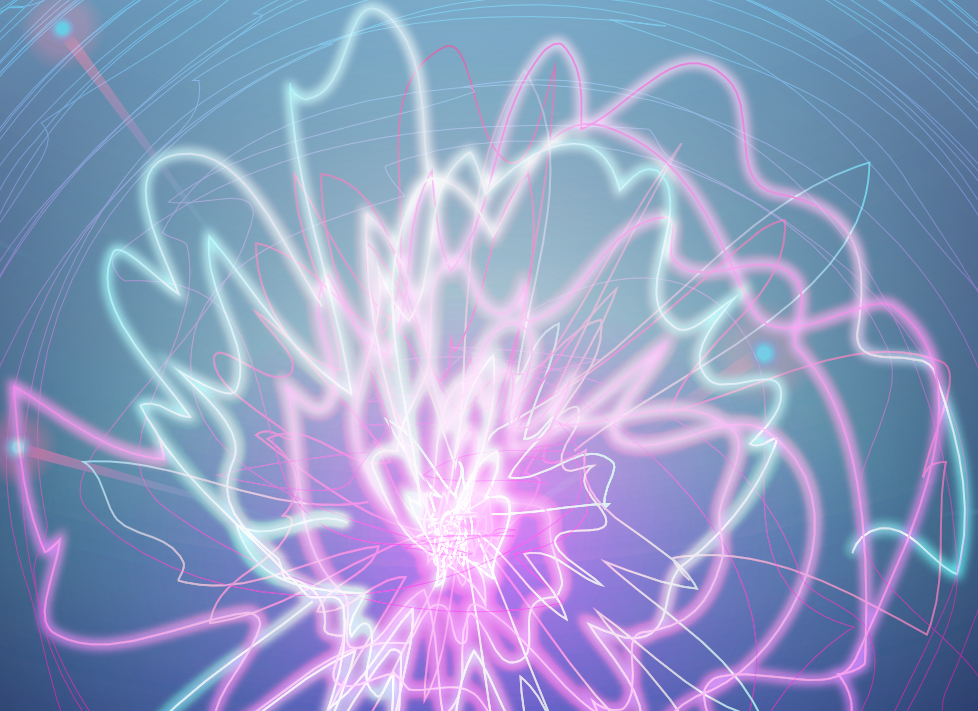




الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها

تأليف

د. يونس الخمليشي



الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف
بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها

الناشر: دار الشرق للطباعة والنشر والتوزيع جريدة / الشرق

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى 2025

تصميم: أحمد محمد حنفي

رقم الإيداع القطري: 944 / 2025

رقم الترخيم الدولي للكتاب: ISBN: 9789927403354

طُبعت في



الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها

د. يونس الخمليشي¹

1. البريد الإلكتروني لـ د. يونس الخمليشي للتواصل: elkhamlichi.younes@gmail.com

مقدمة

(إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾) سُورَةُ يَس

إن الفكر الإنساني نبع من الكلمة، وقد قال تعالى في كتابه العليم: (إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴿٨٢﴾) (يس: 82)، ف«كن» ماهية من الكلام الإلهي، لتعلم الكلام الإنساني أبعاده وحقائقه وتصوغ ماهيته من جديد. والكلمة في بدئها البشري تراودها حالة الجزئي، ثم تتراكم مع أقرانها لتصير كلياً، ومن الكلي إلى القاعدة والمعيار والتجريد والمطلق والمنهج وغير ذلك تتكون العلوم والمعارف، وتنجم عنها استلزاماتها ومقتضياتها وتجاوزاتها، عبر نظام تعليمي رصين وبيداغوجيا معرفية متينة، إلى أن تولد «رؤية إلى العالم» Worldview تهندس العالم شكلاً ومادةً، والعالم معنى وفكرةً، وعن هذه الرؤية الكاملة تتأسس الحضارة.

موضوع البحث وأهميته:

يروم هذا الكتاب والذي هو باسم الله تعالى معنون بـ«الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف: بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها»، التنقيب عن براديم Paradigm المعارف أو أنساق العلوم، ذلك الإطار النظري العام أو الماقبلي A Priori المطلق أو الأسس الماقبلية التي تتحكم في مختلف الأفكار والمعارف والمعايير التي تولد طيها وتستوعبها وتجعلها أدوات تطبيقية لها في الحقول المعرفية المتعددة، - مؤسساً هذا الكتاب - لأصول هذه العلوم النظرية واشتقاقاتها، مروراً بكياناتها العملية وماهياتها التطبيقية، مفرغاً لنسبها وتلاحماتها واشتباكاتهما وعلاقاتها، وناسجاً لاستدلالاتها ولزوماتها واستتبعاتها، وراسماً لشبكاتها العلمية وخرائطها المعرفية وعمائرها النظرية وجسورها الفنية وقيمها الحضارية ومعاييرها الجمالية وأبعادها الاستطبيقية. ذلك لأن هذا الكتاب يَمُنُّ على فصوله ومباحثه باستئناف تحليل مفهوم البراديجم، وتشرح أهميته في العلوم باعتباره القائد الأعلى لمضامينها والسائق الأرفع لموضوعاتها، محدداً هذا الكتاب في الآن نفسه أقسام هذا البراديجم وانتشاراته داخل كياناته التطبيقية المتمثلة في:

1- الفلسفة حكمةً وعقلاً عبر مفهوم المادة الأولى الأرسطية باعتبارها أساساً للعلوم التي نجمت

عن البناء الأرسطي العام، وما أوردف ذلك من تشكيل النسق الأرسطي أو البراديجم الأرسطي وهندسة خريطة العلوم،

2- الوحي أو الإسلام قرآنًا كريمًا معصومًا -بقراءاته المتواترة والصحيحة- وسنةً حسنةً صحيحةً مقبولةً، باعتبارهما أساسين للعلوم الإسلامية والمعارف الشرعية، والتي تمخضت عن النسق الإسلامي المطلق والبراديجم العلمي الشرعي.

وما نجم عن هذين النسقين العملاقين من تداخل واشتباك وتناقد (النقد الجدلي والمبادل والمزدوج) أدى فيما بعد، إلى ولادة:

3- العلوم الروحية الإنسانية والعلوم الصلبة الطبيعية، وما أنتج ذلك كله من حضارة وتمدن وعمران.

4-علاقات العلوم الوحيانية بالعلوم الروحية (الإنسانية) والعلوم الصلبة أو الحقّة (الطبيعية) ونماذج تلاقيها وتداخلها وتعالقها.

إن هذا الكتاب يحفر جينالوجياً في تأريخ الأفكار وفلسفة العلوم في الحقب الإغريقية، والإسلامية، والحداثيّة، والمعاصرة، مع تفصيل تميز المعمار المعرفي في التصورين الإغريقي -الأرسطي بالخصوص- والإسلامي، وجمال خريطة وحدة العلوم ومثانة أسسها وتطبيقاتها. وبذلك سيقدم البحث جدّة وجِدّة من حيث:

أ- التأريخ لوحدة العلوم من منظور خاص، وهو «منطق البراديجمات»، المتحقق في حركية التحقيق، وبناء الاستدلالات وسفرها، واقتراض المفاهيم بين المعارف والعلوم وإشكالاتها.

ب- الكشف عن مناطق الاتصال في تصور خريطة وحدة العلوم الغربية (يونانية وقروسطوية وحداثيّة ومعاصرة) مع تصور خريطة وحدة العلوم الإسلامية، وتحديد مناطق انفصالها، وتحقيق شبكات كل منهما -أي وحدة العلوم الغربية ووحدة العلوم الإسلامية-.

ج- الانطلاق بالنظام التعليمي لجعله انعكاساً مباشراً لوحدة العلوم وتكامل المعارف، عبر تاريخها الزمني وتطوراتها، وتاريخها المعرفي وتحقيقاتها، ولاسيّما أن أنماط اكتساب المعارف تجذّر صورة واضحة لأشكال الوحدة المعرفية، من حيث ترويض ذهن المتعلم على تلقي عدة علوم في فترة زمنية معينة، مثلما تتعلم العلوم من بعضها بعضاً في فترات طفولتها وشبابها وشيخوختها أحياناً. بما يؤدي كل هذا إلى وحدة الحضاري عبر وحدة العلمي، من وحدة المعرفي وتكاملاته واشتباكاتة إلى وحدة الحضاري وتمدّناته وتحواراته.

د- دمج الميتودولوجي بالموضوعي، والمنطقي المنهجي بالمعرفي والمضموني عبر كيانيين:

د-أ- كيان بيداغوجي، يجمع بين الإمكانيات:

د-أ-أ- المنهجية؛ من الإشكال وشروطه ونمط بنائه، ومن المنهج والإحالات والمفاهيم وعلاقة المقدمات بالنتائج ومدى تماسكها... وغير ذلك، مما هو داخل ضمن دائرة المناهج.

د-أ-ب- المنطقية؛ من الماقبلي والتصوري والتصديقي والبناء المتماسك والهوياتي والعلي والنسبي والعقلي والاستنتاجي والاستنباطي والاستقرائي والاشتقاقي والتركيب والتبسيطي... وغير ذلك، مما هو طي مربع المنطقيات.

د-ب- كيان معرفي، ثري بالإمكانيات الابستمولوجية والموضوعية.

يَمُنُّ هذا الكتاب على فصوله ومباحثه باستئناف تحليل نظري وتطبيقي، عبر منطوق البراديجم، وإبراز أهميته في العلوم باعتباره القائد الأعلى لمضامينها، ماراً كذلك على تحليل الإشكالات والمفاهيم والاقتراضات والظواهريات وشروط تحاورها وعلاقاتها وتكاملاتها. فكانت مسيرة هذا الكتاب:

أ- نظرياً: هي التنصيص على شروط تكامل العلوم، وتحديد علاقاتها، مع التفصيل في صور الإشكالات وشروطها في العلوم الوحيانية والطبيعية والروحية، وضرورة مراعاة الباحث لها أثناء الاشتغال فيها، وأنماط العوائق المعرفية والتاريخية والبيداغوجية، وصور الجماعات العلمية، وأعداد الأنساق، وتأثيرات البراديجمات وشرائطها، وتحليل رتب الاجتهاد بأنواعه في ظواهريات (أي علوم) الوحي وظواهريات الروح (أي العلوم الإنسانية)، وغير ذلك.

ب- تطبيقياً: التركيز على نماذج من علوم الروح والوحي، من حيث الاشتباكات التطبيقية والحوارات البيداغوجية بينها، وصياغة فلسفة واحدة فيها، تكون كنقطة تقاطع علوم كثيرة، إسلامية وإنسانية، وتحديد مدى تحاوراتها وشأوا اشتباكاتهما، رافعاً هذا الكتاب يافطة إشكال «ما العلاقة؟» فيها، وذلك كعلاقة المناهج بالموضوعات (كما مثلت ذلك علاقة القسم التطبيقي بالقسم النظري في هذا الكتاب) وعلاقة المقاصد الشرعية والعقدية بالهيرمينوطيقا، وعلاقة الفلسفة بالعلم، والوحي بالإنسانيات، وعلاقة الموسيقى بالمعنى والتركيب، وعلاقات الأنطولوجيا بالابستمولوجيا، وعلاقة النحو بعلم الكلام أو علم الكلام

اللساني بعلم الكلام العقدي، وعلاقة اللسانيات الذاتية بالنحو، وعلاقة علم النحو الإضافي بعلم الاجتماع والعقيدة، وعلاقة المنطق بالأخلاق عبر علاقة العاطفة بالاستدلال، وعلاقة الأخلاق بالعلوم الإنسانية والشرعية، وعلاقة التكنولوجيا بالعلوم الوحيانية والروحية إلى أفق ما-بعد العلوم الإنسانية أو بناء «العقل الإنصاعي» أي العقل الإنساني الاصطناعي؛ عبر نموذجي تقنية الذكاء الاصطناعي وتقنية سلسلة الكتل أو «البلوكتشين»، وغير ذلك.

فكان هذا الكتاب يهدف ترسيم شرائط ومؤثرات ومفاهيم وأسس ومظاهر وتجليات وقيم وتقسيمات ومنافذ:

- بناء تحاورات بين المناهج والموضوعات.
- تكوين علاقات بين علوم الوحي وعلوم الروح وعلوم الطبيعة.
- تأسيس علاقات الأنطولوجيات بالايستمولوجيات.
- تأطير نماذج الباحثين في هذه التحاورات، من مثل «الفيلسوف المجتهد» وعكسها، ورتبة «الاجتهاد الفلسفي» وعكسها، وبنيات ذلك.
- توجيه الوحدة العلمية وتكاملاتها العاكسة لبناء الوحدة الحضارية وتحاوراتها.
- هندسة علوم جديدة، مثل علم «فقه نسب العلوم» الذي يعزز تكامل العلوم نحو جعله براديجماً، حيث أراد هذا الكتاب أن يستأنف علماً جديداً وهو «فقه النسب العلمية»، وهو دراسة علاقات العلوم من حيث نَسَبِها ببعضها بعضاً، وتكافؤاتها، وتنافساتها، واستمداداتها من بعضها بعضاً، وانتهاء بعضها إلى بعض، وتشابكها، وتشاجرها، وتناقدها، وتجادلها، وتناظرها، وتراصُّها، وتقارضها، وسفر بعضها إلى بعض وذلك من حيث هجرة المفاهيم وارتحال الاستدلالات واستقراض المضامين واستعارة الأعلام والمدونات، وتفكيك العلاقات التقليدية بين العلوم، وذلك لغاية تجديد تلحيم هذه العلاقات وفق قالب آخر، وشروط كل ذلكم وحدوده وسياجاته وإمكاناته ولزوماته ومقتضياته وضروراته ومُحالاته وممكناته.

- تفكيك العلاقات السابقة بين العلوم وإعادة التفكير فيها من جديد، بغية:

-إعادة تلحيم هذه العلاقات من جديد، وصياغتها وفق قالب آخر، وتشحيم مختلف،

-خلق علاقات جديدة بين علوم يبدو أنها متباينة، كالمنطق والأخلاق، وغير ذلك.

إشكال البحث وأسئلته المنهجية المتبعة:

إن الكتاب هو بحث في العلاقات أساساً، علاقات العلوم ونسبها، وذلك عبر:

- 1- كشف هذه العلاقات وتوضيحها، وإبرازها للنظار.
- 2- تحليل هذه العلاقات تحليلًا مطردًا وعينيًا.
- 3- تفكيك هذه العلاقات تفكيكًا شاملاً.
- 4- ضخ تفكير جديد طي هذه العلاقات، ونشّلها من وحل الجمود وبرائن الركود.
- 5- تقفي هذا الكشف والتحليل والتفكيك، وإعادة الضخ للفكر فيه، من حيث تتبع استتبعاته وآثاره ومفترضاته ومقتضياته ومتوالياته ولزوماته التي يفرضها نسقه وبراديجمه.
- 6- تشبيك هذه العلاقات وتعليقها ببعضها بعضاً، أي تكوين علاقات للعلاقات، وفق إطار علم «فقه نسب العلوم»، وتجاوز الطور القديم -فقه نسب العلوم الأرسطي القديم- الذي يبنى علاقات للماهيات، ويرسم الارتباطات بين الأشياء، ويلصق الوشائج بين الذوات ليس غير. ومرد بناء علاقات للعلاقات، أي بناء علاقات جديدة لعلاقات العلوم ببعضها بعضاً، هو تجاوز النظر القديم القائم على كون الأعراض باعتبارها علاقات، لا تقوم إلا بذوات باعتبارها جواهر. وحينما كان هذا البحث ينتقي من عدة علوم ذاته ويستمد من كثيرها حقائقه، وطبها فلسفة الفيزياء الكوانتية أو فيزياء الكوانتم The Quantum Theory التي أصرت على قيام كهرومغناطيسيات (والتي تقارب «الأعراض» بالتعبير القديم) بذاتها، دون حاجتها لجسيمات (والتي تقارب «الجواهر» عند الإطلاق القديم) تقوم بها، وهو ما يمكن تأويله كلامياً إلى إمكان قيام أعراض بذاتها، دون الحاجة إلى الجواهر أو الموضوعات = أمكن البحث بكل هذا، بناء علاقات على علاقات، قياساً على بناء الأعراض على الأعراض، التي استقلت -كوانطياً- عن تبعها للموضوعات والجواهر.
- 7- إعادة التفكير في هذه العلاقات، وإعادة كشفها، وإعادة تحليلها، وإعادة تفكيكها وتشبيك علاقاتها، وإعادة ضخ تفكير جديد فيها، وإعادة تقفيها استتباعاً وآثاراً ومفترضات ومقتضيات ومتواليات ولزومات.
- 8- وكل هذا يؤدي إلى تبسيط العلاقات لعلاقات العلوم من جديد، وإعادة تركيبها، أي إعادة تركيب العلاقات من جديد.

لأجل هذه الثمانية فوق (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7، 8) تكون صيغَةُ إشكالِ الكتاب الرئيس، هي: «إذا تم افتراض أن العلم علاقات قبل كونه ماهيات؛ فهل كل العلوم، الوحيانية والروحية والطبيعية، تنوي طيها مُكنة احتواء هذه الثمانية على المستوى النظري وكياناتها التطبيقية؟»

ويتم هذا، عبر الإجابة على أسئلة البحث المنهجية الآتية:

1- ما أهم البراديجمات التي حكمت مختلفَ الحقب المعرفية مع تحديد أهم محطات تطوراتها عبر حركية تأريخ الأفكار وتأريخ حوار المعارف؟

وعبر تحديد أهم البراديجمات الكبرى للعلوم والمعارف؛ يتكون لنا أساس نظري -يحتاج الكتاب عليه-، يمكن من خلاله الكشف عن مقتضياته، والتي منها «براديجم وحدة العلوم والمعارف»، المستلزم لافتراض كل علم وكل معرفة حواراً ضرورياً مع غرائمه من المعارف والعلوم الأخرى. ومن خلال تحليل كل مقتضيات براديجمات العلوم والمعارف؛ ينهض البحث نحو الإجابة عن أسئلة صيغتها كالآتي:

2- ما هي أهم الحقب اليبستمولوجية التي تؤطر تأريخ العلوم وتكامل المعارف وتحواراتها، وخصائص بعض الحقب منها.

3- ما القيمُ المستخلصة من تأريخ بسات الأفكار والعلوم، والحاكمة لحركية تأريخها وتحواراتها.

4- كيف تتكون تقاطعات العلوم مع بعضها بعضاً؟ مع تحديد هذه التقاطعات وأنواع علاقاتها، وذلك من حيث التنقيب عن اشتباكات الحقول المعرفية، ورسم خريطة معرفية لها تفيد في تحديد:

- أهم الالتقاءات بين العلوم، ومواد تعارف المعارف، وموارد انفصالاتها.
- أهم محطات ارتحالات المفاهيم، واقتراضاتها من علم إلى آخر.
- أهم نقاط سفر الحُجَج بين العلوم، وصيغ استعارة الاستدلال من معرفة إلى أخرى.
- طرق التصور الذهني لحوار المعارف المفيدة في الإطار البيداغوجي التعليمي، مع التعرّيج على أهمية البيداغوجيات عبر التاريخ في تكريس حوار العلوم وتكاملها.

5- كيف يمكن تشبيك المنهجي بالموضوعي، الماهوي والعَلَقِي، التأسيسي والتأويلي؟

6- ما هي خرائط العلوم الأرسطية وغير الأرسطية واشتباكاتهما الفعلية وعلاقاتها الحاصلة؟

- 7- في سياسة البحث في حوار العلوم، لابد من استصحاب مفاهيم منهجية مهمة، كمفهوم «مظنة العلوم المركزية» الذي يجيب عن سؤال «في أي قيمة نفكر؟»، ومفهوم «بناء علاقات للعلاقات»، الذي يجيب عن سؤال «بأي منهج نفكر؟»، ومفهوم «الجماعة العلمية»، الذي يحاول استيعاب سؤال «تحت أي سرديّة نجتمع نحن الجماعة العلمية التي نفكر معها؟»، ونحوها من المفاهيم التي سطرها البحث تحث، والتي لدى كل منها سؤالها المنهجي التابع لها والموالي عنها، حيث كل مفهوم يجبر وراءه متوالياته من الأسئلة أو «متوالياته السؤالية».
- 8- هل يمكن تقديم نماذج تطبيقية لعلاقات بعض العلوم -التي يبدو أنها غريبة عن بعضها بعضاً، كالمنطق والأخلاق مثلاً- تؤكد الجدار النظري الذي تؤسسه الأسوّل السبعة (1، 2، 3، 4، 5، 6، 7) فوق؟

9- أراد هذا الكتاب أن يقدم محاولة لتأسيس علم جديد، وهو علم «فقه نسب العلوم». فهل ينجح في ذلك؟ يبت في ذلك متن الكتاب تحث.

- 10- يقرر هذا الكتاب أن الفلسفة الأرسطية أو البراديغم الأرسطي قدم العلوم باعتبارها «ماهيات». ويحاول -أي هذا الكتاب في جل فصوله- أن يقدم العلوم باعتبارها «علاقات». وكون «العلوم علاقات» -باعتبارها الصيغة الثانية لنموذج العلم- هو التطور الأصيل لصيغة كون «العلوم ماهيات» -باعتبارها الصيغة الأولى لنموذج العلم-. لكن، هل يمكن تجاوز صيغة «علاقات العلوم»، التي قدمها هذا الكتاب وغيره، إلى صيغة ثالثة لنموذج العلم، وهو بُعد «ما بعد علاقات العلوم»، وذلك نحو صيغة تتجاوز بُعد «ماهيات العلوم» الذي انتهى في آخره مطافه إلى بُعد «علاقات العلوم»، وتتجاوز كذلك بُعد «علاقات العلوم». ولأجل البعد الثالث قدم هذا الكتاب نموذجاً خبرياً لا استخبارياً له، وذلك عبر ما سماه في الفصل الأخير «مابعد العلوم»، وانتقى لهذه المابعدية العلمية نموذج العلوم الإنسانية، فكانت صيغة هذا البعد هي «مابعد العلوم الإنسانية».

منهج البحث:

إذا كان موضوع البحث معقّداً بعدة إشكالات تؤثت إشكاله الأكبر، وإذا كان مركباً من عدة معارف وتخصصات يختار طريقه الحريريّ طيّ زحام القضايا المؤالفة والمخالفة لموضوعه؛ فإن منهجه،

على غرار موضوعه، سيتشبع بهذا التركيب والتعقيد طرداً وعكساً. كما أن موضوع البحث متعلق بالعلاقات أساساً، أي هو بحث عن المنهج قبل كل شيء، وأي بحث هنا في موضوع أو مواد هو بحث تبعي له أو تطبيقي فيه ليس غير. لكن الآليات التي سنشتغل بها مستمدة من العلوم المعرفية - The Cognitive Sciences، وفلسفة الذهن Philosophy of The Mind، وفلسفة المنطق Philoso-phy of The Logic، والعلوم الشرعية كلاماً وأصولاً ونحواً، والدراسات الأدبية التذهنية The Cog-nitive Literary Studies. وهذا المنهج المفترض هو منهج مركب متعدد الاختصاصات The In-terdisciplinarity، يتمتع من كل مناهج العلوم المشار إليها قبلاً، بما يفيد في كل جهة وموقع من البحث المنهج الملائم لها، وبما يقدم مقارنة جديدة للفرضية التي نسعى لتحويلها أطروحةً، وبما يتجاوز المنهج الفردي الذي يدرس جهةً وفق منظوريته، نحو نقد وتحليل علاقات العلوم، وبناء علم «فقه نسب العلوم».

لكننا نركز هنا على المنهج الأنطوتايسي Ontogenetic أكثر من غيره. وهو منهج استعملناه في أواخر بحوثنا وخصوصاً أطروحة الترشح لنيل شهادة الدكتوراه التي نالها الباحث بتاريخ 30/07/2023م، به، بكلية أصول الدين-جامعة عبد المالك السعدي-المغرب، والتي كانت بعنوان: «منطق الاستدلال في العلوم الشرعية ومناهجها جرد ونقد في فلسفتي منطق ولسانيات النفي والإثبات؛ أنساق أصولي الدين والفقه والنحو مثلاً».

إن هذا البحث يعتمد منهج الأنطولوجيات التأسيسية Ontogenetics التي تقلب الفكرة من حيث أصولها وعلاقاتها واستباعاتها ولزوماتها. وهو منهج بيداغوجي استدلالي أساساً، إذ يبحث في الأسس الأنطولوجية الأولى للأمور ويرجعها إليها ويفسرها بها. لكننا هنا نتجاوزه، وذلك من خلال الإرجاع إلى النسق برمته كذلك، وليس الإرجاع إلى الأنطولوجيا وحدها فحسب، مع زيادتنا التجذير لهذه الأسس في مختلف العلوم. إن اختيارنا لهذا المنهج المتعدد الاختصاصات عبر العلم التذهني، والذي هو من أوسع - إن لم يك أوسع - علم يثوي طيه مختلف الاختصاصات والميتودولوجيات، وعبر الدراسات التذهنية الأدبية وفلسفة الذهن وفلسفات المنطق = ليس إلا محاولةً لتقريب المقاربة المنهجية في العلوم الإنسانية عبر دمجها «ب» / «في» ذلك المركب المعرفي-المنهجي-المنطقي؛ لتحقيق أقدر استدلال ممكن على إمكان خلق جغرافية منهجية واحدة للعلوم الإنسانية، وبناء منطق معرفي واحد متعدد المناهج، ليتم الانتقال من معرفة متعددة الاختصاصات إلى منهج متعدد المنهجيات.

تصميم البحث:

يتكون البحث مقدمة، فقسم نظري، وآخر تطبيقي. وفي كل قسم فصول، وطي كل فصل مبحثان على الأقل أو مباحث، وتحت كل مبحث مطلبان على الأقل أو مطالب، ثم خاتمة فتوصيات. فكان تصميم البحث كالآتي:

مقدمة:

القسم النظري:

الفصل الأول: براديغمات حوار العلوم وأسسها عند أرسطو وتقسيماتها عند المشائين

المبحث الأول: البراديغم الأرسطي لحوار العلوم

المطلب الأول: البراديغم فلسفياً وأقسامه

المطلب الثاني: أسس العلوم الأرسطية: «المادة الأولى» أساساً للعلوم الأرسطية

المبحث الثاني: تشريح الشراح المشائين للعلوم الأرسطية؛ قسطا بن لوقا وابن سينا نموذجين:

نتائج ومقتضيات

المطلب الأول: العلوم الأرسطية عند قسطا بن لوقا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو

المطلب الثاني: العلوم الأرسطية عند ابن سينا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو

المطلب الثالث: حوارات العلوم الأرسطية؛ مقتضياتها ونتائجها

الفصل الثاني: حوار العلوم؛ نحو أسس منطقية ودينية

المبحث الأول: الأسس المنطقية لوحدة العلوم وحوارها: الماقبلي A Priori نموذجاً لوحدة

العلوم الأولى

المطلب الأول: ما هو الماقبلي A Priori ؟

المطلب الثاني: علوم الماقبلي

المبحث الثاني: الأسس الدينية لوحدة العلوم وحوارها: نظرية قبلية العلم الإلهي الحاتمية

نموذجاً لوحدة العلوم الأولى

المطلب الأول: دلالة الأعيان الثابتة عند ابن عربي

المطلب الثاني: صفات الأعيان الثابتة:

المطلب الثالث: العين الثابتة مطاعة أو إطاعة الوجود للعين الثابتة

الفصل الثالث: حوار العلوم براديجمياً: نحو خريطة وحدة العلوم موضوعياً

المبحث الأول: علاقات العلم بنفسه ونسبه بالعلوم الأخرى

المطلب الأول: علاقات العلم الواحد بنفسه

المطلب الثاني: نسب العلوم ببعضها منطقياً

المبحث الثاني: حوار العلوم براديجمياً وشروطها

المطلب الأول: في علاقة العلوم الحقبة بالعلوم الإنسانية

المطلب الثاني: البراديجم المتعالي للعلوم الإنسانية وغيرها شرطاً ابيستمولوجياً لإنتاجها؛

الاقتضاءات والشروط

المطلب الثالث: النسق أو البراديجم الخاص بالعلم الإنساني أو العلم الشرعي شرط

ابيستمولوجي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى

المطلب الرابع: مؤثرات العلم ومشكلاته شرط ماهوي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم

الأخرى

المطلب الخامس: الوعي بتقاطعات التخصص أو العلم الإنساني مع العلوم الأخرى شرطاً

لإحداث حوار بينها

الفصل الرابع: حوار العلوم منهجياً: نحو خريطة وحدة العلوم منطقياً

المبحث الأول: الإطار المنهجية للبحث في حوارات العلوم

المطلب الأول: المنهج الخاص والمذهب الفكري أو الفلسفي كإطار منهجي للبحث في حوارات

العلوم

المطلب الثاني: تقليد Tradition النظرية كإطار منهجي للبحث في حوارات العلوم

المبحث الثاني: منطق الإشكال؛ نحو حوار العلوم إشكالياً

المبحث الثالث: الجماعة العلمية أو التصنيف العلمي طي حوارات العلوم

المطلب الأول: «تحت أي سرديّة نجتمع نحن الجماعة العلميّة التي نفكر معها؟» نحو أنواع الجماعات العلميّة

المطلب الثاني: وظائف الجماعات العلميّة وعوائق الانتماء إليها

الفصل الخامس: المعمار المعرفي لخريطة حوار العلوم

المبحث الأول: لوازم خريطة حوارات العلوم الأرسطية؛ مفهوم المطابقة ولوازمه نموذجاً

المطلب الأول: خريطة حوارات العلوم الأرسطية وطاماتها

المطلب الثاني: مفهوم المطابقة ومصدرها المعرفي

المطلب الثالث: مقتضيات مطابقة العقل للوجود، أو وحدة اللوغوس والأرخيه، أو ممالأة الوجود للموجود، أو مماهة النوس Nous للعالم؛ نحو أنه لا توجد عقلانية دينية بدون أنطولوجيا المطابقة؛ تأسيس مفهومي «العلمانية» و«الإلحادية»

المبحث الثاني: تطور العلوم ما بعد أرسطو ضد خريطة العلوم الأرسطية إجمالاً

المطلب الأول: أسس ظهور تقسيم العلوم إلى إنسانية وصلبة والضرورة البعدية للعلوم الأرسطية

المطلب الثاني: مفهوم «مظنة العلوم المركزية» وتطبيقاته في حوارات العلوم

الفصل السادس: خريطة حوار العلوم: أقسام المعرفة وخريطتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها

ومتعالياتها، والعلوم الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الوحيانية وفلسفاتها ومتعالياتها

المبحث الأول: أقسام المعرفة وخريطتها

المطلب الأول: شروط الكاتب والنسبة بين العلوم وتقاطعاتها

المطلب الثاني: علوم الأنطولوجيات وعلوم الايستمولوجيات في رتبة واحدة؛ تسويغ ذلك وتفسيره

المبحث الثاني: أقسام المعرفة وخريبتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها

المطلب الأول: خريطة العلوم الطبيعية

المطلب الثاني: خريطة فلسفة العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو العلوم الإنسانية

المطلب الثالث: خريطة متعاليات العلوم الطبيعية

المطلب الرابع: خريطة متعاليات ظواهريات العلوم الإنسانية أو العلوم الروحية

المبحث الثالث: ابيستمولوجيا الوحي وخريطة علومه وفلسفتها ومتعالياتها.

المطلب الأول: ابيستمولوجيا إدراك ظواهريات الوحي

المطلب الثاني: ابيستمولوجيا إدراك قيم ظواهريات الوحي

المطلب الثالث: ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي وفلسفة ظاهريات الوحي

الفصل السابع: شروط علوم الوحي وفلسفاتها ومتعالياتها

المبحث الأول: شروط علوم الوحي واقتضاءات المطابقة؛ آثاراً ونقوداً

المطلب الأول: شروط علوم الوحي وصفاتها

المطلب الثاني: مفهوم المطابقة؛ اقتضاءات وآثار ونقود

المبحث الثاني: أسس مفهوم المطابقة وضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل

نسبة علم خارجي ما عنها إليها

المطلب الأول: أسس مفهوم المطابقة

المطلب الثاني: ضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل نسبة علم خارجي ما

عنها إليها

الفصل الثامن: علاقة علوم الوحي وعلوم الروح نموذجاً لعلاقة الوحي والفلسفة نظرياً
المبحث الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية؛ نحو التقاطعات بين الدين والفلسفة؛
حوارات واشتراكات

المطلب الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية
المطلب الثاني: التقاطعات بين الدين والفلسفة؛ حوارات واشتراكات
المبحث الثاني: بناء حوارات العلوم بين الظواهريات الثلاث؛ ظواهريات الوحي وظواهريات
الروح وظواهريات العلم الصلب
المطلب الأول: الإمكان المعرفي لخلق حوارات علمية بين ظواهريات الوحي وظواهريات
الروح وظواهريات العلم الصلب

المطلب الثاني: طبيعة حوارات الظواهريات وغاياتها
المطلب الثالث: ضرورة بناء علاقات بين الظواهريات الثلاث، وبين علوم كل ظاهرة فيما بينها،
وبين علوم كل الظواهريات مع بعضها بعضاً

المطلب الرابع: حوارات العلوم الصادقة والزائفة بين الظواهريات الثلاث

المطلب الخامس: بيداغوجيات حوارات العلوم

القسم التطبيقي

الفصل الأول: علاقة علوم الوحي وعلوم الروح عملياً؛ علاقة الهيرمينوطيقا بمقاصد الشريعة،
الفقهية والعقدية، نموذجاً

المبحث الأول: مقاصد الشريعة؛ بين انعراج في مفهومها وإضافتها مشروعية الدرس
الهيرمينوطيقي

المطلب الأول: مقاصد الشريعة؛ انعراج في المفهوم

المطلب الثاني: حوارات الدرس الهيرمينوطيقي مع المقاصد الشرعية

المبحث الثاني: تطبيق تأويلي لنظريتي «الحلقة» و«فهم المؤلف أفضل من فهمه لنفسه»
الهيرمينوطيقيتين على مقاصد الشريعة

المطلب الأول: الكلي والجزئي المقاصديان والحلقة الهيرمينوطيقية

المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا وحوارات مقاصد العقيدة

المبحث الثاني: حوارات مقاصد العقائد والهيرمينوطيقا؛ كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة في
عقائد الملة» لابن رشد نموذجاً

المطلب الأول: مقاصد العقائد عند ابن رشد

المطلب الثاني: منهج الهدم والبناء للبدعة كمقصدتين عقديين

الفصل الثاني: علاقة علم النحو بعلم الكلام وحوارات غير تقليدية بينهما؛ نحو «علم النحو
الإضافي»

المبحث الأول: «علم نحو الاجتماع» طي «علم النحو الإضافي»

المطلب الأول: «علم نحو الاجتماع» طي «علم النحو الإضافي»؛ تعريفات وحوارات مع العلوم
الإنسانية

المطلب الثاني: «علم نحو الاجتماع» طي «علم النحو الإضافي»؛ تطبيقات واشتقاقات

المبحث الثاني: «علم كلام النحو» طي «علم النحو الإضافي»؛ أصول وشروط وخصائص: «علم
النحو» عند المعتزلة والأشاعرة نموذجاً

المطلب الأول: «علم كلام النحو»؛ أصول أشعرية وتطبيقات نحوية وصرفية

المطلب الثاني: «علم كلام النحو»؛ أصول اعتزالية وتطبيقات نحوية؛ الزمخشري النحوي المعتزلي
نموذجاً

المطلب الثالث: خصائص الاستدلالات النحوية في «علم كلام النحو» طي نسق الاعتزال

الفصل الثالث: «علم اللسانيات الذاتية» و«علم اللسانيات الجنائيات»؛ حوار السياق واختلاف الموضوع

المبحث الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية ومقاصدهما

المطلب الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية

المطلب الثاني: مقاصد «اللسانيات الذاتية»

المبحث الثاني: «اللسانيات الذاتية»؛ شروط كاتبها وتجلياتها وتحواراتها مع «اللسانيات الجنائية»

المطلب الأول: شروط أن يكون للكاتب لسانيات ذاتية وتجلياتها

المطلب الثاني: اللسانيات الذاتية تحاور اللسانيات الجنائية

الفصل الرابع: حوار العلوم داخل «فلسفة الأخلاق»؛ «فلسفة الأخلاق» والعلوم الروحية والوحيانية؛

اشتباكات وحوارات

المبحث الأول: «فلسفة الأخلاق» في الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية؛ اشتباكات تطبيقية

وحوارات علمية

المطلب الأول: أصول الأخلاق الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي وفي الفلسفة ومذاهبها الأربعة

المطلب الثاني: الاستتبعات النسقية لهذه المذاهب الأربعة على مستوى العلوم

المطلب الثالث: لزومات متباينة لدى كل من مفهوم «التحسين والتقبيح» الأشعري ومفهوم

«التحسين والتقبيح» الاعتزالي تولد علوماً وأحكاماً وعلاقات مختلفة

المطلب الرابع: علاقة الأخلاق بالإيمان؛ قيمة الترحم على غير المسلم نموذجاً؛ نظر مختصر

جداً في الأنساق الكلامية وفروعها

المبحث الثاني: علاقة «المنطق» ب«الأخلاق»؛ نموذجاً لحوار العقل النظري والعقل العملي؛ نحو

حوارات العلوم الصورية والوحيانية والقيمية (أو حوارات العلوم الحقّة والوحيانية والروحية)

المطلب الأول: «الموضوعية» كمفهوم لحوار المنطق والأخلاق

المطلب الثاني: اشتباكات معيارية ومقابلية ومنطقية بين «المنطق» و«الأخلاق»

الفصل الخامس: علاقة «المنطق» بـ«الأخلاق»؛ وحدة العاطفي والفكري، وحدة الاستدلالي والإيماني، وحدة اللغوي والفكري؛ نحو حوار العلوم الصلبة والقيمية والوحيانية

المبحث الأول: حضور العاطفة في الاستدلال المنطقي

المطلب الأول: تأسيس تمهيدي؛ بين العاطفة والذهن

المطلب الثاني: العاطفة والمنطق؛ مفاهيم وعلائق

المبحث الثاني: العاطفة في الاستدلال أو القوانين المنطقية للعاطفة

المطلب الأول: حضور العاطفة في اللغة

المطلب الثاني: معيار ملاءمة العاطفة أو عدم ملاءمتها في السلوك العاطفي وفي العبارة العاطفية

المطلب الثالث: الاستدلال سيرورة عاطفية وصيرورة منطقية

المطلب الرابع: حضور العاطفة في القوانين المنطقية

المطلب الخامس: أنماط الاشتباك الاستدلالية بين العاطفي والفكري؛

المبحث الثالث: الاستدلال المنطقي-العاطفي تناقضي

المطلب الأول: التناقض العاطفي

المطلب الثاني: العوالم المستحيلة في العاطفة كأحد مظاهر التناقض

المطلب الثالث: تحليل الاعتقاد والعاطفة بالعالم المستحيل

المبحث الرابع: أنطولوجيا صفات الاستدلاليين؛ العاطفي والمنطقي

المطلب الأول: الاستدلال العاطفي والمنطقي؛ صفات أنطولوجية

المطلب الثاني: العاطفة قصدية في العلوم وحواراتها

المطلب الثالث: العواطف كمعيق عن الحقيقة، العاطفة ضد الاستدلال، ضد القصدية

الفصل السادس: «مابعد العلوم الإنسانية»: الإنسانيات الرقمية وتقنية سلسلة الكتل -Block chains نموذجين؛ نحو حوار علوم الإنسان وعلوم الآلة

المبحث الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية وضرورة تجديد العلوم الإنسانية لتجنب «مابعد العلوم الإنسانية»

المطلب الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية؛ ضرورات وآفاق

المطلب الثاني: الأخلاق في الإنسانيات الرقمية؛ تحلٍ وتلقٍ

المبحث الثاني: الرقميات القيمةية وتجذيرها في العلوم الحقّة والإنسانية والاجتماعية: اتصال علوم الاقتصاد كعلوم إنسانية بالتكنولوجيا كعلوم حقّة؛ تقنية سلسلة الكتل والذكاء الاصطناعي نموذجين: نحو «ما بعد العلوم الإنسانية» أو «العقل الإنصاعي (الإنساني-الاصطناعي)»

المطلب الأول: الثورة البيانية والقيمةية؛ البلوكشين Blockchain، نحو «رؤية إلى العالم» ثورية؛ فكرياً واجتماعياً واقتصادياً

المطلب الثاني: رقمنة القيم المالية والأخلاقية والفكرية؛ نحو وحدة العلمي والمعرفي، وحدة المادي والروحي، الطبيعي والإنساني، وحدة العلوم الإنسانية والحقّة

المطلب الثالث: العقل ما بعد-الإنساني؛ نحو العلوم الإنسانية الرقمية

المطلب الرابع: مابعد العلوم الإنسانية وبيداغوجيات العلوم والأفكار

خاتمة:

توصيات:

الدارسات السابقة للموضوع:

تم تناول موضوع «تكامل العلوم» من عدة باحثين في كتب كثيرة من جامعات ومناطق مختلفة، كما تمت الكتابة في «حوارات العلوم» بشكل معتبر. لكن منطلق بحثنا الذي حددناه، يظل شذرياً في كتابات الباحثين قديماً وحديثاً، ولاسيما أن جهة هذا الكتاب جمعت النظري المعياري بالتمثيل التطبيقي تحت قَبْ واحدة من الأنساق والاستدلالات والتحقيقات والنسب والخرائط والقيم والبيداغوجيات، بما يروم تأسيس علم جديد وهو «فقه نسب العلوم». وهذا ما رام هذا البحث صياغته وتأليفه من جديد، عبر منهج آخر وهو «منهج الأنطولوجيا التأسيسية». ومن هنا، فإنه حسب بحثنا -القاصر- في المتاح الحالي من المكتبات المتوفرة واطلعنا السابق حول الموضوع؛ لم نجد أي دراسةٍ تتناول الموضوع من الجهات التي ذكرنا هنا أن عالجنه طيها، والمنظورات التي شاهدها ووصفناه من خلالها، عدا شظايا نادرة ومتفرقة بين بطون الكتب في تخصصات مختلفة، والتي لا تعالج أساساً أطروحة «الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف: بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها». ومن ثم؛ فالبُحث حاول مقارنة جوانب مهمة في ذلك، لبناء «فقه نسب العلوم» باعتباره نمط وجود؛ من حيث هو:

- 1 - نمط وجود علمي يعكس وحدة العلوم،
- 2 - نمط وجود حضاري يعكس وحدة الحوار الحضاري بين الأمم،
- 3 - نمط وجود بيداغوجي يعكس وحدة المناهج والموضوعات،
- 4 - نمط وجود أخلاقي يعكس وحدة قيم كل العلوم،
- 5 - نمط وجود اجتهادي يعكس ضرورة توحّد المجتهدين في تأسيسه وإنشائه وتوسيعه وإثرائه، للانتقال من:

أ- رتبة «المجتهد الفيلسوف» أي الذي دخل العلوم الإنسانية وفلسفة العلوم الطبيعية عبر العلوم الوحيانية، ومن مفهوم «الفيلسوف المجتهد» أي الذي دخل العلوم الوحيانية عبر العلوم الإنسانية وفلسفة العلوم الطبيعية؛

ب- إلى رتبة «الاجتهاد الفلسفي» ورتبة «الفلسفة الاجتهادية»، باعتبارها تلكم المعرفة التكاملية التامة التي يحق بها لصاحبها الاجتهاد في تحاورات العلوم والإفتاء في علوم الوحي وعلوم الروح والطبيعة. وهذا الاجتهاد ينبغي أن يكون عبر:

ج- «الفلاسفة المجتهدين» والمجتهدين الفلاسفة، عبر جماعة علمية متكاملة.

فكما أن تكامل العلوم والتجسير فيما بينها بجسر الحوار يروم تجميع عدة علوم منهجياً وتحويرها منطقياً، ينبغي أن ينعكس على طلابه، فيجتهدون جماعياً، على مستويي:

- حشد «فلاسفة مجتهدين» كثر أو «مجتهدون فلاسفة» متعددون، جمع كل واحد منهم بين عدة تخصصات، حتى نال رتبة «الفيلسوف المجتهد» ورتبة «المجتهد الفيلسوف».

- حشد عدة علماء، كل له تخصصه، ليقدم وجهة نظره في موضوع ما من منظور تخصصه الدقيق.

القسم النظري
«اللهم أرنا الأشياء كما هي»
مما جاء في الأثر

الفصل الأول

براديغمات حوار العلوم وأسسها عند أرسطو وتقسيماتها عند المشائين

المبحث الأول: البراديغم الأرسطي لحوار العلوم

إن العلم كائن، حي يرزق. وبحياته هاته يفعل كل ما يفعله الحي من كلام وفعل وإرادة واعتقاد وبناء علاقات مع الأغيار ونحو ذلك. كما أنه يعتمد على أسس تكون له تكتة لبناء ذاته وشبكات مسائله، ويتظلل بسقف يحدد المتاح الممكن له، لصياغة قواعده والوعي بتحقيقاته وتأريخ أفكاره وتطلعاتها.

إن أسس العلوم معقدة، لكنها غالباً ما تعيش زمانها، وذلك بالاندراج طي التحقيب -Periodization التي تنتمي إليه، والرضوخ لقبة البراديغم The Paradigm الذي تقتات تحت ظلاله.

وتختلف هاته الأسس وتلكم التحقيقات حسب البراديغم الذي تنتمي إليه. وهذا حقاً يقود إلى بناء شبكة من العلوم وخريطة من المعارف تختلف عنها فيما إذا كانت تعزى إلى براديغم آخر. وصياغة هذه الأسس وتحديد أبرز تحقيقاتها تحت البناء البراديغمي هو ما يروم هذا البحث صياغته.

لكن ما هو البراديغم؟

المطلب الأول: البراديغم فلسفياً وأقسامه

إن البراديغم على مستوى الوعي بالنسق الذي يتبناه الفيلسوف أو «الرؤية إلى العالم» The Worldview الذي هو رؤية قاصدة وواعية بطرائق التفكير والنظم المعرفية المتبناة والمدافع عنها، مع أن البراديغم هو هذا الوعي، وهو أيضاً ذلك اللاوعي الذي هو شرط الوعي والمتفلت عن الوعي به. ومما يدل على أهميته هو انسياق كل النظم البشرية وكل الفلاسفة والحقول الإنسانية نحو تبني «رؤية كلية» واعية لرؤية العالم أو الموضوع الخاص، استشعاراً منهم بقيمة هذا الكلي في تفسير الموضوع وأهميته، كإجراء منهجي في توطين المعنى، لدرجة أن كل تصور للغة هو تصور للعالم وفق نموذج رؤية، كما قال هومبولد؛ «بما أن الذاتية الموجودة في نفس الأنا تؤثر على اللغة، تتضمن كل لغة تصوراً متميزاً للعالم».² كما نجد هذا الكلي يتخذ دوالاً لفظية مختلفة مع الحقول الإنسانية سواء الانثروبولوجيا أو السوسولوجيا أو السيكلوجيا أو مع الفلاسفة أنفسهم؛ حيث يحاول كل واحد فيهم بناء «النسق الذي يرى به العالم»، أو يتكئ على نسق متقدم عليه ويرى به الوجود وعبره، أو يحاور الوعي بمختلف الرؤى للعالم. فالبراديغم هنا يقاربه (وليس يطابقه) مفهوم «الهابيتوس» كملكة أو

2. بناني، لحكيم. الظاهراتية وفلسفة اللغة؛ تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2013م، ص: 21.

اعتماد مع بيار بورديو P, BOURDIEU³ و«الابستيم» مع ميشيل فوكو Michel Foucault، و«أفق الانتظار» مع هانس روبير يابوس H. R, YOUSSEF و«المهيمن» مع الشكلايين الروس، و«رؤية العالم» مع لوسيان غولدمان lucien GOLDMANN و«الأنطولوجيا الضمنية المهيمنة» مع فيللمان Feibleman، أو مفهوم «مبدأ الثقافة الضمني» عند كلوكهون Klukhohn الأنثروبولوجي، أو معه فيما دونه متأخراً أقصد مفهوم اتجاه القيم؛ أي تلكم المسلمات غير المنطوقة والحاملة للأحكام الوجودية والعامة، أو «القيم الرئيسة» مع لورا طومسون Thompson، أو «روح العصر» مع هيجل أو Zeitgeist، أو «إطار المعطى» مع ويلفرد سلازارز Wilfrid Sellars⁴، أو المرجعية مع جون سارل John Searl وبعض فلاسفة الذهن⁵ أو «المدار السياسي» مع كارل شميث، أو أنموذج التفسير Pattern of The Explanation مع تولمن ستيفن⁶. أو هو مع المسلمين كابن سريج في قوله؛ «لا يخلو شيء من حكم لله فيه»، وابن تيمية في «الدين كله لله»، وسيد قطب أو غيره في؛ «الإسلام منهج حياة»، والتحسين والتقيح الشرعيين مع الأشاعرة وأهل الحديث، حيث إن «كل شيء إما حسن أو قبيح شرعاً لا يخرج عنهما شيء»، من حيث إن رؤية العالم تكون بهما حصراً، حيث «الله معنا أينما كنا»، مما يعني المراقبة التامة في كل الأفعال والنيات؛ أي رؤية تامة للكون بعين الخشية والمراقبة. أو هو الأحكام عند بعض الأصوليين والفقهاء الذين يقولون إن المباح حكم شرعي، أو رؤية الكون بلا انقسام مع الاتحادية (وحدة الوجود) ... وغير ذلك.

لكن البراديجم الذي نقصده هنا ليس فقط ذاك التصور المباشر والواعي والمقصود للعالم، حيث خفاء القصد في تصور ورؤية العالم وغياب القاصد الحقيقي والمحدد لكيفية التفكير ونوعية الرؤية والمعين للمرئي كيف يرى، أي غياب الذي له القصدي واختيار الموضوع وتقليبه لتحديد كيف يُراد أن يُرى، فالبراديجم ليس فقط هو مفهوم «رؤية العالم» (Weltanschauung) التقليدي الذي يعني تصوراً واعياً للعالم. كما أنه ليس فقط ذلك التصور الفكري السابق للمتحمق كما هو مفهوم رؤية العالم عند غولدمان، حيث إنه هو الدلالة الموضوعية التي تعطى للمتحمق، حيث يحاط بنظرة وحدوية تصيغ أفكار طبقة ما⁷ وليس هو اللاشعور الفرويدي؛ بل هو عمليات الذهن الكبرى برمتها.

3. استعمل هذا المفهوم قبل بورديو؛ ماوس في «وسائل الجسد» في أفق ضيق عن «رؤية العالم».

4. ينظر هذا المفهوم في سياق تحديده الوجود المشترك في التقليد العقلي والتقليد الحسي في فلسفة الذهن؛

Wilfrid Sellars, Perception, and Reality. New York : Humanities Press, 1963.

5. هناك كتاب جمع مقالات مهمة حول مفهوم المرجعية وخصوصاً عند هربوت داريفوس Hurburt Dreyfus وجون سارل John Searl وهو : Knowing without Thinking: Mind, Action, Cognition and the Phenomenon of the Background. New Directions in Philosophy and Cognitive Science. Zdravko Radman (Editor). Palgrave Macmillan. 2012.

6. Stephen Toulmin I llinois, The Hidden Agenda of Modernity. University of Chicago Press, 1990. p. 84.

7. غولدمان، لوسيان، وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1976م، ص: 46.

تذكر مارغريت ماسترمان Margaret Masterman أن مفهوم البراديغم له واحد وعشرون معنىً كلها مختلفة عن بعضها،⁸ إذ تم استعماله فيما يتجاوز طوماس كون له، أي في السوسيولوجيا والتاريخ وفي شتى العلوم الإنسانية. فحق لنا أن نوسعه إلى ما يشمل عمليات الذهن. وقد ينكر اللاوعي فلاسفة متميزون حصروا الفعل في الوعي المصنوع، مثل ماركس الذي جعل المحدد للمعنى هو الواقع الطبقي وكيفية وجود الأفراد في المجتمع؛ إلا أن ماركس نفسه ظل غارقاً في قيم البراديغم السائد آنذاك. ورؤيته إلى العالم لا تختلف في ذلك عن رؤية هيجل المثالي براديغمياً. كما أن إنكار سارتر اللاوعي ظل في الوقت نفسه بذاته غارقاً في قيم الدولة الحديثة المعاصرة وبراديغمها، إذ كان هذا البراديغم هو المحدد للوعي ومن ثم للحرية، واللذين هما قيمتا الوجود البشري في مابنته للطبيعة.⁹

بعد كل هذا إذاً؛ نقصد بالبراديغم ذلك السائد، أي:

1 - ذلك الفكر وشروطه السائدة في الأفراد والجماعات، والتي تشكلت عبر ذاكرة تاريخية وتأثت بالحاضر، أي هو البنية المتعالية للفكر وتحققاته التحتية الفعلية وما يتولد عن تطابق هاتين البنيتين من معايير فكرية وقواعد عقلية وشروط فكرية محضة،

2 - وهو المشكل كله للوعي الفردي المخلص وغير المخلص (الخالص والواقعي) والوعي الجماعي والمتخيل اللاشعوري والشعوي للفرد والجماعة. فالبراديغم السائد هو الافتراضات الأولى للفكر وأنماطه العليا الترنسندننتالية Trancendental وتموجاته الفعلية المدركة للواقع، حيث يشمل اللاوعي والوعي، البنى الفوقية والتهتية للفكر، اللب العميق المهيكول لكيفيات استعمال المنطق وترحولات المفاهيم وشروط الخطاب والتعقل، والوجه السطحي المشكل للقواعد والترسيمات والمضامين.

3 - وهو العمليات والتنظيمات العقلية وقبلياتها، أي هو شروط الثقافة الأولى التي تصدر القواعد العلمية الخالصة، والأنماط الأنطولوجية القبلية، والمهيئات المتعالية الأولى، التجربة والقصديات Intentionalities والمسلمات الثاوية والذهنيات عموماً من الأحكام المسبقة والمقاصد والرغبات والمواقف الأحادية والجمعية، بما يشمل الثقافة نفسها بمفهومها

8. Margaret Masterman, The nature of a paradigm, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds), criticism and the growth of knowledge (pp. 59-89), Cambridge U.P. 1970, pp 61-65.

9. انتقد اللاوعي أيضاً الكثير، من أمثال جاك فان ريلير وميشيل بيتول وأونفري ميشيل.

المشهور عند إ. ب. تايلور في قوله: «إن الثقافة أو الحضارة بمعناها الإثنوغرافي الواسع، هي ذلك المركب من المعرفة والمعتقدات والفنون والأخلاق والقوانين والتقاليد، وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بصفته عضواً في مجتمع»، أو عند إدغار موران الذي حددها بأنها: «خاصية المجتمع البشري تنظم من طريق العربية المعرفية المتمثلة باللغة انطلاقاً من رأسمال المعرفي الجماعي للمعارف المكتسبة والمهارات الملقنة والتجارب المعيشة والذاكرة التاريخية والمعتقدات الأسطورية لمجتمع ما»،¹⁰ والتي «تصدر المعايير العملية والأخلاقية والسياسية لهذا المجتمع»،¹¹ والتي «تفتح وتغلق الإمكانيات البيولوجية- الأنثروبولوجية للمعرفة إنها تفتحها وتفعّلها وتمنح الأفراد معرفتها المتراكمة ولغتها ونموذجها وباراديغما ومنطقها وترسيماتها وطرق تعليمها واستقصائها وتحقيقها».¹²

إن البراديغم كلي ينتظم المعرفي فيه «بحسب البراديغمات التي تختار الأفكار والمعلومات وترتيبها وتستبعداها».¹³ لكن هذا المختار منه -أي هذا الكلي الجامع- بناءً مركب ومعقد جداً من الذاكرة والوسط والفهم والبنى والترسيمات والصور والأنماط، وإن تم بناؤه وفق فلسفة؛ ما فإن به تهيئة الأفكار والثقافة لتؤثر في البراديغم عبر اختياراته منها لبعضها وتنظيمها وترتيبها، وهنا يتبلور بما نظمته أي بالثقافة، ومن ثم التأثير في الواقع المنتج. إننا نسمي هذا الوجود الكلي المهيمن بالبراديغم السائد.¹⁴

10. إدغوار، إدغار، المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، مراجعة: مورييس أبو ناضر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م، ج: 2، ص: 26.

11. إدغوار، المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ص: 26.

12. إدغوار، المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ص: 26 - 27.

13. إدغوار، المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ص: 32.

14. انظر: الخليلي، يونس، الوحي والعالم؛ من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا، تقديم: إدريس مقبول، دار نشر المعرفة، الرباط، ط1، 2019م، ص: 3-5.

أقسام البراديجمات:

من هنا يمكننا القول:

إن البراديجم على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: البراديجم المتعالي

وهو البراديجم الذي يهيمن على حقبة أو حقبة معرفية مديدة، ويسيطر فيها على كل العلوم التي تعيش في زمنه المديد.

القسم الثاني: البراديجم العلمي أو البراديجم الخاص

وهو البراديجم الذي يهيمن على حقل معين، أو علم معين، ويسيطر فيه على كل مسائله وقواعده بحيث يظلها طيه، ويكون هو متاحها الفكري وممكنها المعرفي وسقفها الايستمولوجي.

القسم الثالث: البراديجم الذاتي أو الأخص

وهو البراديجم الذي يعيش طي فكر العالم أو الفيلسوف، ويسيطر على همومه وأفكاره وإنتاجاته وعواطفه، ويوجهه من بعيد، سيطرةً خفية عليه قد لا يعيها العالم نفسه أو الفيلسوف بذاته.

إن سيادة براديجم ما ليست له تلكم النقاوة الكاملة، فقد تحيط به أضرار كثيرة، ومنها أنه يسيطر دون فهم المناوئين له أنه مسيطر عليهم، فالقاعدة في مجال ما:

1- تحول دون تأطير الشواذ فيه -أي المجال-،

2- وتحول دون استيعابه من جميع الجهات وفهمه من كل جوانبه،

3- وتحول دون صياغة قاعدة أخرى في الباب نفسه، لأن المكان مشغول بها، فلا يشغل جسمان مكاناً واحداً.

فمن نوع الفهم الحصيف لأي مجال، درك مدى سيادة براديجم ما فيه وتألهه وتفرد به بساحة المعرفة ومساحة الإدراك كلها. وفي الآن نفسه هو لب فهم الموضوع وعصص تحقيق هضم معرفي دقيق بالمجال.

المطلب الثاني: أسس العلوم الأرسطية: 'المادة الأولى' أساساً للعلوم الأرسطية

في البداية، أود أن نعرف ما هي المادة الأولى The Prime Matter.¹⁵ يمكن القول إن المادة الأولى شيء من ذاته. أو المادة الأولى نفسها كشيء من نفسه. ذلك أن أحد أركان نسق أرسطو المعرفي هو الميتافيزيقا، والميتافيزيقا تعني بما هو متعلق بالعلل الأولى aitia أو المبادئ ar-chai الأرخيه¹⁶. فيكون أي بحث في المبادئ والعلل والمواد والفلسفات الأولى بحثاً يصب في عمق اهتمام أرسطو ومؤسّسات نسقه. وهذه المبادئ والعلل والمواد تتضمن القوانين. فالبحث، تلوّاً لذلك، سيتدلى إلى البحث في فلسفة القوانين وموادها الأولى التي تمتع منها وتعطيها مشروعيتها في الأعيان والأذهان، أو في الوجود بشكل عام.

ليس هنالك إلا الوجود، هذا هو اقتضاب فلسفة أرسطو. هذا الوجود ذو هندسة خاصة، يتكون من مادة أولى تعد قمة هرم الوجود، وعنها كانت الأفلاك وكائنات ما فوق القمر وحركتها، ومنها كانت الجواهر والعناصر وتغيرها، وعلى أساس هذه المادة الأولى كذلك نجمت المواد والصور من هيولى وصورة وتأسست المقولات، يقول أرسطو: «المادة الأولى حقيقية Prime matter is real».¹⁷

ظهر حين ما ظهر مفهوم المادة الأولى The Prime Matter مع أرسطو. هذا المفهوم الغامض في تعبيرات أرسطو وعند أرسطو نفسه، يصعب تتبع سياقاته الأرسطية في النص الأرسطي والإمساك معناه في كل سياقٍ وفق الذي كان يدور في ذهن أرسطو عند تقييده لهذا المفهوم.

إن هذه المادة الأولى The Prime Matter تولدت منها الكائنات أجمعها، فهي فوقية تحقق التعالي على كل المواد والجواهر في الوجود، وهي أساس التغيرات والحركات في الأشياء. ونص الانطلاقة من مفهوم المادة الأولى تسطير أرسطو الآتي: «إذا كان هنالك بعض الشيء الأولي حيث

15. نقترح هذه الترجمة بدلاً من «المادة الأصلية»، لما لمفهوم «الأصل» من دلالات خاصة في العلوم كـ «ينى عليه غيره»، و«كالثالب»، «والقاعدة»، «والتام»، «والمطر» ونحو ذلك، بما يقابله من مصطلحات الفرع والمثال والقليل والناقص والشاذ ونحوها. وبذلك قد يتوهم أننا نحلل مسائل العلم وموضوعاته، علماً أن حديثنا هنا، خاصة في مقام بنى العلوم، لهو عن المادة الأولى، ونقصد به تحليل أسس العلم ليس غير.

16. Aristotle. Metaphysics. The Complete Works of Aristotle. Princeton University Press. Barnes. 981b28.

17. Aristotle. On Generation and Corruption. The Complete Works of Aristotle, Princeton University Press. Barnes. 9, 13, 14.

لا تكون هي بدورها مادةً لشيء (قبلي) آخر؛ فهذه هي المادة الأولى»¹⁸ وقد شرح أرسطو هذه المادة الأولى أساساً في كتابه الطبيعة.¹⁹

ويمكن تقديم تعريف عام لها ليقال؛ إن التحديد الجزل لها هنا هو أن المادة الأولى شيء متعال، فهي جوهر كل الأشياء التي هي بالنسبة إليها أعراض. وبعبارة منطقية، إنها «هي حيث الأشياء الأخرى محمولة عليها، في حين إنها في ذاتها ليست محمولة على شيء آخر».²⁰ إن المادة الأولى ليست ذلكم الوجود بحالتيه (الوجود بالقوة والوجود بالفعل)، إنها بعبارة لسانية ومنطقية ليست حتى «الشيء الجزئي أو الكيفي الخاص أو الخصائص الموجبة ولا السالبة».²¹ إنها خارجة المقولات، ومتعالية عن موقلتها Categorized تحت أي تطبيق أو تنظير ما.

لكن هذا التعريف قد يدخلها في ميتافيزيقا محضة تشبه العدم، أو هي العدم نفسه، بيد أن أرسطو سيضخ فيها وجوداً بيئاً مناقضاً، عبر استثمار منسلات تمثلها وتعتبر امتداداً لها ومادةً (من مصدر فعل «مدَّ يمدُّ» وليس اسم «مادة») منها. وهذا الضخ سيتمثل في تطبيق مفهومي لها أبلغها نسبياً. وعن هذه المادة الأولى تولدت الجواهر والمواد وحركاتها التي تتحقق بالعلل.

إن المادة الأولى ليست بذئ خصائص محددة، لذلك يقول أرسطو: «المادة الأولى ليست لها خصائص لنفسها»²² لكن يمكن تحديد بعض ما تنتجه، والذي هو كالاتي:

18. Aristotle. Metaphysics. 1049a 24–26.

19. حول المادة الأولى ينظر أيضاً:

- Byrne, Christopher. "Prime Matter and Actuality." Journal of the History of Philosophy 33, no. 2. April 1995. 197–224.
- Charlton, William. "Prime Matter: A Rejoinder." Phronesis 28, no. 2. 1983. 197–211.
- Lewis, Frank A. "What's the Matter with Prime Matter?" Oxford Studies in Ancient Philosophy 31. 2008. 123–146.
- Robinson, H. M. "Prime Matter in Aristotle." Phronesis 19, no. 2. 1974. 168–188.
- Scharle, Margaret. "A Synchronic Justification for Aristotle's Commitment to Prime Matter." Phronesis 54, nos. 4–5. 2009: 326–345.
- Sokolowski, Robert. "Matter, Elements and Substance in Aristotle." Journal of the History of Philosophy 8 . 1970. 263–288.
- Suppes, Patrick. "Aristotle's Concept of Matter and Its Relation to Modern Concepts of Matter." Synthese 28, no. 1. Spring 1974. 27–50.

20. Aristotle. Metaphysics, 1028b35.

21. Ipid, 1029a24–25 .

22. Ipid. 329a25.

تنتج المادة الأولى المواد التي تكون تحتها أو الجواهر. والجواهر يشمل كل ما ينجم عن المادة الأولى من الجسم المطلق والعالي إلى العنصر والصنف والشخص والعين. ويظهر هذا من إطلاقات الجواهر المتعددة. ذلك أن الجواهر يشمل في إطلاقاته:

1- الجواهر الذي له معنى الركيزة **substratum**. ومعنى الركيزة هو ذلكم الذي يكون أساساً لما بعده، أو أصلاً له. وهنا في مفهوم الركيزة **substratum**. قال -أرسطو- على الجواهر الأول: «هو الذي لا يقال على موضوع ما، ولا هو في موضوع ما».²³

2- الماهية **Essence**، يقول أرسطو: «ويقال الجواهر على الماهية التي صيغتها حد»،²⁴ فالجواهر هنا منطقي.

3- الجنس **Genus**.

4- الموضوع **Subject**.

5- العلل **aitia**.

6- المبادئ **archai**.

7- الصورة.

8- المادة،²⁵

9- المركب من المادة والصورة.

10- يقول أرسطو: «العنصر جوهر».²⁶ كما يقول أيضاً -أي أرسطو-: «العناصر هي الجواهر الأكثر مبدئية».²⁷ إن هذه العناصر الأربعة تتألف من تضادات، وهي الجفاف والرطوبة، والحرارة والبرودة.²⁸

23. أرسطو. المنطق، كتاب المقولات، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980 م، ج: 1، ص: 31..

24. Aristotle. Metaphysics. 1017b.

25. المادة باليونانية هي (hyle)، وقد ترجمها المسلمون بالهيولى حرفياً وأحياناً بالعنصر.

26. ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو، ترجمة: إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق: علي محمد اسبر (التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1. 2007م، ص: 1029.

27. Aristotle. De coelo. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. De coelo. 3.3.

28. Aristotle. Generation and Corruption. 2.2-3.

يقول أرسطو: «*There is elemental change* هنالك حركة عنصرية»،²⁹ ولهذه الحركة ركيزة قبلية مباشرة لها، يقول: «الركيزة للحركة العنصرية هي المادة».³⁰ طبعاً، إنها تتصل بالمادة الأولى في نهاية السلسلة. يقول أرسطو: «هنالك ركيزة للحركة العنصرية».³¹ وتلوا لهذه الحركة، فالعناصر الأربعة تتشكل في طرق مختلفة وتتحوّل إلى طرق أخرى، وبذلك تكون وتفسد، ثم تكون وتفسد، وهكذا في كون وفساد، تتحوّل من شيء إلى آخر في صورتها، مع بقاء مادة أو مواد الماء والنار والهواء والتراب مادةً أو مواد ثابتةً، مؤسسة بذلك كوناً مستمراً «مثل الدائرة»³² وهذا الكون والفساد فيها ينسجم مع حركة العالم الأبدية التي يسببها المحرك الأول الذي لا يتحرك في القرب السماوية.³³

الحركة:

إذاً؛ يتكون الجوهر من مواده وعناصر وحركتها. ومفهوم الحركة مركزي في كل الجواهر والمواد. وهذه الحركة هي الحركة الفيزيائية أو حركة الأشياء تحت القمرية. ويشرح أرسطو مفهوم الحركة جيداً في كتابه الطبيعة.³⁴ وعرفها في كتابه الميتافيزيقا قائلاً: «فعل ما من شأنه أن يتحرك بما شأنه أن يتحرك».³⁵

ومن أنواع الحركة في الجواهر:

1- حركة الأعراض فيها أي الجواهر. ذلك أن الموضوعات تستلزم أعراضها لتكون جوهرًا قائمًا بذاتها وطبيها الأعراض. وهي تسعة؛ الكم والكيف والزمان والمكان والفعل والانفعال والوضع والملك والإضافة.

2- حركة القوانين في المواد. وهذه القوانين هي قانون الهوية، وقانون عدم التناقض، وقانون العلية. ويمثل الهوية أن (أ) = (أ)، بينما يمثل قانون عدم التناقض أنه لا يمكن أن يكون (أ) و ~ (أ) بنفس النسبة والجهة. ويجسد قانون العلية أن كل شيء لا بد أن له علة.

29. Aristotle. De coelo. 3.6.

30. Aristotle. Generation and Corruption . 8,11,12. (2.1.329a24f)

31. Ipid. 1. 319b2-4; 2.1.329a24-26.

32. Ipid. 331b 2.

33. Ipid. II, 10-11.

34. Aristotle. Physics. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984. 200b 12-14.

35. Ipid. 251a12-14.

إن هذه القوانين الثلاثة تمثل فلسفة المعايير وأسس القوانين الأخرى، المبنية عليها. فمفهوم الحركة أساس نظري لمفهوم الكون والفساد، إنه مولدهما النظري. والحركة حركة بالعلل. والعلل أربعة هي العلة المادية والعلة الصورة والعلة الفاعلة والعلة الغائية. إن الأساس التطبيقي للعلل هو الجواهر بما تحويه من مواد وعناصر، فالعلل الأربعة مفهوم يسبق العناصر الأربعة، فهذه الأخيرة أساس تطبيقي لها. ذلك أنها تجسد قوانين محتويات الوجود، أو ما اقتضته حركة الموجودات. إن هذه العلل الأربعة مختلفة العلاقات فيما بينها ومختلفة درجتها، فعلاقة العلة الصورية بالعلة المادية أوثق منها بهما في العلة الغائية أو العلة الفاعلة مثلاً.

إن هذه العلل تكتئ للتحليل بها في المواد المقاربة *The Proximate Matters* ، فالخشب هو العلة المادية للكرسي، كما أن الفصول (المنطقية) هي العلل الصورية للجنس الذي لا يظهر إلا عبر فصوله، وهكذا. فالعلل تنزل مع المواد وتقننها مهما نزلت أو صعدت، كالجواهر التي تنزل وتصدد في مراتب الوجود، حيث لنا جوهر فرد فجسم مطلق فجسم عال فجسم حي... وكلها جواهر.

إذاً؛ كل مرتبة من الوجود تكافئها مرتبة من العلل على مستويين:

أ- مستوى علل تحرك الوجودات، كالخشب الذي هو علة مادة للكرسي الذي هو علته الصورية، بغرض استعماله للجلوس علة غائية من نجار فاعل علياً.

ب- مستوى علل تحاith الوجودات وتحددتها وتمثل قوانينها من التقنين والتفعيد والتعليل، ومن كل مرتبة من الوجود والتقنين تشتق منها مرتبتها المنطقية من القيم والجهات.

ندرك من هنا أن العلة المادية لا تعني بحالٍ من الأحوال المادة فحسب، فالعلة المادية عند أرسطو: هي «ما منها صنع الشيء».³⁶ وقد أشار أرسطو إلى أشياء هي علل مادية، بدون أن تكون هي موضوعات مادية. ومثل لذلك بمقدمات القياس التي هي علل مادية وليست موضوعات مادية، وكذلك حروف المعجم.³⁷

لكن ينبغي هنا أن أضيف أن الأرسطية قد جعلت العلل الأربعة تؤول إلى العلة المادية في النهاية، وجعلت -أي الأرسطية- الفروق بين الكائنات شكليةً، فالعالم واحد ومادته واحدة.

3- حركة المواد، سواء الأفلاك والأجرام، أو العناصر والأشياء، فمفهوم الحركة مركزي جداً لما له:

36. Aristotle. Physics. II 3, 194b23195-a25.

37. Aristotle. Physics. II 3, 195a1621-.

أ- ليس فحسب، من تلکم الدلالة الفيزيائية المتقدمة، ولكن أيضاً، لما له:

ب- من دلالة فلكية أو كوسمولوجية؛ أي تلکم المواد فوق القمرية، فالحركة مفهوم كوسمولوجي يطال حركة الأفلاك والجواهر كذلك، وقدمها -أي الحركة- يقتضي قدم العالم، يقول أرسطو: «إن كل من تقدم من الطبيعيين يرى أن الحركة لا تكون ولا تفسد، عدا أفلاطون الذي يرى كونها وفسادها. والأمر نفسه بالنسبة إلى السماء عنده تكون وتفسد».³⁸

4- وتستلزم الحركة الزمان. ذلك أن الحركة والزمان قديمان ومتلازمان عند أرسطو، يقول -أرسطو-: «يستحيل أن تكون الحركة كائناً أو فاسدة، بل لابد أن تكون قد وجدت على الدوام، أو أن يكون الزمان كذلك، فإنه لو لم يكن الزمان لما كان قبل ولا بعد، فالحركة إذاً متصلة بنفس المعنى الذي به الزمان متصل».³⁹

5- وهذا يقودنا إلى حركة الإله، أو الحركة اللاهوتية، والتي تعني حركة الإله من حيث هو محرك دون أن يتحرك، يقول أرسطو: «المحرك الأول غير المتحرك هو واحد بالماهية والعدد».⁴⁰

وهذه الحركة اللاهوتية:

أ- صورية عند أرسطو، حيث إن الإله حرك العالم وأدار له ظهره.

ب- أساسية ميتافيزيقية لمفهوم العناية الإلهية، وهذا الأخير مفهوم لاهوتي ذو أساس ميتافيزيقي.

38. Aristotle. Physics. VIII, 1.

39. ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو، ص: 175-176.

40. أرسطو. مقالة اللام. تفسير ما بعد الطبيعة. ص: 195.

المبحث الثاني: تشريح الشراح المشائين للعلوم الأرسطية؛

قسطا بن لوقا وابن سينا نموذجين: نتائج ومقتضيات

إن المجمل فوقَ يمكن تفصيله أكثر بلسان الشراح المشائين الأرسطيين. ولنأخذ هنا نموذجين مهمين بلسان العرب. واخترنا هذا اللسان بدل متكلم من متحدتي الإنجليزية أو الألمانية، لأن العربية هي إحدى اللغات القديمة بمعية اليونانية باعتبارها لغة الأصل الفلسفي الذي نقلت منه العربية الفلسفة، وبمعية اللاتينية باعتبارها لغة المصّب الذي نقلت إليه العربية الفلسفة.

المطلب الأول: العلوم الأرسطية عند قسطا بن لوقا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو

يقسم قسطا بن لوقا «المعرفة إلى ما يمكن التزيّد فيها وما لا يمكن. وما لا يمكن وجهان، إما لأنه محيط بجميع الأشياء كمعرفة الباري، وإما لأنه تنحصر المعرفة في جذب الصلاة ودفع الفساد، كمعرفة الحيوان غير الناطق ومعرفة النبات والجواهر غير النامية التي تعرف ما فيه صلاحها فتميل إليه وما فيه مضارها فتمتنع عنه. والمعرفة المتزيدة كمعرفة الإنسان. فبعضها ظاهر لظهور الأشياء له، وبعضها خفي، يمكن ظهوره من الأشياء الظاهرة له بالتزقي، أي يحتاج في معرفته إلى التدرج. وهذا التدرج يحتاج إلى أن يكون بقياس صحيح، وهو الذي يتعلم من كتب المنطق.

والصناعات -ودائماً حسب لوقا- أربعة، صناعة كلامية، وهي التي ينال علمها بالقول فقط كصناعة الجدل والخطابة والشعر والنحو. ومنها صناعة فعلية آلية وهي التي تعمل بالأيدي والآلات في موضوع ما، كصناعة النجارة، ومنها صناعة عملية وهي التي تعمل بالأيدي والبدن فقط بلا آلة ولا موضوع خارج عن الفعل، كصناعة الصراع والرقص والغناء. وصناعة مشتركة من هذه كلها كصناعة الطب والكتابة والمساحة. وأما صناعة الفلسفة فهي صناعة جامعة. فلها العلم إذ تنال بالنظر والقول، ولها العمل وهو إصلاح الدأب باستواء الأخلاق وطهارة النفس وسياسة المنزل بحسن التدبير وسيا العامة وهي التي تسمى سياسة المدن وحفظها وحياطة أهلها ووضع النواميس لهم والحكم بينهم»⁴¹.

والفلسفة -حسب قسطا- إما قسم علمي أو عملي، والعلمي ثلاثة أقسام:

41. من كلام قسطا بن لوقا. حدود الفلسفة وتقسيمها. ص: 1-3. بتصرف يسير. من كتاب:

Kustâ b. Lûkânın (ö. 30013-912/) yukarıda tercümesiyle birlikte sunulan metni, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4855'te kayıtlı bir mecmua içinde yer almaktadır (vr. 78b-81r). Bu metni ilk defa Hans Daiber neŞretmiş ve Almancaya tercüme ederek yorumlamıştır; bkz. "Qoştâ ibn Lûqâ (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften", Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, c. VI. 1990, s. 93129-. Burada sunulan metin de Daiber söz konusu neŞrine dayanmaktadır. < > arasındaki başlık ise tarafımızdan eklenmiştir. Kustâ b. Lûkâ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan kutluer, "Kustâ b. TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XXVI. 2002. s. 465 – 67.

1- العلم الأسفل والعلم الطبيعي. وهو ثلاثة أقسام:

أ- العلم بالأصول التي عنها كان التركيب (المواد والجواهر...)، وهو ثلاثة أقسام:

أ-أ- العلم بالفلك والكواكب.

أ-ب- العلم بالآثار الكائنة في الجو.

أ-ج- العلم بالآثار الكائنة في الأرض.

ب- العلم بالحيوان. وهو قسمان:

ب-أ- علم توليد الحيوان وهيئة أعضائها ومنافعها.

ب-ب- العلم بأحيائها وطبائعها.

ج- العلم بالنبات. وهو قسمان:

ج-أ- العلم بعلم النبات وأسباب اختلافاته.

ج-ب- العلم بمنافعه وطبائعه.

2- العلم الأوسط وعلم الرياضيات وعلم ما ليس بعنصر موجود في عنصر. وهو أربعة أقسام:

أ- علم العدد.

ب- الهندسة.

ج- التنجيم.

د- تأليف اللحون.

3- العلم الأعلى وعلم ما بعد الطبيعة وعلم الثالوجيا وهو الفحص عن وحدانية الله تعالى.

وهذا العلم قسمان:

أ- العلم بوحدانية الله.

ب- العلم بصفاته.

والعملي ثلاثة أقسام:

1- سياسة الدأب. وفيه ثلاثة أقسام:

أ- إصلاح القوة الشهوانية وخضوعها للقوة الغضبية.

ب- تعديل القوة الغضبية وخضوعها للقوة التمييزية.

ج- حفظ القوة التمييزية وتخريجها بالآداب على الترتيب الذي ينبغي.

2- سياسة المنزل.

3- سياسة المدينة.

وقد كتب أرسطو في كل قسم من أقسام الفلسفة كتاباً كاملة فيها. أما الجزء العلمي؛ فإنه كتب في الجزء الطبيعي منه... وكتاب السماء وكتاب الكون والفساد وكتاب الآثار العلوية وكتاب طبائع الحيوان وكتاب النبات وكتاب الحس والمحسوس وكتاب النفس وغيره من الكتب الداخلة في هذا الفن.

وأما الجزء الرياضي فلم نجد له كتاباً يخصه. وأما الجزء الإلهي فكتب فيه كتابه فيما بعد الطبيعيات، وكتاب في الخير.⁴²

وبوضوح هذا الأمر بنفسه، ننتقل الآن إلى العلوم عند ابن سينا.

المطلب الثاني: العلوم الأرسطية عند ابن سينا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو

إن ابن سينا يسير ركب قسطا حذو القذة بالقذة في تصنيف العلوم الأرسطية. بيد أنه يضيف أشياء، ويشرح أشياء أخرى. فمثلاً يفصح -أي ابن سينا- بجعل الطب من أقسام الحكمة الطبيعية، وأحكام النجوم منها كذلك، «والغرض فيه الاستدلال من أشكال الكواكب بقياس بعضها إلى بعض وبقياسها إلى درج البروج وبقياس جملة ذلك إلى الأرض على ما يكون من أحوال أدوار العالم والممل والمل والممالك والبلدان والمواليد والتحاويل والتساير والاختيارات والمسائل»،⁴³ ومن الحكمة الطبيعية «علم الفراسة والغرض فيه الاستدلال من الخلق على الأخلاق. ومن ذلك علم التعبير (الأحلام في المنام واليقظة والتخيلات) والغرض فيه الاستدلال في المتخيلات الحكمية على ما شاهدهته النفس من عالم الغيب فتخيلته القوة المتخيلة بمثال غيره. ومن ذلك علم الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى

42. من كلام قسطا بن لوقا. حدود الفلسفة وتقسيمها. ص: 3-6 بتصرف يسير.

43. ابن سينا. أبو علي، رسالة في أقسام الحكمة. تحليل وتحقيق وتصحيح: محسن كديور، ضمن: ابن سينا وطبقه بندي حكمت. Sophia

Pernnis, Number 1, Winter 2009 ص: 110.

السماوية بقوى بعض الأجرام الأرضية ليأثلف من ذلك قوة تفعل فعلاً غريباً في عالم الأرض. ومن ذلك علم النيرنجيات والغرض في تمزيج القوى التي في جوهر العالم الأرضي ليحدث عنها قوة يصدر عنها فعل غريب. ومن ذلك علم الكيمياء والغرض فيه سلب الجواهر المعدنية خوضاها وإفادتها خواص غيرها وإفادة بعض خواص بعض ليتوصل إلى اتخاذ الذهب والفضة من غيرهما من الأجسام»⁴⁴. وجعل من الرياضيات علم الهيئة بدل التنجيم. وجعل من أقسام العلم الإلهي «الأول منها النظر في معرفة المعاني العامة لجميع الموجودات مثل الهوية والوحدة والكثرة والوفاق والخلاف والتضاد والقوة والفعل والعلة والمعلول. والقسم الثاني هو النظر في الأصول والمبادئ لمثل علم الطبيعيين وعلم الرياضيين وعلم المنطق وعلم مناقضة الآراء الفاسدة»⁴⁵. وجعل منها علوم النفس والأرواح والجواهر الروحية، ومنها معرفة تسخير الجواهر الجسمانية السماوية والأرضية لتلك الجواهر الروحية، وهو نوع من السحر. ومن فروع العلم الإلهي علم الوحي وعلومه من علوم النزول والملائكة والمعجزات وعلم المعاد وغيرها. ولاحظ معي كيف جعل ابن سينا الشريعة وعلومها تحت العلم الإلهي وفق النظام الأرسطي.

وجعل العلم المؤدي إلى كسب هذه الحكم النظرية والعملية كعلم آلة. وله أقسامه وهو المنطق ومقولاته وأنواع الخطاب الخمسة من الجدل والشعر والبرهان والسفسطة والخطابة.⁴⁶

إن تقسيم ابن سينا وقسطا للعلوم والعاكس للنظر الأرسطي له اقتضاءات ونتائج. وهي كالآتي.

المطلب الثالث: حوارات العلوم الأرسطية؛ مقتضياتها ونتائجها

من كل ما تقدم باختصار شديد جداً، نخلص إلى أن:

1- المادة الأولى الأرسطية هي أساس للمواد وللقوانين. فعنها تنتج الأشياء والعلاقات، وتولد الماهيات والمعايير.

2- تولد عدة علوم من خلال المادة الأولى التي هي أسس البراديغم الأرسطي ولبه.

إن البراديغم الأرسطي هو الذي يشكل الأصول العامة للوجود والعدم، ويتكون من:

1 - الأنطولوجيا، أو حقائق الأشياء الخارجية والذهنية، كحقائق المادة الأولى والحركة والمادة والجوهر والعناصر... وغير ذلك.

44. ابن سينا، رسالة في أقسام الحكمة. ص: 110-111. ما بين القوسين من عندي للتوضيح.

45. ابن سينا، رسالة في أقسام الحكمة. ص: 112.

46. ابن سينا، رسالة في أقسام الحكمة. ص: 112-114.

2 - الميتافيزيقا، وتطال كل الحديث عما فوق الفيزيقا، من كائنات المادة الأولى وكائنات فوق الطبيعية.

3 - الفيزيقا، وتطال كل العوالم ما تحت القمرية وعناصرها، وطبيها علوم البدن كالطب، وعلوم النبات وغيرها.

4 - الكوسمولوجيا، وتطال كل عوالم ما فوق القمرية من الأجرام والأفلاك.

5 - الابيستمولوجيا، وتطال كل تصور للذهن للأنطولوجيات والفيزيقيات والكوسمولوجيات.

6 - وعن هذه الابيستمولوجيا يشتق:

أ- المنطق، الذي برز مع أرسطو في تحليلاته، من:

أ-أ- المقولات العشرة التي هي الجوهر وأعراضه.

أ-ب- والتصورات ومبادئها من الكليات الخمس التي هي الجنس والفصل والخاصة والعرض العام والنوع (هذا الأخير من تعليقات الأرسطيين وزياداتهم على أرسطو).

أ-ج- والتصديقات ومبادئها من القضايا وأحكامها من التقابلات والعكوس والأقيسة.

ب- اللاهوت، وهذا اللاهوت يشتق من:

ب-أ- أولية المادة الأولى وحركتها الأزلية الأبدية،

ب-ب- وتحريك المحرك الأول الذي لا يتحرك.

ج- الأخلاق. ويمثل هذا الثلاثي الأخير مفهوم «المعيار».

د- الاستيقية.

د- ويتم التعبير عن الكل عبر «اللغة»، والتي منها الخطابة والشعر والجدل والوهم أي السفسطة.

وهنا تسجيل مهم وملخص أهم:

التسجيل المهم: إن لهذه المعارف اشتباكات بالمواد الأرسطية ومتعلقاتها، وكلها تدور على مفهومي «الوجود والعدم». إنهما في أصولهما أنطولوجيان يتجليان في الميتافيزيقا، لكنهما يُبحثان كوسمولوجياً بشكل دسم في أجرام الأفلاك وحركات ما فوق القمر طي ما يسمى بالكوسمولوجيا

(القديمة!)، وهذا يمتد إلى عالم ما تحت القمر **sublunary**، حيث الوجود لا يكاد ينفصل عن الخارج في تحقق الهويات الجزئية طي ما يعرف بالفيزيكا. لذا، يستأنف أرسطو البحث في أول الأشياء الذهنية أو الخارجية، من حيث هي الشكل الأعم والأكثر تجريداً. كما ارتأى أنه يجب أن نفرق بين أمرين، «الأشياء المعروفة لنا بشكل أفضل»، و«الأشياء المعروفة في حد ذاتها بشكل أفضل»، فالأولى هي التي تتصل بعالم التجربة، حيث نتلامس مع الطبيعة حيث موضوعها هو الفيزياء، والثانية هي البعيدة عن التجربة العادية. فلا «يدرس مابعد الفيزيكا إلا الذي درس الفيزيكا» وتكون الميتافيزيقا ضرورة لكل العلوم والتيارات حتى للتيارات الأشد مادية كالوضعية المنطقية **The Logical Positivism**، إذ هنالك اختلاف فقط في تأطير هذه الميتافيزيكا ونوع العقلانية التي تصبغ بها، حيث ميتافيزيكا العقل الخالص الكانطي مثلاً ذات عقلانية مختلفة عن ميتافيزيكا الفلسفة المادية أو المنطق شبه المتسق **The Paraconsistent Logic**. فالميتافيزيكا هي بحث نسقي لبنى الواقع الأكثر أسسية. وإن أي تعريف أقدمه هنا لها قد لا يكون مجمعاً عليه بين النظم والتيارات في الموضوع المعرف، لأن الميل لتعريف ما سيوقعنا في النزاع مع النظم الأخرى ذات التعريف المختلف للموضوع. وعليه؛ فالتعريف يظل مفتوحاً أمام عدم الدقة، عدم الدقة التي لا تسقطنا في أخطاء كبيرة. والميتافيزيكا لا نقدم لها إلا تعريفاً وفق هذا. فيكفي أن نقر إلى حد الآن هنا، أن الميتافيزيكا تتدخل في تخصصات مختلفة، وطبها العلوم التجريبية. فتواجد الميتافيزيكا الحقيقي ليس كحقل مستقل، يسمى الميتافيزيكا، بل في اندماجها مع كل الحقول المختلفة.

الملخص الأهم:

إن كل العلوم المتقدمة وفق النظر الأرسطي مشتقة من الأنطولوجيا، حيث من المادة الأولى تشتق المواد والأجرام والأشياء والفيزيقيات والأفلاك والأبدان والأجسام والقوانين والعلل وأفعال الإله، وتشتق منها كذلك تصورات الإنسان للعالم وما يولده من أخلاق بأفعاله ودين بنشاطاته ومنطق بتصوراته.

فمع البراديغم الأرسطي كانت الأنطولوجيا أصل العلوم، وأصل الأشياء، وأصل الكوسموس، وأصل الفيزيقيات، وأصل الأديان، وأصل الأخلاق، وأصل المنطقيات، وأصل المعياريات، وأصل الاستطبيقات، وأصل اللغويات.

وعليه؛ فأصل العلوم عند أرسطو مادي، ذاتي، أنطولوجي، تعود كلها -أي العلوم- إلى المادة الأولى عنده -أي أرسطو-.

الفصل الثاني

حوار العلوم؛ نحو أسس منطقية ودينية

المبحث الأول: الأسس المنطقية لوحدة العلوم وحوارها: الماقبلي A priori نموذجاً لوحدة العلوم الأولى

إن هذا البحث يفترض وحدة العلوم على مستوى فلسفة المنطق عند بدايات تشكيل المعرفة في الذهن وصياغتها عقلياً. وهذا التشكيل المعرفي لوحدة العلوم في الذهن يتم في منطقة أولية في الذهن وهي منطقة «الماقبلي» A Priori. فمهما تعددت العلوم وتكاثرت، ومهما تنوعت وتناثرت؛ فإنها تظل متجاوزة المنشأ والمطلع، واحدة الأصل والمنبع. ويمثل هذه الموحدة مبدأً ومنطقةً وعلاقةً مفهوماً «الماقبلي» المنتمي إلى حقل «فلسفة المنطق».

المطلب الأول: ما هو الماقبلي A priori ؟

إن الماقبلي اسم منسوب مترجم عن حرف⁴⁷ A Priori، والمصدر الصناعي فيه هو الماقبلية. ويستعمل كثير من الكاتبين في موضوع الماقبلي في الإنجليزية apriori و «aposteriori» الذي هو اللفظ الإنجليزي. بينما كانط ولايبنز وفريجه، مثلاً، يستعملون اللفظين اللاتينيين apriori و «aposteriori». ويجعل تايلر بورج Tyler Burge من الخطأ استعمال Aprioricity، بل يستعمل «apriority» الذي هو الصحيح.⁴⁸ وعربياً يكون لفظ «الماقبلي» تركيباً من حرف «ما» الذي هو اسم موصول، و«قبل» الذي هو ظرف زمان منسوب بياء النسب، وذلك ليأخذ مفهوم «القبلية»، فيؤول معنى التركيب إلى «الشيء الذي هو من شأنه أن يكون قبلياً عن أغياره».⁴⁹

لكن هذا الماقبلي له معنيان عموماً عند الفلاسفة وفلاسفة المنطق.

المعنى الأول: الماقبلي كمعرفة ضرورية مطردة ومتعالية

إن الماقبلي بالمعنى الحديث عند ولادته له معنى كونه متعالياً عن المعرفة الحسية وما تنتجه الحواس. فالمعرفة الماقبلية مع كانط هي: «المعرفة المستقلة عن التجربة، وحتى عن جميع الحواس»⁵⁰ وحكمها أن لها «الضرورة والتعميم الصارم».⁵¹

47. الحرف لغةً هو المسمى نحواً بالكلمة، أو القول المفرد، كزيد.

48. Tyler Burge. Frege on Apriority. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke: CLARENDON PRESS OXFORD. 2000. P. 11.

49. إن هذا التركيب النحوي نسميه بالتركيب الموصولي، وهو تركيب الصلة مع موصولها، على غرار التركيب الإضافي والتركيب المزجي والتركيب الإنشائي ونحوها.

50. كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: ط 1، 2013م، ص: 59.

51. نفسه، ص: 59.

فانطلاقاً من نصي كانت فوق مبدئياً يكون قيام الفهم التقليدي للماقبلي، وهو فهم كانت حقاً، على أساسين:

- الأساس الأول: الماقبلي يقيم في المعرفة الذاتية، فالذات هي التي تؤسس لكل ما هو ذو صلاحية في موضوع المعرفة.

- الأساس الثاني: الماقبلي هو صورة **The Form** الكونية والضرورة المنتمية إلى هذه الموضوعات (الزمان والمكان هو الماقبلي للحساسية **Sensibility**، وبهما يكون للحساسية معنى وتفهم ما حولها). فالماقبلي الكانطي بهذا الاعتبار هو ماقبلي ذاتي، أي أنه تلكم المثالية الكانطية التي تجعل الوجود الماقبلي خاصاً بالذات العارفة. ويشمل كذلك المعرفة المنطقية والرياضية كما أوضح ذلك فريجه **Friedrich Ludwig Gottlob Frege** (عاش 8 نوفمبر 1848م - 26 يوليو 1925م) عندما نص على أن مفهوم الماقبلي قد استمدته من كانت ولاينز.⁵² وعقلانية **Rationalism** فريجه **Frege** ترى أن المعرفة المنطقية والرياضية أساساً ماقبلية. وصرح في كتابه «أسس الأريثميטיكا» **The Foundations of Arithmetics** أن غرض كتابه هو تحقيق أنه من الممكن «أن قوانين الأريثميטיكا هي الأحكام التحليلية ومن ثم الماقبلي».⁵³

المعنى الثاني: الماقبلي متغير بتغير تطور المعرفة ونموها كيفما كان نوع هاته المعرفة

إن الماقبلي بالمعنى المعاصر لم يعد ذاك الضروري المتعالي كما هو شأنه بالمعنى الحديث. فالماقبلي ليس هو الكوني **Universal** والصوري **Formal** والضروري، إذ يرى دوفرين **Dufreene** أن الماقبلي لم يعد يعني ذاك الضروري الاطرادي أو الكوني أو الصوري. بل هو «المعنى المباشر المقبوض في التجربة والمدرّك في الآن»⁵⁴ والكوني هو الذي يفرض علينا هذا المعنى. ف«ضرورة

52. في الاطلاع على الاختلافات المهمة، بين فريجه من جهة وبين كانت ولاينز من جهة أخرى، في الأجزاء الرئيسة لمفهوم الماقبلي، وأن فريجه لم يك قارئاً نهماً لكانت بحيث أحدث -ربما- سوء تأويل له، ينظر:

Tyler Burge. Frege on Apriority. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke. CLARENDON PRESS OXFORD. 2000.

ولرصد نقاشات تاريخية تتناول علاقة فريجه بكانت حول الماقبلي ينظر:

Burge, T. (2000). 'Frege on Apriority', in P. Boghossian and C. Peacocke (eds.), New Essays on the A Priori. Oxford: Oxford University Press. 2000.

53. Frege, G. The Foundations of Arithmetic., J. L. Austin (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 2nd revised edition. 1953. sect. 87.

54. Mikel Dufrenne. The notion of the a priori; translated from the French and with an introduction by Edward S. Casey; preface by Paul Ricoeur. Evanston : North western University Press, 1966. P.59

المقابللي ليست هي الإحساس الضروري».⁵⁵ فحسب بوغوسيان Chris و Poul Boghossian topher Peacocke تكون: «القضية المقابلية هي القضية التي يمكن أن تُعرَف على أنها حقيقة بدون أي تعليل من خصيصة تجربة الذات. هذا الوصف الموجز لما قبل النظرية Pre-theoretical يحتاج إلى بعض التنقيح، لكنه يقبض على جوهر ما قصده الكثير من الفلاسفة بهذا المفهوم».⁵⁶ فتلاحظ معي أنهما صاغا المقابلي في اعتباره قضيةً وعرفاه بذلك. لكن هذا التعريف غير دقيق، لأمر، منها:

- 1- جعل المقابلي قضية، وهذا يجعله مدرجاً تحت البنى النظرية المفكّر فيها مباشرة، علماً أنه متعال عن إصابته كله بسهام التفكير مباشرة، ومتعال عن احتواء التفكير لكل حدوده ومراسيمه.
- 2- تسليط القضية على كل رزم الذهن وجعلها قابلة لاحتواء كل مناحيه، وهذا غير دقيق، لأن:
- 3- القضية المعينة نفسها لا تحوز كل معانيها، حيث لا تعبر القضية عن كل المعنى ولا تعبر عن كل معانيها، فكيف يمكن جعل التعاريف أدق بإدراجها في القضية.

المطلب الثاني: علوم المقابلي

انطلاقاً من معاني المقابلي فوق، تكون مشمولات المقابلي متعددة، حيث إن «المقابللي يتضمن البديهيات Axioms، وقواعد الاستنتاج، ونظريات المنطق The Theorems of Logic، وبديهيات ونظريات الأرتيميطيقا (العد أو الحساب)، وبديهيات ونظريات أجزاء أخرى من الرياضيات وأخرى علوم من التجريد؛ مبادئ حساب الاحتمال The Principles of Probability Calculus، ومبادئ عدم انسجام اللون The Principles of Colours Incompatibility واللزوم وبعض التعريفات وبعض حقائق الفلسفة».⁵⁷

إن المقابلي يتشكل من نطاقات واسعة من المعارف، والتي منها:

55. Ibid. P. 65.

56. Paul Boghossian and Christopher Peacocke. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke. CLARENDON PRESS. OXFORD. 2000 P. 1.

57. Ibid. P. 1.

- علوم التجريد، مثل: Category Theory و Sets Theory،
- بدهيات النظرية التأكيدية The Axioms of Confirmation Theory،
- مبادئ نظرية القرار العقلاني The Principles of Rational Decision Theory،
- المبادئ الأساسية القصوى للضرورة الميتافيزيقية (التي لا يبدو منها أنها تجريبية)،
- نظرية الألوان والتي تعكس المبادئ الماقبلية حول خصائص الألوان، حيث كل شيء لا يجمع لونين معاً لكنه قريب للون أكثر من آخر، كالبرتقالي أقرب إلى الأصفر منه إلى الأزرق.
- طبقة من المبادئ الأخلاقية والتي هي غير مستندة إلى دليل تجريبي، والتي هي في كل كائن وإعٍ على مستوى حسه المشترك بشكل متساو وفطري.
- الكثير من القضايا الحقيقية للفلسفة التي تتضمن مبادئ حول طبيعة المفاهيم الجزئية والموضوعات والأنواع والخصائص والعلاقات.
- كثير من الاقتصاديات التي يبدو أن لديها وضعيةً ماقبلية، فقضيةٌ مثل «اقتصاد يفى بشروط خاصة في نموذج اقتصادي ماً، سوف يستعرض مختلف الخصائص الأخرى بما يوحي أنه اشتقاق ذو منبع ماقبلي»⁵⁸.
- القوانين الأرثميطيقية من الأحكام التحليلية الكانطية.⁵⁹
- المعرفة الرياضية والمنطقية.⁶⁰
- طبقة من المبادئ العاطفية التي تحرك التعطف Emotioning والعوتطف وتجعلها قابلةً للكثافة والتناقض.
- أساسيات الموسيقى وما تحتها من ألحان انسجامية وتناقضية.
- القضايا الجهوية Modals،
- القضايا المفهومية Conceptuals،

58. Peacocke, Christopher. The a priori. In Frank Jackson & Michael Smith (eds.), The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy. Oxford University Press. 2005. P. 745.

59. Frege, G. The Foundations of Arithmetic. sect. Frege, G. The Foundations of Arithmetic., J. L. Austin (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 2nd revised edition.1953 P. 87.

60. Ipid. 87.

- المبادئ الالهيستمية،

- الحدوس Intuitions.⁶¹

وعليه؛ فإن العلوم في أساسها المنطقي الأول والمتمثل في بؤرة الماقبلي واحدة، واحدة من حيث:

أ- مبادؤها، حيث إن الماقبلي أصل منطقي لجميع العلوم.

ب- مظانها، حيث إن الماقبلي وطن لجميع العلوم.

ج- علاقاتها، حيث إن الماقبلي رابط لجميع العلوم ومشبك لها كلها.

من هنا نستخلص الآتي:

1- إن أصل العلوم ليس مادياً أو أنطولوجياً كما هو الشأن عند الأرسطية، بل إن أصلها عقلي ومعيارى. فكل العلوم تعود إلى تحقق عقلي ومنبع ذهني طلق، لا يمكن تحديده، لأنه ليس متلونا بتلون مادته، ولا متغيراً بتغير محسوساته، لكنه ماقبلي ينتمي إلى منطقة العقل.

2- أصل العلوم معنوي، منطقي، معيارى، وليس مادياً.

61. Joshua C. Thurow and Albert Casullo. Introduction. The A Priori in Philosophy. EDITED BY Albert Casullo and Joshua C. Thurow. Oxford: United Kingdom, 2013. P. 3.

المبحث الثاني: الأسس الدينية لوحدة العلوم وحوارها: نظرية قبلية العلم الإلهي الحاتمية نموذجاً لوحدة العلوم الأولى

«كان الله ولا شيء معه ثم تجلى لنفسه في صور الأعيان الثابتة».

ابن عربي

إن العلوم مهما تعددت؛ فإنها تظل واحدة المنشأ والأصل. وهذا الأصل الموحد لمختلف العلوم والجامع لمتنوعها هو مفهوم العلم الإلهي المتمثل في نظرية «الأعيان الثابتة» عند ابن عربي الحاتمي، والمنتمية -أي هذه النظرية- إلى حقل العقائد.

المطلب الأول: دلالة الأعيان الثابتة عند ابن عربي

إن الأعيان في العرف الفلسفي تحيل إلى المحسوسات، إلا أنها مع ابن عربي تعني معنى آخر وهو الماهيات أو الحقائق. ومعنى الثبوت في العرف الفلسفي العام جداً هو الحصول في الأذهان أو في الخارج، لكنه مع ابن عربي هنا في عبارة «الأعيان الثابتة» خاص بأعدام ثابتة لم توجد بعد، وهي التي ستوجد كموجودات بعد أن ينقلها الله الخالق من العدم الثابت إلى الوجود. إن «عبارة عين ثابتة، مركبة من لفظين، يقصد ابن عربي بالعين الحقيقة والذات أو الماهية، ويقصد بالثبوت هنا الوجود العقلي أو الذهني كوجود ماهية الإنسان أو ماهية المثلث في الذهن، في مقابل الوجود الذي يقصد به التحقق خارج الذهن في الزمان والمكان، كوجود أفراد الإنسان وأفراد المثلث في العالم الخارجي. إذ؛ عندما يتكلم ابن عربي على الأعيان الثابتة إنما يقرر وجود عالم معقول توجد فيه حقائق الأشياء أو أعيانها المعقولة. إلى جانب العالم الخارجي المحسوس الذي توجد فيه أشخاص الموجودات. وهذه الأعيان الثابتة في وجودها العقلي المسلوب عنه صفة الوجود الخارجي كثيراً ما يصفها ابن عربي بالمعدومات أو الأمور العدمية».⁶²

إن هذه الأعيان الثابتة هي الأعدام التي ستوجد لتصير موجودات، لكنها حالة كونها أعداماً ثابتةً لما توجد. ومنها توجد الموجودات. إن الأعيان الثابتة معقولات ذات حقائق حاصلة توازي الكائنات الخارجية، فهي في عالمها أعياناً لا تقل في مراتب كينونتها عن الأعيان الخارجية، لذا سماها أعياناً. وهذه الكينونة ليست متصلّة، أي ليست الأعيان الخارجية لها وجود مثله مثل الأعيان الثابتة، وهذا هو مسوغ هذا الإطلاق.

62. الحكيم، سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط: 1، 1981م ص: 831.

المطلب الثاني: صفات الأعيان الثابتة:

إن الأعيان الثابتة ذات صفات، منها:

أولاً: العين الثابتة معلومة الله، فهي تحقيق عياني لما قبلها

إن الأعيان الثابتة معلومات في ذهن الله. فهي أعيان ثابتة في ذاتها، لكنها مظاهر لعلم الله، معلومات للإله تعالى. إنها بهذا شيء له سمة الحصول الذهني الإلهي. قال القيصري في شرح الفصوص لابن عربي: «قد مر في المقدمات أن الأعيان هي الذات الإلهية المتعينة بتعينات متمثلة، فهي من حيث الذات عين الحق، ومن حيث التعيينات هي الظلال».⁶³ إن العين الثابتة هي علم الله بالشيء أزلاً حيث المعلومة أزلية. لكنها في ذاتها ليست أزلية، بل كان الله في لحظة -ما إن صح هذا التعبير الزمني ولا يصح ولن يصح- وحده ثم تجلى لذاته، فكانت الأعيان الثابتة والمعقولات للوجود قبل وجوده. وهذا التجلي هو الفيض الأقدس، حيث الله تجلى بأسمائه في صور الممكنات (الممكنات لها وجود غيبي علمي معقولي لا عيني وجودي، لكنها أعيان، لأنها ماهيات ممكنة، لها حدودها وتمييزها)، ثم فاض بهذه الممكنات فوجدت في الخارج، وهذا هو الفيض المقدس. فالموجود هو صورة الحق الذي فاض به فيضاً حالة كون طبيعة هذا الفيض إمكاناً وممكناً، فلا وجود للموجود بهذه الجهة، إذ الوجود للذي فاض فحسب. وإذا نظر الموجود إلى نفسه باعتبار أن الله فاض به وجوداً بعد أن فاض به إمكاناً؛ فهنا ينال شيئاً من الوجود، إلا أنه يظل نعمته من الله الذي هو الذي فاض عليه وجاد بالوجود، فالوجود من الجود، والموجود من المَجُود.

إن هذه الأعيان الثابتة أزلية من حيث هي معلومات الله، ونسبتها إلى علمه، لكنها ليست أزلية من حيث ذاتها وما تتحرك إليه من وجود. وكونها علماً لله قبل وجودها وبعد أن توجد، لم يزد في علم الله شيئاً، يقول ابن عربي: «فالممكنات على ما قررناه أعيان ثابتة من تجلي الحق، معدومة من تجلي العدم، ومن هذه الحضرة علم الحق نفسه، فعلم العالم وعلمه له بنفسه أزلاً، فإن التجلي أزلاً وتعلق علمه بالعالم أزلاً على ما يكون العالم عليه أبداً مما ليس حاله الوجود لا يزيد الحق علماً».⁶⁴

وهكذا، تكون الأعيان الثابتة قديمة أزلية وغير أزلية، وكونها أزلية لا يعني أنها كالمادة الأولى وما انبثق عنها من ممكنات أو ماهيات عدمية؛ بل هي معقولات لله أي معلومات له، وظهورها في

63. قيصري رومي، محمد داود. شرح فصوص الحكم لابن عربي. تحقيق: سيد جلال آشتياني. شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران،

ط1، 1375م، ص: 695.

64. ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، بدار الكتب العلمية، بيروت، 5/ 70.

العقل الإلهي اقتضى أن وجود الموجودات هو انعكاس لهذه التعقلات والمعلومات. لذا، فالوجود واحد، لأنه من تعقلات واحدة، فالعالم قديم أي العلم قديم، لأن العالم اشتق من العلم حسب نظرية ابن عربي، فالعالم من العالم، ومع غيره من الأرسطيين اشتق العلم من العالم، فالعالم من العالم. فالعالم حسب ابن عربي قديم في عقل الإله. إذ الأعيان الثابتة "أزلية الثبوت، وإلا لزم الجهل"،⁶⁵ تعالى الله عن ذلك.

إن طبيعة هذه المعقولات هي كونها صور في الذات الإلهية. فالأشياء الخارجية متعددة -كظلال على الأقل-، وتعكس التعدد في العلم الإلهي كصور هنالك. وهذا التعدد هو الذي عبر عنه الوحي «بالأسماء الحسنى»، فالأسماء الحسنى تنعكس تعيناً في الممكنات والمعدومات، وتتحقق فيها الأعيان الثابتة. يقول ابن عربي: «لما شاء الحق سبحانه من حيث أسمائه الحسنى التي لا يبلغها الإحصاء أن يرى أعيانها وإن شئت قلت أن يرى عينه في كون جامع يحصر الأمر كله، لكونه متصفاً بالوجود، و يظهر به سره إليه»،⁶⁶ فهناك حركة الممكنات من العلم إلى العين، ومن الذهن الإلهي إلى العين الخارجي. يقول ابن عربي: «حقيقة العلم واحدة، وحقيقة الحياة واحدة، ونسبتها إلى العالم والحي نسبة واحدة، ونقول في علم الحق: إنه قديم، وفي علم الإنسان: إنه محدث فانظر ما أحدثته الإضافة من الحكم في هذه الحقيقة المعقولة. وانظر إلى هذا الارتباط بين المعقولات والموجودات العينية».⁶⁷ ومن هنا، يكمل ابن عربي تفصيل كلامه لكن في محل آخر: «وهنا حارت الأبواب، هل الموصوف بالوجود المدركة بهذه الإدراكات الحسية، العين الثابتة انتقلت من حال عدم إلى حال الوجود، أو حكمها تعلق تعلقاً ظاهرياً بعين الوجود الحق تعلق صور المرئي في المرأة، وهي في حال عدمها كما هي ثابتة منعوتة بتلك الصفة، فتدرك أعيان الممكنات بعضها بعضاً في مرآة وجود الحق والأعيان الثابتة على ترتيبها الواقع عندنا في الإدراك هي على ما عليه من عدم؟ أو يكون الحق الوجودي ظاهراً في تلك الأعيان، وهي له مظاهر، فيدرك بعضها بعضاً عند ظهور الحق فيها فيقال قد استفادت الوجود، وليس إلا ظهور الحق فيها، وهو أقرب إلى ما هو الأمر عليه من وجه؛ والآخر أقرب من وجه آخر، وهو أن يكون الحق محل ظهور أحكام الممكنات، غير أنها في الحكمين معدومة العين ثابتة في حضرة الثبوت... وليس هذا الحكم إلا لأهل هذا الطريق. وأما غيرهم فإنهم على قسمين؛ طائفة تقول لا عين للممكن في حال عدم، وإنما تكون

65. المذاري، اللعة في تحقيق الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تعليق: زاهد الكوثري، دار البصائر- القاهرة. ط 1 2008م، ص:

34.

66. القاشاني، عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم لابن عربي، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2016م، ص: 48.

67. القاشاني، شرح فصوص الحكم لابن عربي، ص: 52.

له عين إذا أوجده الحق وهم الأشاعرة ومن قال بقولهم. وطائفة تقول إن لها (الممكنات) أعياناً ثبوتية هي التي توجد بعد أن لم تكن، وما لا يمكن وجوده كالمحال فلا عين ثابتة له، ولها أحكام ثبوتية أيضاً يظهر كل واحد منها في الوجود على حد ما قلناه من أن تكون مظهراً، أو يكون له الحكم في عين الوجود الحق. فهذه تعطيه حضرة الخلق والأمر، ألا له الخلق والأمر من قبل ومن بعد».⁶⁸

إن كلام ابن عربي يتأول وفق الآتي:

1 - العلوم واحدة، إذ يقدم لنا ابن عربي بنظريته في الأعيان الثابتة نظرية وحدة العلوم، حيث كل العلوم واحدة في عقل الإله، وعنها تولدت وجوداتها، فأصل الأنطولوجيا هو القيمة، على عكس:

أ- الفلاسفة الماديين والأرسطيين عموماً ممن جعلوا المادة الأولى أنطولوجيا وجود حقيقية، ولم يضيفوا عليها أي قيمة تهم العلوم، بل جعلوا العلوم والقيم تشتق من الأنطولوجيا كما سنرى، حيث لدينا هذا الترتيب الصارم: الوجود ثم الذهن المطابق له. فالمادة الأولى تولد الوجودات بالفعل أنطولوجياً، ومنها نشق القوانين والقيم والمعارف.

لكن هنالك تشابهاً من جهة أخرى بين الأرسطية ونظرية ابن عربي من حيث كون الأعيان الثابتة قبيل تحولها للوجودات تشبه تلك الأعدام الأرسطية التي سماها وجودات بالقوة.

ب- بارمينيدس الذي وحد بين الفكر والوجود، حيث الفكر والعالم شيء واحد، لأن الوجود ملاء كله وملاء العقل نفسه، لما لزم من هذا الملاء أن يملأ كل وجود حتى العقل، فطابق العقل الوجود، والعكس. وانتقلت هذه المطابقة بين الوجود والعقل من العقل الإلهي إلى العقل البشري، واشتدت مع الأرسطيين، فادعوا إحاطة العقل الإنساني بالوجود إمكاناً كما سنرى.

لكن هنالك تشابهاً بين المطابقة البرمينيدية وبين نظرية ابن عربي، حيث المحرك الأول أو الله يعلم الجزئيات وهي أزلية في علمه. فهناك مطابقة بين الذهني والوجودي، ذهن الإله بالأخص.

إن ابن عربي يجعل الفكر ثم الوجود حيث الأنطولوجيا اشتقت من القيم قبله. وعليه:

68. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 4، ص: 269-270.

2 - فالوجود من الوجوب، والموجود من المعلوم. فمن العلم كان الوجود. ومما يؤكد أن العالم أصله معلومات مع ابن عربي أنه يجعل الشيء إذا لم يتم رؤيته؛ فلا وجود له، يقول: «وخذ أنت في الآتات الباقية آثار التجلي الذاتي فاعلم إن النور المنبسط على الأرض الذي هو من شعاع الشمس الساري في الهواء ليس له حقيقة وجودية إلا بنور البصر المدرك لذلك فإذا اجتمعت العينان عين الشمس وعين البصر استنارت المبصرات وقيل قد انبسط الشمس عليها ولذلك يزول ذلك الإشراق بوجود السحاب الحائل لأن العين فارقت هذه العين الأخرى بوجود السحاب وهي مسألة في غاية الغموض لأنني أقول لو أن الشمس في جو السماء وما في العالم عين تبصر من حيوان ما كان لها شعاع منبسط في الأرض أصلاً فإن نور كل مخلوق مقصور على ذاته لا يستتير به غيره فوجود أبصارنا ووجود الشمس معا أظهر النور المنبسط ألا ترى الألوان تنقلب في الجسم الواحد المتلون بالخضرة مثلاً أو الحمرة إذا اختلفت منك كصفات النظر إليه من الاستقامات والانحرافات كيف يعطيك ألوانا مختلفة محسوسة تدركها ببصرك لا وجود لها في الجسم المنظور إليه في الشمس ولا تقدر تنكر ذلك ولا سيما إذا كان الجسم المنظور إليه في الشمس فقد أدركت ما لا وجود له حقيقة بل نسبة كذلك النور المنبسط على الأرض وتقلب الحباء في لون ما تكون عليه من الأجسام على التدرج شيئاً بعد شيء ما هي مثل المرأة تقبل الصورة بسرعة ولا هي جسم صقيل وإدراك تقلبها في الألوان محسوس مع علمك بأن تلك الألوان لا وجود لها في ذلك الجسم الذي أنت ناظر إليه ولا في أعيانها في علمك كذلك العالم مدرك لله في حال عدمه فهو معدوم العين مدرك لله يراه فيوجده لنفوذ الاقتدار الإلهي فيه ففيض الوجود العيني إنما وقع على تلك المراتب لله في حال عدمها فمن نظر إلى وجود تعلق رؤية العالم في حال عدمه وإنها رؤية حقيقية لا شك فيها وهو المسمى بالعالم ولا يتصف الحق بأنه لم يكن يراه ثم رآه بل لم يزل يراه فمن قال بالقدم فمن هنا قال ومن نظر إلى وجود العالم في عينه لنفسه ولم يكن له هذه الحالة في حال رؤية الحق إياه قال بحدوثه ومن هنا تعلم أن علة رؤية الرائي الأشياء ليس هو لكونها موجودة كما ذهب إليه من ذهب من الأشاعرة وإنما وجه الحق في ذلك إنما هو استعداد المرئي لأن يرى سواء كان موجوداً أو معدوماً فإن الرؤية تتعلق به وأما غير الأشاعرة من المعتزلة فإنها اشترطت في الرؤية البصرية أموراً زائدة على هذا تابعة للوجود ولهذا صرفت الرؤية إلى العلم خاصة».⁶⁹

69. ابن عربي، الفتوحات المكية، ج: 26، ص: 666-667.

3- إن هذا التعليل للخلق للعالم يؤكد أن هنالك تصوراً مختلفاً للخلق ونشأة العالم، وفيه حل آخر «لإشكال قدم العالم وحدوثه»، يختلف عن حل المتكلمين له. كما يختلف تصور ابن عربي لنشأة العالم عن المتكلمين الذين جعلوا العالم له وجود حقيقي تحقيقي. بينما ابن عربي يجعل العالم لا وجود له إلا عند إدراكه، فالعالم معلوم لله وانعكس ليكون على العالم، وهو باق، لأن الله يعلمه، فبقاؤه مرتتهن بعلم الله إياه.⁷⁰

ثانياً: العين الثابتة أساس الموجودات أو علاقة الأعيان الثابتة بالموجودات بعدها

إن الأعيان الخارجية والأعيان الثابتة هي واحدة في ماهيتها، لكنها تختلف في درجة الحركة، فالأعيان هي بعدية أي في الوجود، والأعيان الثابتة هي قبل أن توجد. لكن، هذه الأعيان الثابتة لها مظاهر متعددة ونسب متنوعة تتجلى فيها، إذ بما أن الأعيان الثابتة ليست إلا أحد مظاهر تجلي معلومات الله فحسب وأحد نسبها وليست كلها؛ فلزم أن الوجود أو الخارج ليس إلا أحد مظاهر تجلي الأعيان الثابتة وأحد نسبها فحسب. قال الهندي: «الأعيان الثابتة ما شمت رائحة الوجود، وإنما الظاهر أحكامها (أي أحكام تلك الأعيان الثابتة، أي ما يتميز به بعضها عن بعض، وهي تعييناتها في أنفسها فرع عن أصل تعييناتها في الوجود الحق. فإن الوجود الحق قد عينها له فيه، فتعينت هي في أنفسها، فسمي ذلك التعين الذي في أنفسها حكماً لها وهو الظاهر بسبب ظهور الوجود المعين لها فيه أولاً) وآثارها (... والمراد ما هو المتأثر في المظاهر عن تلك الأعيان المذكورة من الخواص والأفعال والأقوال والأحوال واللوازم لها من الأمكنة والأزمنة وغير ذلك).⁷¹

إذاً، لدينا ثبوتان؛ الوجودي والعلمي:

أو بعبارة أخرى، إن الثبوت ثبوتان:

أ- الثبوت الوجودي، والذي منه الوجود الخارجي،

70. إن الوجود علم، سبقه علم. وهذا يوافق نظرية Wheeler القائلة بـ: (it from bit)، حيث كل موجود هو من وحدة المعلومة الفردية، مثلما أن الوجود من وحدة المادة التي هي الذرة. والخُزْم هي وحدة الإشعاعات، وتسمى بنظرية كل شيء theory of everything مع الفيزياء النظرية. يقول ويلز: «على سؤال «كيف تحدث الكوانتم؟ نجيب، لأن الذي نسميه الوجود هو كيان معلومي نظري. لكن كيف يحدث الوجود؟ إنه وحدة معلومات Bits، نعم، والفيزياء كمعلومات، نعم، لكن أي معلومات؟ كيف تنشأ رؤية العالم الواحد من أنشطة جمع المعلومات من لدن طائفة من المشاركين المراقبين observer-participants؟».

Wheeler, John Archibald. INFORMATION, PHYSICS, QUANTUM: THE SEARCH FOR LINKS. Reproduced from Proc. 3rd Int. Symp. Tokyo: Foundations of Quantum Mechanics, 1989. pp.354-368.

71. النابلسي، عبد الغني، القول المتين في بيان توحيد العارفين، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 46-47. -الأقواس للؤلّف الشارح النابلسي-.

ب- الثبوت العلمي.

إن هذا يكشف علاقة الذهني بالخارجي. ففي وحدة الوجودي بالذهني، فاضل ابن عربي بين المقامين بتفرقة لطيفة. قال ابن عربي في الفصوص في الفرق بين الثبوت العلمي (وجود ذهني في المرء أو ثبوت أزل في علم الله) والثبوت الوجودي: «وكذلك أعيان الممكنات ليسا نيرةً لأنها معدومة، وإن اتصفت بالثبوت، لكن لم تتصف بالوجود»، وشرح القيصري (ت: 751هـ / 1350م) ذلك قائلاً: «الثبوت فإنها (الأعيان) حال كونها ثابتة في الغيب العلمي... والثبوت العلمي وإن كان نوعاً من الوجود لكن ليس له الظهور التام كما للوجود العيني (الخارجي). واعتبر من نفسك فإن المعاني التي هي حاصلة في روحك المجردة ثابتة فيها ولا يشعر بها مفصلة ولا يتميز بعضها عن بعض، حتى تحصل في القلب فيتفصل ويكتسي كل منها صورة قريبة من الصور الخيالية فتشعر بها حينئذ، ويتميز بعضها عن بعض. فإذا حصلت في الخيال واكتست الصور الخيالية صارت مشاهدة كما نشاهد المحسوس. ثم إذا أخرجتها في الخارج حصل له الظهور التام، فأدركها غيرك وشاهدها. فللأعيان مراتب في الغيب العلمي، كما لها مراتب في الخارج. فإذا علمت ما أشرت إليه علمت الفرق بين الثبوت العلمي والوجود الخارجي».⁷²

المطلب الثالث: العين الثابتة مطاعة أو إطاعة الوجود للعين الثابتة

هكذا، لدينا موجودات، ولدينا قبلها معدومات، وقبلها معقولات في ذهن الله. والمعدومات عالم اللاتناهي، لأنها انعكاس للتعقل الإلهي اللاتناهي، بينما الوجود هو كمشة منه فحسب أي متناهٍ، فالخيال المطلق أو الخيال الأكبر هو عالم المعدومات الذي ينبع عن المعقولات. تمثل المعلومات علم الله، وتمثل المعدومات الأعيان الثابتة، وتمثل الموجودات عالمنا هذا. والانتقال من عدم إلى الوجود أو العين الثابتة إلى الموجودة يسمى تعيناً.⁷³ لكن، كله له إطاعة معتبرة لله تعالى. فالأعيان الثابتة ملائمة للأميرين التكويني والشرعي، توافق خلقها الذي خلقها الله عليه، وتوافق أمر الله تعالى الشرعي فيها. بينما الوجودات تلتزم بالأمر التكويني ضرورةً والأمر الشرعي إمكاناً. وعليه؛ فالموجود عندما يفعل؛ إنما يفعل على أساس عينه الثابتة في الأزل، فهو مطيع لما يسميه ابن عربي بالأمر التكويني، إذ الله جعله كذلك في الإمكان القديم. بينما فعله الذي يطيع فيه الشرع يكون

72. القيصري، شرح فصوص الحكم لابن عربي ص: 694-695.

73. إن صدر الدين القونوي متوسع بشكل مثير في هذا المصطلح: «التعين».

فيه مطيعاً للأمر التكليفي، ففرعون مؤمن من حيث الأمر التكويني، لأنه لم يخرج عما كان وكيّن (فعل 'كان' وهو مبني للمجهول) له في الأعيان الثابتة، لكنه مارق وفق مقاسات الأمر التكليفي.⁷⁴

ومن هنا؛ نستخلص الآتي:

1- إن كل العلوم مهما تعددت في طبيعتها، ومهما تنوعت مصادرها من المحسوسات والمعقولات؛ تعود في الأساس إلى أعيان ثابتة قبلية، والتي بدورها هي معلومة لله. فكل العلوم في أصلها كانت معلومات لله. ثم ثبتها الله في أعيان معدومة، لكنها ثابتة ومتحققة. ثم خلق الله لهذه الأعيان الثابتة وجوداً صار به موجودةً. وهكذا تنوعت العلوم في العلوم بعدما كانت واحدة في الأعدام الشئئية الثابتة، وقبلها صارت واحدة في علم الله تعالى. وهذا يندرج طبعاً طي علم 'فلسفة ذهن الإله' والمنعكس على 'فلسفة ذهن الوجود' الذي هو متعين في بعضه في 'فلسفة ذهن الإنسان'، وتكون هذه العلوم كلها مندرجة طي «فلسفة الذهن»، سواء أكان ذهن الإله أو ذهن الوجود أو ذهن الإنسان أو ذهن العيني.

2- إذا كان أصل العلوم هو علم الله تعالى؛ فإن هذا يعني أن مبدأها إلهي ديني، وليس أنطولوجياً مادياً كما هو الشأن عند أرسطو بجعله المادة الأولى The Prime Matter هي أصل العالم والعلم.

3- عندما يكون علم الله تعالى هو أصل العلم؛ فهذا يعني بالضرورة أن أصل العلوم معياري، معرفي، معنوي، لا مادي كما هو عند أرسطو.

74. إن ابن تيمية قد توسع في التفرقة بين الأمر الكوني والأمر الشرعي، مع تحسينات مضافة بملء هذين المفهومين بالمضامين المناسبة لنموذج السلفي الفكري. بينما ملأهما ابن عربي بما يناسب نظريته في العين الثابتة والعين الخارجة.

الفصل الثالث

حوار العلوم براديجمياً: نحو خريطة وحدة العلوم موضوعياً

بعدما تم قبلُ في الفصول السابقة تقريرُ وحدة أسس العلوم ذاتياً ومنطقياً ودينياً؛ فإن غرس هذه الوحدة في موضوعات العلوم ومضامينها ومناهجها هو ما نروم الآن تحقيقه.

المبحث الأول: علاقات العلم بنفسه ونسبه بالعلوم الأخرى

المطلب الأول: علاقات العلم الواحد بنفسه

إن العلم الواحد قبل أن يدخل في علاقة مع العلم الآخر والمعارف الغيرية لابد أن يحدد مدى علاقاته بماهيته، وشأن الوشائج التي تربطه بذاته. من هنا؛ فإن العلم أي علم مكون من موضوعات، تلفها قواعد وتضبطها ضوابط، وتسيجها مناهج أو منهج. وهذه الموضوعات تتفكك إلى مسائل. فداخل العلم، حيث توجد مسائله، هناك «ذاتيات» -بالمعنى المنطقي لمفهوم «الذاتيات»- يتكون منها. وبدون هذه «الذاتيات» لا يكون علماً أصلاً، فبهذا تتقوم ماهيته، وبها تكون حقيقته وتنشأ هويته. يقول العلامة البخاري: «المقدمة الثالثة: في بيان حيثية الموضوع، حيث يقال موضوع هذا العلم ذلك الشيء من حيث إنه كذا، ولفظ حيث ظرف وضع للمكان، وإشعار لجهة الشيء، وبهذا المعنى يستعمل في بيان الموضوع. وحيثية الشيء هي ما دخل عليه من حيث هو، وهي قد تكون جزءاً من الموضوع، كما في الإلهي (يقصد علم الكلام) الذي موضوعه الموجود من حيث إنه موجود، أي من جهة أن له الوجود لا من جهة آخر زائد عليه، فالحيثية ههنا هو الوجود الذي هو جزء من الموجود. والغرض من جعل الجزء حيثية الموضوع هو التنبيه على أن البحث في العلم إنما هو عن الأعراض التي تلحق الموضوع من جهة هذا الجزء كما في الإلهي، فإن البحث فيه إنما هو عن الأعراض التي تلحق الموجود من جهة جزئه الذي هو الوجود، وباعتباره لا من جهة أمر زائد على الوجود، ككونه جوهرًا أو عرضًا، واجبًا أو ممكنًا، قديمًا أو حادثًا. وقد تكون أعراضاً ذاتية للموضوع، مبحثاً عنها في العلم، كما في الفقه، مثلاً، فإن موضوعه فعل المكلف من حيث الأحكام الشرع، أي من جهتها، فالحيثية ههنا الأحكام الشرعية التي هي الأعراض الذاتية لفعل المكلف، المبحث عنها في الفقه. فالغرض من جعلها -الأعراض الذاتية- حيثية الموضوع بيان أن البحث في العلم إنما هو عن هذه الأعراض الذاتية للموضوع لا عن غيرها من أعراضه الذاتية، كما في الفقه، فإن البحث فيه إنما هو عن الأعراض الذاتية لفعل المكلف باعتبار تلك الحيثية التي هي الأحكام الشرعية لا غيرها من الأعراض الذاتية لفعل المكلف. فالحيثية في الأول جزء الموضوع وع للحقوق الأعراض الذاتية به، وفي الثاني أعراض ذاتية لاحقة به، وعلى الوجهين لا يكون قيداً للموضوع، لأن قيد الشيء أمر زائد عليه، وسبب للحقوق أمر به، فالزيادة جزء مفهوم القيد، والسببية إما جزؤه أو لازمه، فإذا انتفى أحدهما انتفى القيد ضرورة انتفاء الشيء بانتفاء جزئه أو لازمه. ولا خفاء في انتفاء الزيادة فيما

إذا كانت الحثية جزءاً من الموضوع؛ لامتناع كون جزء الشيء زائداً عليه، وفي انتفاء السببية فيما إذا كانت أعراضاً ذاتية للموضوع؛ لامتناع كون الشيء سبباً للحق نفسه بالموضوع؛ لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه ضرورة أن ما يلحق له الشيء بالشيء لا بد وأن يتقدم على اللاحق من جعل الحثية قيدا في الصورتين».⁷⁵

بهذا، مع دراسة علاقات العلم بنفسه أو علاقته المعرفية بذاته، بعناية، يتم التمكن من:

1- قضايا العلم،

2- مجمل إشكالات العلم الكبرى والمتوسطة،

3- المقولات المؤسسة للعلم ومسائله،

4- صيرورات العلم ومراكز تطورات وأهم تحقيقاته The Periodizations وبراديجماته Par-adigms،

5- أهم مظان العلم ومصادره وأعلامه ورواده ومدوناته،

6- الوعي بسياق العلم التاريخي والمعرفي.

ونسَمي هذه المعرفة هنا بالمعرفة العمودية، أي معرفة الطالب معرفة تخصصية للعلم الواحد.

المطلب الثاني: نَسَب العلوم ببعضها منطقياً

إن نَسَب العلوم ببعضها منطقياً ذات نسب. ونعبر بالنسب هنا لا بالعلاقات، لأن هنالك نسبة تخالف مفهوم «العلاقة» وهي نسبة التغير. إذ «العلاقات» لا تطال نسبة التغير. ومن النَسَب المنطقية هي نسبة «التباين» التي لا تندرج ضمن شبكة العلاقات وموادها.

وعليه؛ فالعلم في نسب مواد العلوم الأخرى، على ثلاثة أقسام:

1- التداخل، وهو أن يتداخل العلم بموضوع علم آخر، وفيه:

أ- التدرج، وذلك كأن يدرس «أعراضاً خاصة» للعلم الآخر، فيكون بينهما «العموم والخصوص الوجيه».

75. محمد بن محمد المعروف بالشيخ البخاري. شمس الدين، رسالة في مباحث الموضوع، تحقيق ودراسة: د. عبد الرحمن بن مستور سعيد المالكي، المملكة العربية السعودية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الرابع والستون، 2023-2024م، ص: 713-715. ما بين القوسين من عندي للتوضيح.

ب- الاندراج، أي اندراج موضوع ما من العلم طبي موضوع علم أعلى منه. فبينهما «عموم وخصوص مطلق».

2- التناسب، وهو وحدة العلمين ووحدة موضوعهما، لكنها وحدة:

أ- متعددة بالاعتبار،

ب- أو متعددة بالذات،

لكن هذين العلمين واحد:

أ- من حيث دخولهما طبي جنس واحد.

ب- أو يشتركان في نقطة البحث.⁷⁶

3- التباين، حيث تكون النسبة بين العلم وغيره من العلوم هو التباين بينهما، وهذا التباين قد يكون:

أ- تغايرياً، حيث العلم يغير علماً آخر، فلا توجد بينهما علاقة:

أ-أ- لا الشرطية ولا التشارط.

أ-ب- لا اللزومية ولا التلازم.

أ-ج- لا العلية ولا التعال.

أ-د- لا السببية ولا التسبب.

أ-ه- لا الهوية ولا التماهي، حيث ليس العلم جزءاً من آخر، ولا بينهما تماهٍ تامٌ.

أو قد يكون هذا التباين بينهما:

ب- تقابلياً، حيث تكون النسب بينهما، تكون إما على شكل:

ب-أ- تضاد، أو:

ب-ب- تناقض.

76. انظر: ابن أمير الحاج. التقرير والتحرير على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحَي الحنفية والشافعية. وبهامشه: شرح جمال الدين الإسوي المسمى «نهاية السؤل» في شرح «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للقاضي البيضاوي. بولاق- مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1316هـ، 138/1.

إن درك العالم لعلاقات كل علم بغيره من العلوم مهمة جداً، حتى لا يظل حبيس نفسه ومسجون ذاته، ومنحصرًا على المحلي اللا-كوني، وقاصراً على موضوعات بعينها دون تعديها إلى العقل الإنساني، ودون الانفتاح على الفكر البشري نحو أفق «الكونية».

وأهم ما يهرع الباحث لبناء ذاته عليه وتَمَهِيره فيه هو فتح العلم على الفكر الإنساني وإيجاد نسب بينهما أيًا كانت هاتاه النسب، كما بينها فوق.

ونسمي هذه المعرفة هنا بالمعرفة الأفقية، أي معرفة العلم في علاقاته بالعلوم الأخرى ودرك آفاقه الممكنة له طي العلوم المتعددة. والوعي باشتباكات العلم بالعلوم الأخرى يزيد من استيعاب الباحث له ويعمقه أكثر.

المبحث الثاني: حوار العلوم براديغمياً وشروطها

المطلب الأول: 1 - في علاقة العلوم الحقبة بالعلوم الإنسانية

إن تطور أي معرفة كيفما كانت مبني على الذي يشترط فعالية إنتاجاتها. والذي يشترط ذلك في العلوم الإنسانية هو العلوم الحقبة. يقول باعكريم: «إذا نظرنا إلى النقلات المفهومية التي عرفها تاريخ الفلسفة، فإننا لا نجد لها تفسيراً مقنعاً دون العودة إلى العلوم التي شرطتها واقرنت بها، فقد تعلمنا منذ إيمانويل كانط أن القضايا الميتافيزيقية لا تقع تحت طائلة التناقض المنطقي، ولا تخضع للتكذيب التجريبي، والنتيجة هي أن كل ميتافيزيقا تستند إلى علم معين، تقوم بقيامه وتسقط بسقوطه، فوراء كل ميتافيزيقا عظيمة علم قوي. والأمراض ذاته يسري على علاقة العلم بالفلسفة، إذ تفرز الفلسفة كذلك إشكالات ذات طبيعة علمية، وبذلك تدفع بعجلة العلم إلى الأمام، فوراء كل نظرية علمية قوية فلسفة عظيمة».⁷⁷ فالمعرفة التي تريد توثيق حالات إنتاجاتها الفكرية، لابد أن تتموضع في وسطها التحقيقي الذي يضمن كيفية كتابة تاريخ صحيح لها أو تاريخاً صحيحاً لأفكارها، حيث يتم وضع تحقيقات تاريخية لتاريخ أفكارها وإنتاجاتها، والشروط التي شرّطت كل ذلك.

وهذا الأمر نفسه مشروط في تطور النظريات التي هي أقل مستوى من العلم كيفاً، ومشروط كذلك في القضايا التي هي أقل مستوى من العلم كمّاً وكيفاً. فكثير من النظريات لابد أن ترجع إلى وسطها التاريخي، وتنتظر في أي الاكتشافات العلمية في زمنها أو قبله من التي تأثرت بها.

إن هذا الرجوع لحقب العلم التاريخية ومشروطاتها هو الوعي ببراديغم العلم الذي هو شرط الإنتاج الأول في كل معرفة.

المطلب الثاني: 2 - البراديغم المتعالي للعلوم الإنسانية وغيرها شرطاً ابستمولوجياً لإنتاجها؛ الاقتضاءات والشروط

إن البراديغم المتعالي للعلوم الإنسانية والاجتماعية هو العلوم الحقبة. فهو الشرط الابستمولوجي لبراديغم العلوم الإنسانية. والبحث الواعي في العلوم الإنسانية يقتضي الوعي بشروط إنتاجها الابستمولوجية. ويمكن توصيف هاته الشروط في الآتي:

77. باعكريم، عبد المجيد، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ضمن: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي. مجموعة من الأساتذة. مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية. سلسلة الأبحاث والدراسات. قطر، ط1، 2020م، ص: 63.

علاقة العلوم الإنسانية والاجتماعية بالعلوم الحقة؛ أي اشتباك واقتضاء حاصلين

أ- لنقرر:

أ-أ- أولاً أن الفلسفة كانت في عهد الإغريق هي أم العلوم جميعها، فطبها اندرجت العلوم بمختلف تنوعاتها، من رياضيات وفيزيكا وطب وعلم مساحة ومنطق وميتافيزيكا وأخلاق ونحو ذلك. فهي جامعة للعلوم آنذاك.

أ-ب- ثانياً أن الفلسفة بدأت تنفصل عنها العلوم التي سميت بالعلوم الحقة أو الصلبة بعد الثورة الكوبرنيكية. وظلت الفلسفة محيطة بالعلوم الإنسانية وحدها. فانتقلنا من الفلسفة كعلم شامل، إلى الفلسفة كقسيم للعلوم الحقة، والمندرجة جميعها تحت مفهوم المعرفة.

أ-ج- بدأت الفلسفة تنفصل عن العلوم الإنسانية بعد ثورة فيلهم دلتاي التي قسم فيها المعرفة إلى علوم طبيعية، وعلوم روحية حسب تعبير دلتاي *Dilthey*، أي إنسانية. وطى هاته العلوم الروحية التي هي العلوم الإنسانية بدأت تستقل بعض العلوم بنفسها عن الفلسفة. وهكذا رويداً رويداً صارت الفلسفة تخصصاً كسائر التخصصات، وقسيمة للعلوم الصلبة. بيد أنها ستعود إلى كل العلوم الحقة والمعارف الإنسانية بوجهيها:

- **النقدي**؛ حيث إنها بدأت تختبر أصول العلم ومبادئ الفن وتراجع وتنبق عن أولى تشكلاته ومسوغات صياغاته وتفسيرات مسأله.

- **والإضافي**؛ حيث إنها أضيفت إلى العلم كشيء ثان عليه. كأنها عرض غير ذاتي عليه، أو خاصة فيه بتعبير منطقي.

وهاتان العودتان النقدية والإضافية تمثلتا في تخصصات «فلسفة المنطق» و «فلسفة العلم» و «فلسفة الأخلاق» وغير ذلك. لكن هاتين العودتين يمكن وصفهما بكونهما:

- **عودة ظاهرة**، أو **عودة فصيحة**، حيث أعلنت عن نفسها صراحة في غرة العلم، فقيل «فلسفة العلم» و «فلسفة الجماليات»، ونحو ذلك.

- **عودة تابعة**، حيث صارت تابعة للعلم، ولم تعد هي المتبوعة والعلم تابع لها كما كانت في تاريخها.

لكن هذه المسلمة، وهي تبعية العلوم والمعارف للفلسفة تاريخياً، لدرجة وصفها بكونها «أم العلوم» ليست مسلمةً بريئةً تماماً، إذ إن الفلسفة طالما كانت لزيمة العلم أبداً، لزيمةً بالتبع وهو المتبوع، وليس العكس. وعليه؛ فالفلسفة والعلوم لا يمكن فصلهما أبداً إلى يومنا هذا. لم يفصلا منذ الإغريق ولا مع أرسطو الذي بنى نسقه دمجاً بين الفلسفة والعلوم.

ب- سبب ظهور الفلسفة في القرن السابع قبل الميلاد هو الاكتشافات العلمية الرياضية، ومن ثم ترجمت هذه الاكتشافات في الفلسفة، فأحدثت ثورة هي ثورة الفلسفة أو مفهوم الفلسفة. فالعلوم الإنسانية بعضها مرتبط أساساً بالعلم، وظهور الفلسفة أساساً مشروط بالعلم الرياضي حصراً. أعني أنه حصلت ثورة كوبرنيكية بمعنى كانطي، حيث البلورة الرياضية مع طاليس أعطت هذه الدفعة الفلسفية والترجمة الروحية، فكانت ثورة كوبرنيكية.

ج- العالم أرسطياً كان هو أصل العلم، فالعلم مشتق من العالم اشتقاقاً مادياً ومعرفياً. وقد بنى براديغماً تشكل من خماسية مغلقة، والتي هي: الأنطولوجيا، والميتافيزيقا، والفيزيقا، والكوسموس. والعقل في تصويره للعالم الرباعي يولد ابستمولوجيا والتي يشتق منها المنطق، والدين، والأخلاق، والجماليات، والمعايير، واللغة. إذاً؛ فالعالم الأرسطي:

ج-أ- مكون من هذه الخماسية البارديغمية.

ج-ب- ذو تراتبية، إذ إنه مما يتشكل منه ويقوم به هو الكوسموس الذي بناه أرسطو. وهذا الكوسموس تراتبي، يبتدئ بالمادة الأولى فالجواهر العليا والأجرام والأفلاك... إلى عناصر ما تحت القمرية، وهكذا.

وكل هذا كان مسوغاً كافياً؛

ج-أ-أ- لجعل العلم والمعارف ذات تراتبية، متدرجة البنية، ومتراتبة البناء. وهذا التدرج والتراتب في المعارف ولد تخصصات وعلوم مختلفة متدرجة في الأهمية والمكانة والفعالية. فكانت الأديان أقل شأنًا من الميتافيزيقا والأنطولوجيا، لأنهما فوقها وأصلان لها، ومعدنا اشتقاقها. ومن هنا؛ لا يمكن أن يتحكم الدين في المادة، أو يفرض الدين سلطةً ما على العالم. وكان هذا هو أساس العلمانية Secularism الفلسفية التي ستظهر متأخرةً فيما بعد بأوروبا.

ج-أ-ب- لجعل العلم من العالم، وتبعية المعنى للمبنى، واصطفاف المعنوي وراء المادي، واشتقاق الروحي من الجسمي، وفرعية القيمي للأنطولوجي، فكان العالم (بكسر اللام) مشتقاً من العالم (بفتح اللام).

ج-أ-ج- لجعل براديغم أرسطو هو براديغم العلم إلى حين الثورة الكوبرنيكية. ويمكن تسمية براديغم أرسطو ببراديغم الجوهر.⁷⁸ ولا يمكن البحث في الفلسفة مابعد السقراطية الهلنستية والأرسطية والفيثاغورية والسفسطائية والأفلاطونية والكلبية والسيروانية والأبيقورية والرواقية والشكوكية والتركيبية والهلنستية اليهودية والفيثاغورية الحديثة وهلنستية مسيحية والفلسفة الهلنسية الأفلاطونية المحدثه إلا طي البراديغم الأرسطي الذي هو الشرط الابستمولوجي لفهمها وفهم تاريخها والوسط الذي أنتجت فيه والسياق الذي وُلدت ضمنه. فهو عقلها الذي تُفهم به، والوعي به أساسي للولوج إليها ودرك تحقيقاتها، فهو عقل التحقيب الفكري وعقل التأريخ المعرفي لما بعده.

د- هذا البراديغم الأرسطي سيبدأ التشكيك فيه مع العلماء المسلمين في مجال العلوم الحقبة كالبصريات والرياضيات ونحوهما آنذاك، لكنه أروياً قد بدأ التشكيك في هذا النظام أساساً فيما بعد مع جيوردانو برونو ونيكولاس أوف كوزا، ثم تأثر كيبلر بما عُرف بـ «الرسم النموذجي ما قبل الكوبرنيكي للكون»، أو بـ **Typical pre-Copernican diagram of the universe** لبيتر أبيان **Peter Apian**، والمسمى بالرسم الكوسمولوجي **Cosmographia**. وأخيراً، تأثر به ديكارت الذي كتب لصديقه **Chanut**: «أن هذه الأعمال لهؤلاء العلماء قادتنا إلى جعل العالم غير متناه **infinite**». إذًا، أول ديكارت العلم فلسفياً، فجعل العالم غير متناه، خلافاً لأرسطو الممركز له، والممركز للإنسان الناسوتي بعداً وتلواً لذلك. لكنه ظل يصف الله وحده باللاتناهي **infinitum** إما اعتقاداً ذاتياً منه، أو خوفاً من الكنسية، وظل يصف العالم بـ **interminate** أو **interminatum**، أي أنه غير منته في مكوناته، وربما له حدود. وظهرت تطلعات حركة الأرض ودورها عبر ما يسمى بنظرية الاندفاع الحيوي **impetus**.⁷⁹

هـ- مع عالم البصريات الحسن بن الهيثم، أنتج علماً ولد علوماً إنسانية كبيرة، شكلت ثورة براديغيمية بمعنى الكلمة، حيث إنه في البصريات استطاع أن يتجاوز الإدراك القديم الأرسطي والمشائي معه، والمتمثل في أن الإدراك البصري هو عملية حسية. وبذل هذا

78. انظر بحثاً خاصاً في هذا البراديغم -براديغم الجوهر الأرسطي-: الخليلي، يونس. الوحي والعالم: من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا.

ص: 1-377.

79. انظر: باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية- الفلسفة، ص: 46-51.

التصور الكلاسيكي جعل الإدراك البصري هو عملية عقلية أكثر مما هو عملية حسية، فأدخل العقل في الحس، حيث إن البصر يرى الضوء من حيث هو ضوء فحسب، واللون من حيث هو لون فحسب. بينما العقل هو ما يقيس ويميز ويقارن ويستنتج، أي أن العقل هو ما يميز الأضواء والبعد والشكل والحركة والسكون... إلى ما يصل إلى اثنين وعشرين معنىً، فالإدراك البصري مثقل بالمعاني العقلية والأثقال الذهنية، أي أن المنطق والحساب داخل في الإبصار. فانتقلنا من البصر فحسب إلى الإدراك البصري أو جهاز الإدراك البصري، جهاز منطقي أكثر منه حسي.⁸⁰

وهذا عنى الأمور الآتية:

هـ-أ- تجاوز التقسيم القديم القائم على تخصيص العقل بالمعقولات والحس بالمحسوسات، والناجم -أي هذا التصور القديم- عن «نظرية العلم البصرية» الأرسطية التي تجعل البصر ينظر إلى المحسوسات، والعقل ينظر في المعقولات، والمتماشية مع براديغم الجوهر الأرسطي، حيث إن العقل مشتق من العالم.

هـ-ب- العقل أساسي في بناء المعرفة.

هـ-ج- الحس يبني بالعقل.

هـ-د- إبراز أهمية الذات وقوتها، فليس الإنسان مجبراً بدون قيمة ولا يستحق التفكير، كما أوهمت الكنسية في القرون الوسطى بأروبا، وجعلت العقل كفراً، والتفكير الإنساني عموماً مشكوكاً فيه، والتفكير في الإنجيل خاصاً بالرهبان. بل صار الإنسان حراً مستقلاً، يقدر على التفكير، فاسترجع ثقته بعقله الذي به يقدر على فهم العالم أحسن من فهم السابقين له.

هـ-هـ- العقل والحس يبيان المعرفة معاً، فليس الحس مجرد مستقبل حسي كما في المنظار الأرسطي.

هـ-و- انتقلنا مع بصريات ابن الهيثم من «ثنائية المعقول والمحسوس» إلى «حضور الموضوع وغيابه». وهذا سيرسخ:

80. انظر: بن الهيثم: حسن بحوثه وكشفه البصرية. مصطفى نظيف بك، 1942م. مطبعة نوري. مصر. ص: 526. باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 49-51.

هـ-و-أ- ظهور الفلسفة المثالية بشتى أبعادها وتحقيقها أقصى مداها الفلسفي، حيث تم بروز النزعة المثالية المتطرفة التي تجعل الموضوع يغيب بعدم إدراكه مع باركلي **Barkely**، والتي تربط وجود العالم بإدراك العقل له. وسيرسخ ظهور النزعة المثالية الخفيفة التي تجعل العالم ذا وجود عقلي فحسب.

هـ-و-ب- مع دان سكوت **Duns Scot** ووليام الأوكامي سيجعلان المعرفة أيضاً قسمين، معرفة حدسية حيث حضور الموضوع، ومعرفة مجردة حيث غياب الموضوع.

هـ-و-ج- ظهور الفلسفة الاسمية التي اشتقت من بصريات ابن الهيثم أبعادها الفلسفية، وهو الأمر الذي كان ينبغي أن يشتقه ابن رشد منها حسب ملاحظة **باعكريم**، لكن اشتقه الاسميون الغربيون.

و- العقل له سلطة على المعقول والمحسوس معاً، لبنائه لهما معاً.

ز- مع ظهور مفهوم غياب الموضوع والمعرفة الحدسية، أمكن تأسيس أداة معرفية ذهنية لإنتاج التجارب الذهنية. وتجلّى هذا عبر جعل أساس المعرفة المجردة هو «العقل الملاحظ» مع ابن الهيثم، أو «الناظر النظري»، حيث التجارب الذهنية أو الخيال التجريبي هو أداة معرفية لاختبار الأشياء والاستنتاج منها. وكثيراً ما قيل «إن أغلب تجارب غاليلو كانت من هذا النوع، أي كانت تجارب ذهنية، وأن سقوط التفاحة على إسحاق نيوتن كان تخيلاً وذهنياً وليس واقعياً، وهكذا.

إن هذا كله مهد لظهور فلك كوبرنيكوس، الذي سيولد فلكاً يجعل الأرض تدور على الشمس وليس العكس. وهذا ألمح إلى ظهور أفكار فلسفية ثورية، من بينها أن «الأرض سماوية فليست مركزاً، وهذا عنى:

ز-أ- أن الأرض ليس لها صفة التحت والأقمار والأجرام والشمس لها صفة الفوق.⁸¹

ز-ب- أن الأرض ليس مركزاً للكون، فالإنسان كذلك ليس مركزاً للكون، خلافاً لما أوهمته الكنسية من كون الإنسان مركزاً للكون، وقد حل الإله اللاهوتي في الإنسان النাসوتي المتمثل في المسيح، بما يثبت جدارة الإنسان أن يكون مركز الكون.

81. باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة، ص: 51-52.

ز-ج- البدء في مراجعة النصوص الدينية الإنجيلية التي تخالف هذه الفتوحات العلمية، ومنها فكرة «مركزية الإنسان في الأرض»، ومركزية الأرض في الكون، والتي هي فكرة أرسطية أدرجها المشاؤون المتدينون في الشروح الدينية على الأناجيل، لتصير نصاً قطعياً تحرم مخالفته، علماً أنها مخرجات فلسفية مدرجة في الأناجيل حديثاً. فبهذه الطفرة المعرفية والثورة الكوبرنيكية صارت مراجعة النص الديني أمراً لا مفر منه. وبذلك بدأت تتشكل علاقة مختلفة عن السابق بين العلم والدين والفلسفة، تقوم على المراجعة والشك، وليس على الاعتقاد والتسليم.

ز-د- أثرت الثورة الكوبرنيكية على القيم الإنسانية ونظرة الإنسان لنفسه وللعلوم. فبالإضافة إلى استرجاعه الثقة في نفسه، وإعلاء شأن العقل من جديد؛ انعطف الإنسان في نظرته في العلوم إلى شأو آخر، فبدأ يراجع علاقته بالعلوم من جديد وفق أسس جديدة. فأعاد النظر في العلوم وتأسيساتها من الجذور، حيث تم إلغاء مفهومي «فوق-تحت». وهذا أدى إلى إلغاء علوم كثيرة، منها «علم التنجيم» الذي كان قائماً بذاته، ومعرفةً مكتملة الأركان. ومفاد ذلك أن الأرض لم تعد تحت، بل لها صفة الفوقية كذلك. يقول باعكريم: «نجد اللحظة الكوبرنيكية، التي كان من نتائجها المباشرة إعادة رسم نظام العالم، ومراجعة خريطة العقل ذاته، والتي توجت بقيام الفلسفة الحديثة على يد ديكارت»، ويضيف معلقاً «بجعل الأرض سماوية، ألغى كوبرنيكوس ثنائية فوق-تحت، ومن ثم أهم ألغى أهم مصدر وأهم مغذ للفكر الخرافي، وهو علم التنجيم، وقد كان يعتبر إلى تلك اللحظة علماً قائماً الأركان».⁸²

وهنا انتقلنا من وضعية «كل العلوم مهمة»، إلى وضعية «ليست كل العلوم صالحة». فتم تقسيم العلم إلى «العلوم الزائفة»، و«العلوم الصادقة».

ح- كون الذهن حاضراً في الحس، كحضور العقل في البصر عنى أن الفعل له فلسفة. وهذا سيعني أن الجسد يفكر. وهذا سينتج فتوحات معرفية كثيرة تجتمع لتصيغ علوماً، منها علوم علاقة التفلسف بالطب، وعلاقة الفلسفة بالجسد (وما يولد ذلك من علوم التشافي بالفلسفة...)، وعلاقة العمل بالإيمان، وعلاقة العقل بالعاطفة.

ط- هنا بكل هذا حسمت «إشكالية العقل والحس» علمياً، ومن ثم فلسفياً، والتي كانت من أهم محددات مصادر العلوم وموضوعاتها وأنماط علاقاتها وأشكال شبكاتها. وبقيت «إشكالية العقل والنقل» قائمة إلى حد الآن. وهما أخطرا إشكالات العلوم والفكر والتراث على الإطلاق، في تحديد العلوم وتوزيع خرائطها وشبكاتها ومصادرها وعلاقاتها.

من كل ما تقدم؛ استفاد رينيه ديكارت منه استفادة فلسفية، فبدأت ثورة العلم وثورة الفلسفة، وهو ما عُدَّ براديغمًا جديداً سمي بـ«براديغم الوعي» أو «براديغم الشعور». وظهرت ثورة تبعية الفلسفة للعلم وتأويلها له، حيث الفلسفة شارحة للعلم ومؤولة له، فلنا فلك جديدة إذاً ميتافيزيقا جديدة. فكان الشرط اليبستمولوجي لفهم الفلسفة الحديثة هو الوعي بالطفرة العلمية التي أحدثها غاليليو وكوبرنيكوس وصاغها ديكارت فلسفياً. فظهرت ما يعرف «بالفلسفة الحديثة».

وانتهت الفلسفة الحديثة فيما بعد إلى إفراز تفريق دقيق بين العلوم الروحية -Geisteswissen- وDie schaften، وبين العلوم الطبيعية Die Naturwissenschaften مع فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey بإلهام من بلدَيْه الألماني شلايماخر Friedrich Schleiermacher.

وبعد ذلك، ظهر في عشرين القرن العشرين وما بعدها «براديغم اللغة»، بموجب التقدم الذي حدث في العلم المنطقي والمنطق الرياضي المتأثر بالرياضيات، مع المدرسة النمساوية وبرنتانو وفريجه ووايتهد Whitehead وفيتجنشتاين الأول... وأرخ لهذا التشكيل الخطابي في كتابه «الكلمات والأشياء» ميشيل فوكو. ثم ظهور براديغم الذهن في السبعينات الذي أدى إليه «براديغم اللغة». وبدأت الآن أخيراً بدايات تشكل براديغم جديد -في نظري-، وهو «براديغم الذهن الهجين»، مع الرقميات والذكاء الاصطناعي، كبراديغم هجين بين الآلة والإنسان المبتكر والمبرمج له، والذي سأحدث عنه فيما بعد بإذن الله تعالى.

وعليه؛ تكون البراديغمات المتعالية خمسة:

- 1-براديغم الأشياء،
- 2-براديغم الوعي،
- 3-براديغم اللغة،
- 4-براديغم الذهن،
- 5-براديغم الذهن الهجين.

المطلب الثالث: 3- النسق أو البراديغم الخاص بالعلم الإنساني أو العلم الشرعي شرط
إبيستمولوجي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى

إن كل علم إنساني إلا ولديه نسقه الخاص وبراديغمه المقيد به والذي يفكر داخله وينتج
بواسطته. ويمكن التمثيل لهذا بمثالين: علمي وفقهي:

أما المثال العلمي الأول: إن القول بمركزية الشمس بدل الأرض الذي جاء كوبرنيكوس والذي
أحدث ثورة معرفية، علمية وفلسفية، كبرى، سبق أن قيل به من قبل كوبرنيكوس. فقد قال أرسطرخس
(ت 230 ق م) بمركزية الشمس، كما قال بمركزيتها ابن الشاطر (ت 777هـ أي 1375م). لكن سبب
إحداث الثورة بها مع كوبرنيكوس هو أنه وضع هذه المعرفة في نسق متكامل، حيث أدرجها
ضمن رؤيا فلكية جديدة مستفيدة من النقود السابقة على فلك بطليموس في «المجسطي». بينما
أرسطرخس وابن الشاطر لم يضعاه في نسق خاص، كما فعل بطليموس مع الأرض بوضعها في نسق
خاص، فأثمرت الفلك القديم، وكما فعل كوبرنيكوس مع الشمس بوضعها في نسق خاص فأثمرت
الفلك الجديد.

أما المثال الفقهي الثاني:

فإنه «غير بعيد في العالم الإسلامي زمنياً كانت المطبعة -مطبعة الكتب- حراماً. وحرّم أتاي بعض
العلماء، وذلك حينما كان الأفق براديغماً معيناً ضيقّ انفتاح الاجتهاد وأفقّه نحو الشريعة، لكن تينك
أحلاً فيما بعد لتغير براديغم الحياة الذي انتقل من أن كل شيء جاء من الكفار فالأصل فيه الحرمة،
إلى أن الأصل فيه الحلية كما الآن في ظل براديغم العولمة والدولة القطرية. وهذا حتى على مستوى
التعامل الذي كان في السابق يتخذ شكل العداء والبراء، إذ العلاقة بين الكفار والمسلمين كانت
علاقة حرب وصراع، وحين تم الانفتاح العام خصوصاً بذيوع وسائل الإعلام وتقريب العولمة العالم
مع بعضه وانفتاح الحدود واندماج وهجرة كثير من المسلمين إليهم؛ صارت الفتاوى التي تركز على
الولاء والبراء والهجرة من بلاد الكفار فارغة القوى أمام هذا البراديغم، مما دعا بكثير ممن تبنّاها
في الماضي على شكل التحريم أن يحللها الآن. كما أن الاستعانة بالكافر محرمة عند أكثر العلماء
السابقين تصير الآن محل نقاش أوسع عند اللاحقين، وذلك لتمازج المصالح بين الدول وتكتف
البراديغم في العلاقات الاقتصادية والسياسية والجيوسياسية بدل العلاقة الدينية وحدها، والتي
كانت تربط بين الدولة الإسلامية وغيرها سابقاً، وتتجاوز التحقيل الذي أصابها في وزارة أو مؤسسة

لا تتدخل في غيرها إلا في شكل علاقات، وصارت النفعية هي المحددة للحلفاء والشركاء الدوليين مما تجاوز القسمة الفقهية الدولية بين دار إسلام ودار حرب. وهنا تغيرت النظرة في الموضوع وفي الذات بسبب البراديغم والذي يؤثر طبعاً في الاجتهاد والفتوى الشرعيين، مما يؤدي إلى تسرب روحه الإنسية والتاريخية في صيغة الفتوى والاجتهاد.⁸³

وكل هذا يعني أن:

أ- العلوم والأفكار بدون براديغم خاص محفز لها ومطلّل لها لا تجدي الجدوى المرتقبة منها. وهذا البراديغم الخاص ليس هو البراديغم المتعالي، الذي نشأ مع ديكارت، بل هو براديغم خاص بالفلك، منتم إلى حقل خاص، وهو العلم الذي يغوص فيه ويحوم حوله.

ب- العلوم أو المعرفة بدون نسقها غير مفيدة كثيراً. فالإطار البراديغمي الخاص هو الذي يصدق على العلم المعنى، ويجعل المعرفة تذرّف بالمعقولية. وعليه؛ فصيغة العقلانية ذات بعدين:

ب-أ- العقلانية الذاتية في العلم أو المعرفة أو الفكرة، وهي كون العلم متراص البنية متماسك المسائل والقواعد الخاصة به. فالعقلانية هنا تمكّن في ذات العلم. لكن هذه العقلانية أو عقلانية العلم وعقلانية الفكرة وحدها لا تكفي، إذ يجب أيضاً توفر عقلانية أخرى، وهي:

ب-ب- العقلانية البراديغمية، وهي كون العلم معقولاً من حيث:

ب-ب-أ- سياقه المكاني الذي تم وضعه فيه، والذي يحدد علاقاته بالعلوم الأخرى.

ب-ب-ب- تحقيقه الذي ينتمي إليه، ففكرة ابن الشاطر وبصريات ابن الهيثم لن تثمر براديغمياً متعالياً ثورياً، لأن العلم لم ينضج بعد في زمنه، والتحقيب المعرفي آنذاك كان لم يستوف شروطه الايستمولوجية للإنتاج المعرفي بعد. فالعلم لكي ينتج، لا تكفي معقولية مسائله وتماسك قواعده، بل يجب أيضاً توفر عقلانية سياقية وتحقيقية، وذلك بوضعه في نسقه الكامل الذي يوضع فيه، وهو الذي يمدّه بالعقلانية النسقية أو العقلانية البراديغمية.

83. انظر: الخليلي، الوحي والعالم من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا، ص: 240.

المطلب الرابع: 4 - مؤثثات العلم ومشكلاته شرط ماهوي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى

إن إدراك مم يتشكل العلم أساسي قبل أي محاولة لدرك علاقاته بالعلوم الأخرى وإحداث تفاعل وحوار معها. وهذا الإدراك يشمل:

1- ضرورة الوعي بسياقه التاريخي والفكري.

2- الوعي بتحقيقاته الكبرى وأعلامه الكبار ورواده المؤرخين والمنتجين وجماعته العلمية ومدوناته ومظانه.

3- الوعي بموضوعات العلم ومسائله وإشكالاته وقواعده وضوابطه وقضاياه وأمثله.

لكننا هنا نريد أن نشير إلى الآتي:

4- الوعي بالافتراضات في العلم الإنساني أو الشرعي:

أولاً:

إن حوار العلوم مع بعضها بعضاً يولد نوعاً من التبادلات بينها. لكن ما نوع المعلومات والأنظمة والفوائد والقواعد والمعايير التي يتم تبادلها وتداولها بين العلوم؟

إن هذا الحوار أو التبادل إما أن يكون على شكل:

1- الترحيل:

وهو أن يطرّد علماً معلومةً منه إلى علم آخر، فينسى أصلها. أو تترد من العلم الواحد.

2- النقل:

وهو أن تنقل المعلومة بسلاسة فيقع لها النقل، وينسى أصلها. فغريب اللغة والموحش منها نسي، والمنقول من اللغة نسي أصله وبقي المنقول إليه هو المستعمل.

3- السفر:

وهو أن يتم قرض المعلومة لتقوية العلم المنقول إليه، أو لتشبيح المعلومة في ذاتها، لتقوي علمها الأصلي وتعضده، فكانه يتم بذلك تنويع نسل المعلومة وعترتها وآلها ومآلها وتأويلاتها.

4- التعميم:

وهو أن يقوم علم ما بجعل معلومة فيه أو جزئية منه أو جزء منه بتعميمها على سائر موضوعاته، فيتلبس بالاطراد، بدل الطرد الذي هو الترحيل، فيعممها على ذاته ويسحبها على ما يقدر من العلوم الغيرية، فتطرد من علم معلومة منه إلى علم آخر، بتدعيم من أصلها. أو تطرد في العلم الواحد فحسب.

5- القرض والاقتراض:

وهو أن يأخذ الكل من الآخر، مثل زواج «الشغار» الفقهي.

وقد ترتحل أو تنقل أو تسافر أو تعمم أو تقترض أو تقرض معلومة إلى علم آخر، إما:

أ- طوعاً:

وذلك بأن ينقلها علم بطيب خاطر إلى علم آخر، أي بدون أن يقوى العلم على الآخر، فيأخذ منه مفاهيمه ومسائله ويذبه طي ذاته، فيستعمره.

ب- أو قهراً،

وذلك حيث تأخذ من العلم أ المعلومة قهراً من العلم ب، وذلك بأن يستغول علم ويقوى ويضعف آخر، فيأخذ منه أجمل ما فيه، كما وقع للسانيات في فترة انعراج العلوم إليها، فأخذت من كل العلوم رياضيات ومنطق... ونحوهما.

ج- أو إهمالاً؛

وذلك كأن تهمل معلومة في علم فيطردها، فتظل بدون نسق لها أو بدون علم أو قاعدة تقوى بها، فيأخذها علم ما.

وهذه المعلومة المنقولة، إما أن تكون:

أ- معلومة جزئية،

ب- أو مفهوماً،

ج- أو قاعدة،

د- أو حجة،

هـ- أو استدلالاً،

و- أو اصطلاحاً،

ز- أو إشكالاً،

ح- أو تصميماً أو بناءً منطقياً،

ط- أو مخططات ورسوماً أو جداول وجذاذات وبنى،

ي- أو إحصائيات،

ك- أو قد تنقل النظريات كاملة،

ل- أو قد تنقل بيداغوجيا علم إلى آخر، من حيث تبليغ العلم لا من حيث بناؤه المعرفي. فتستفيد مثلاً الرياضيات من ديداكتيك تعلم اللغة، من حيث كيفية تعلمها فحسب، دون دخل في مضمون العلم. ويكون هذا النقل ديداكتيكياً بيداغوجياً. بينما نقل القواعد هو نقل منهجي، ونقل المعلومة هو نقل مضموني، وهكذا.

م- أو معايير ومتعاليات،

ص- أو قيماً وجماليات،

وغير ذلك.

ثانياً: نكتفي من بين أنواع الحوار الخمسة بين العلوم بحوار الاقتراض. وعليه نقول:

في ضرب العلوم ببعضها بعضاً ينتج لنا علم آخر، ففي تحقيق علاقات العلوم توليد لعلوم أخرى، وللعلاقات بينها مظاهر منها:

1- **اقتراض المفاهيم:** وهو أن يقتض علمٌ مفهوماً ما من علم آخر لغرض علمي. ووراء اقتراض المفاهيم من علم لعلم خبايا، منها:

أ- أن يكون أصل المفهوم في علم وليكن أ، ثم تطور في علم آخر وليكن ب، فيعتقد القارئ المطلع على العلم ب أن أصل المفهوم هو ب، والحقيقة أن أصله هو العلم أ. فعلى سبيل

المثال: نجد علاقة بين المفاهيم الفلسفية والمفاهيم العلمية، علماً أن كثيراً من المفاهيم العلمية أصلها فلسفية، ومنها اقترضت، حتى صارت لصيقة بالعلم، فاعتقد المعتقد أن أصلها علمي، كمفهوم الاستنتاج والاستنباط والاستقراء وغيرها، فهذه مفاهيم فلسفية صارت علمية، عبر اقتراض دائم من الفلسفة إلى العلم. لكنها لا تزال في الفلسفة. بينما مفهوما اليقين والقطع انتقلا من الفلسفة إلى العلم؛ ولم يعودا ينتميان إلى الفلسفة التي صارت في الفترة الحديثة تقوم على الشك والاختبار والنقد.

أ-ب- أن ينتقل المفهوم من العلم أ إلى العلم ب انتقالاً أبدياً بسبب تغير شرطه. وهذا كثير أيضاً في علاقة المفاهيم الفلسفية بالمفاهيم العلمية. يقول باعكريم: «إذا نظرنا إلى النقلات المفهومية التي عرفها تاريخ الفلسفة، فإننا لا نجد لها تفسيراً مقنعاً دون العودة إلى العلوم التي شرطتها واقرنت بها، فقد تعلمنا منذ إيمانويل كانط أن القضايا الميتافيزيقية لا تقع تحت طائلة التناقض المنطقي، ولا تخضع للتكذيب التجريبي، والنتيجة هي أن كل ميتافيزيقا تستند إلى علم معين، تقوم بقيامه وتسقط بسقوطه، فواء كل ميتافيزيقا عظيمة علم قوي، والأمر ذاته يسري على علاقة العلم بالفلسفة، إذ تفرز الفلسفة كذلك إشكالات ذات طبيعة علمية، وبذلك تدفع بعجلة العلم إلى الأمام، فواء كل نظرية علمية قوية فلسفة عظيمة».⁸⁴ ونجده كذلك في علاقة المفاهيم اللسانية والمنطقية بالمفاهيم العلمية، فكثير من النقلات المفهومية اللسانية والمنطقية لا نجد لها تفسيراً جزلاً إلا عند درك شرطها، وهو العلم وما ابتكره من مفاهيم ونظريات. إذ إن الكثير من المفاهيم والنظريات وحتى الميتافيزيقيات لابد أن ترجع إلى وسطها التاريخي، وتتنظر في أي الاكتشافات العلمية في زمنها (أو قبله) الذي تأثرت به. فمفاهيم المنطق المتعدد القيم ظهر مع تطور مفاهيم فيزياء الكوانتم Quantum Physics، والتي لولها لما كان لها وجود أصلاً.⁸⁵ كما أن منطق الكوانتم كنظرية في المنطق وكعلم منطقي دقيق متعلق ورهين بفيزياء الكوانتم كعلم دقيق وكنظرية في علم الفيزياء الكلي، وهكذا.

84. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ص: 63.

85. هنالك تأويلات عدة لفيزياء الكوانتم ومدارس متنوعة فيها، ينظر:

Bunge, Mario Augusto. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY Volume 3 ONTOLOGY I: THE FURNITURE OF THE WORLD. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. D. REIDEL PUBLISHING COMPANY. The USA. Chap. The Many Worlds Interpretation of Quantum Mechanics. P. 211.

أ-ج- المفاهيم تشترط بعضها بعضها. فظهور مفهوم ما في علم ما لابد أن يكون قد سبق بمفهوم مهد له طريق الانبلاج، فينتقل من الضمور إلى الظهور. والأفكار كذلك تشترط بعضها بعضاً، والمناهج تشترط بعضها بعضاً، والإشكالات تشترط بعضها بعضاً، والعلوم تشترط بعضها بعضاً. فلولا التنجيم؛ لما ظهر علم الفلك. ولولا مفهوم «النفس» القديم أو «الروح»؛ لما ظهر مفهوم الذات والفرد، ولولا مفهوم الأنا-أفكر الديكارتي؛ لما ظهر مفهوم «النحن-نفكر» والجماعة المفكرة التي هي أساس ولادة مفهوم «الدولة» **The Nation** ككيان جماعي يفكر.

واقتراض المفاهيم من حقل لآخر ضروري، لأن شرط إنتاجه قد لا يكون في الحقل العلمي الأصل، بل في الحقل العلمي المنقول إليه أو الحقل العلمي الفرع.

أ-د- كثير من المفاهيم قد لا ينتج في الحقل العلمي الذي ولد فيه، لكنه ينتج في الحقل العلمي الذي اقترض له. فكثير من المفاهيم الدينية أنتجت في حقل العلم لما اقترضها العلم من الدين، أكثر من إنتاجها في الدين نفسه. ف«قضية خلود النفس باعتبارها ضرورة دينية، انطلقت متناقضة مع الفلسفة الأرسطية السائدة والمهيمنة، لتصير مع ديكرت، بعد سيرورة مفهومية طويلة؛ ضرورة ميتافيزيقية، وتنتهي مع كانط **Kant** ضرورة أخلاقية، تقتضيها معقولية العقل العملي، وهكذا، فمن الأساس الديني سنتحول إلى التأسيس الفلسفي، والأمر ذاته يسري على باقي القضايا الدينية الأصل»⁸⁶

أ-ه- هنالك نسب بين المفاهيم في العلم الواحد أو بين العلوم:

أ-ه-أ- فقد تموت مفاهيم بسبب ظهور مفاهيم أخرى في العلم الواحد،

أ-ه-ب- وقد تموت مفاهيم بسبب ظهور مفهوم آخر في علم آخر، لكن بينهما تحاوراً، فيتجاوز المفهوم ب في العلم ب المفهوم أ في العلم أ.

أ-ه-ج- وقد يتطور المفهوم أ في العلم أ بسبب قرضه لعلوم ب.

أ-ه-د- قد يكون المفهوم الواحد إشكالياً في العلم ب؛ فيقرض لعلوم ب، ويحسم فيه في هذا العلم ب، وهو لا زال إشكالياً في العلم أ. فمفهوم «النفس» فلسفياً تم حسمه، بينما دينياً لا زال غير متجاوز. علماً أن أصل هذا المفهوم هو الدين، وقد تم قرضه للعلم فحسب.

86. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة، ص: 60.

2- **اقتراض الحجج؛ وهي أخص من الاستدلالات**، إذ الحجج في التصديقات هي كالأصطلاحات في التصورات، والمفاهيم في التصورات كالأستدلالات في التصديقات. فالحجج هي انتقالات بين مواد جزئية، إلى نتيجة ليست عامة داخل العلم الواحد. والاستدلالات هي انتقالات بين مواد أكثر شمولاً إلى نتيجة أشمل، ويمكن أن تكون بين العلم الواحد أو بين عدة علوم. كما أن المفهوم هو معنى كلي يلتف على عدة علوم وينحو نحو «الكونية»، و«المصطلح» هو مواضعة خاصة بالفن والعلم المنتمي إليه خصوصاً. **فالحجج مع الاستدلالات كالمفاهيم مع المصطلحات.**

3- **اقتراض الاستدلالات.**

4- **اقتراض المصطلحات.** فرغم شكلية المصطلحات، إلا أن استعمال شيء من شيء في شيء آخر يجعل المقترض له إلى المقترض متأثراً به ومقلداً له. فتقليد شيء ولو شكلاً كفيلاً بتقليده شيئاً فشيئاً إلى أن يقلده كلياً. ولذا، يتم إدخال مصطلحات لغة في أخرى بما يقودها إلى التأثير بها، حيث المقترض منه أقل تأثراً بالمقترض من المقترض منه. ومن هنا؛ كان تأثير المستعمر بالمستعمر أكثر كماً وكيفاً من تأثير المستعمر بالمستعمر.

5- **اقتراض بعض الموضوعات والمواد والمسائل كما هي**، وإدراجها في العلم الجديد وأسئلتها داخله وتبيينتها طيه.

6- **اقتراض أصل الفكرة ودراستها من جانب العلم الجديد لا أخذها كما هي.** فمثلاً هناك موضوع «نازلة الكذب» في التاريخ السياسي، فتأخذها لتدرسها فقهياً في الفقه الإسلامي أو تدرسها أخلاقياً مثلاً.

7- **اقتراض شيء من تحقيقه أو تاريخه**، كأن يستعير العلم أ شيئاً من التأريخ الفكري للعلم ب، أو شيئاً من تحقيقاته الأبيستمولوجية.

8- **اقتراض أساسي** وهو اقتراض بعض مبادئ علم ما أو مسلماته.

9- **اقتراض منهجي** وهو أخذ منهج علم ما واشتغال علم آخر به.

10- **اقتراض معياري**، كإقتراض كقاعدة أو ضابط أو نمط أو طريقة واستعمالها في علم آخر.

11- **الاقتراض الصوري**، وهو أخذ نمط عمل العلم لعلم آخر. كأن يأخذ مثلاً نمط اشتغال المنطق في الفقه، أو الرياضيات في الفقه، فتنتقل من المسلمات والتراكيب والاشتقاقات إلى

النتائج وتبلور الفقه كذلك وفقها، فتنتقل من مسلمات وتراكيب وتشجيرات... إلى آخره. وكافتراض علم الحديث النقلي التعاريف الصورية من المنطق، حيث تجد كل فن في علوم الحديث يبتدئ بتعريفه أولاً، ثم إيراد أحكامه ومسائله. على غرار كون المنطق يبتدئ بالتصورات والتعريفات، ثم ينطلق إلى إيراد المسائل والقضايا. وكذلك استعمال الحساب في الفقه، بأن تحوسب موضوعات الفقه. أو إدخال الحجج والاستدلالات فيه، كأن تأخذ معادلة وتضعها في الفقه للاستدلال بها على موضوع فقهي ما، أو تحوسب علماً ما ضمن أنطولوجيا حاسوبية، وهكذا.

12- اشتقاق علم من آخر بناء على تقاربات بينهما، كالأخلاق اللسانية التي هي اشتقاق أخلاق من اللسانيات، أو اللسانيات الأخلاقية التي هي اشتقاق لسانيات من فقه.

13- افتراض العلاقات للتعدية **The Transitivity** إلى علم، فمثلاً يتم افتراض علاقة المنطق بالرياضيات، والفقه له علاقة بالمنطق، فتأخذها لتكوين علاقة الفقه بالرياضيات بناءً على قانون التعدية **The Law of Transitivity**.

14- افتراض العلاقات للتعدية إلى العلاقات، فمثلاً يتم افتراض علاقة المنطق بالرياضيات، فالفقه يفترض علاقته بالمنطق الذي له علاقة بالرياضيات ليتعدى به إلى علاقته بفلسفة الرياضيات.

15- افتراض العلاقة، فتأخذ علاقة المنطق بالرياضيات ووضعها في الفقه «لغرض علمي».

16- افتراض البنية المنطقية التي يشتغل بها علم أ، ووضعها في علم آخر وليكن ب، لضمان رصانة البناء الصوري للعلم ب.

17- افتراض التصميم، حيث يتم افتراض هندسة علم ما من كيفية تصنيف تبويباته وصياغة عناوينه وتفريع مباحثه وفصوله إلى علم آخر.

18- افتراض «بناء العلاقات للعلاقات» بين علم وآخر. ذلك أن بناء علاقات للعلاقات مهم، ويظهر في أن كل علم له علاقات، وهذه العلاقات بدورها تحتاج إلى صيغ تتعلق بها، وهذه الصيغ قد تكون بدورها علاقات، فيحسن العلم من علاقاته، ومن متعلقات علاقاته.

إن «بناء العلاقات للعلاقات» لديه نموذج التفسيري المتجلي في الآتي:

إن مرد بناء علاقات للعلاقات، أي بناء علاقات جديدة لعلاقات العلوم ببعضها، هو تجاوز النظر القديم القائم على كون الأعراض باعتبارها علاقات، لا تقوم إلا بذوات محددة باعتبارها جواهر لها

دون غيرها. وحينما كان هذا البحث ينتقي من عدة علوم ذاته ويستمد من كثيرها حقائقه، وطبها فلسفة الفيزياء الكوانتية التي أصرت على قيام كهرومغناطيسيات بذاتها دون حاجتها إلى جسيمات تقوم بها، وهو ما يمكن تأويله كلامياً إلى إمكان قيام أعراض بذاتها دون الحاجة إلى الجواهر أو الموضوعات= أمكنه بكل هذا بناء علاقات على علاقات، قياساً على بناء الأعراض على الأعراض التي استقلت كوانطياً عن تبعها للموضوعات والجواهر.⁸⁷

19- اقتراض الإحالة من عالم، فتأخذ نصه وتحيل عليه فيه، أو اقتراض الاقتباس، حيث يأخذ عالم ما مقولة عالم آخر، عاش في حقبة زمنية بعيدة أو قريبة، في علم معين، في سياق محدد، يضعها في علم آخر منتج في حقبة مختلفة وفي علم آخر وفي سياق آخر. فالأقتباس من كلام مؤلف ما أو مؤلف ما يقتضي مني -أنا المقتبس- الوعي بنسقه، وإلا كنتُ له. وهذا هو ما نسميه «بنظرية الاقتباس من المؤلف». لكن هنا أموراً يجب توضيحها، وهي أن الإحالة على المؤلف فيها مذهبان:

المذهب الأول: وهو أنه لا يمكن أن تحيل على عالم ما إلا بعد الوعي بمذهبه وسياق كلامه وحقبة حياته وموضوع علمه الذي كتب فيه قوله أو مقولته، ونحو ذلك. وهنا يكون مبدأ التوثيق العلمي:

87. أقول «إن الجسيمات تنبع منها حزم طاقة تكون ضوءاً أحياناً وتختلف ذاتيتها بين موجة وجسيم ويتكاملان وفق ما يسمى Duality partical-wave. وبما أن المقياس يخلخل الموضوع فإنه يبدو أحياناً جسيماً وأحياناً مندوحةً لدرجة أن نيلز بوهر أكد أنه لا شيء حقيقي إلا ما نلاحظه. وهذه الكوانتات تنتقي منها في رصدنا لها احتمالاً واحداً بين لانتاه من الاحتمالات والتي نحدد بها في هذا الانتقاء المستقبلي كذلك (مبدأ الاحتمالية Uncertainly principle عند هايزنبرغ)، وإن مبدأ الانكسار والمفعول الكهروضوئي يثبت أن مكان الإلكترون يتغير لامتصاصه طاقة الفوتون النابع من الميكروسكوب الضوئي أثناء الاختبار حتى تتسنى رؤيته أي بعكس الفوتون عليه. بينما ترى النظرية الجسيمية مع نيوتن أن الضوء مؤلف من جسيمات مادية دقيقة تقذفها الأجسام المضئية في كل اتجاه كسطايا قبله دائماً الانفجار. فلسفة العلم؛ الصلة بين العلم والفلسفة، فرانك فيليب، ترجمة: علي علي ناصف. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983م. (ص: 166. بينما كريستيان هايجنز Christiaan Huygens (1629م—1695م) يرى أن الضوء هو موجات مرنة يحملها الأثير خلا الحيز الكوني. وكثير من الظواهر التي تدرسها الكوانتية لا تحدث وفق المنطق الآلي كما يقول فيرنر هايزنبرغ. من هنا، فإن الذرة هي النواة وإلكترونات مشحونة بكهرباء سالب، والنواة تتكون من النيوتونات، والبروتونات (هايزنبرغ، فيرنر. المشاكل الفلسفية للعلوم النووية، ترجمة أحمد مستجير، مراجعة: محمد عبد المقصود النادي. الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1972م. ص: 108) وهي مشحونة بكهرباء موجبة. ويسمى الكل بالجزئيات، هذه الجزئيات تكون جسيمات، أي أن الكهرباء عبارة عن كتل منفصلة في كل منها شحن تناسبها من الكهرباء، وأحياناً تكون موجات أو مندوحات متصلة، وقد تم تحديد هذا عبر تجارب منها تجربة المفعول الكهروضوئي Photoelectric effect وتجربة انكسار الإلكترونات Electron Diffraction. انظر:

الخميليشي. يونس. الشريعة والتأويل الكوني؛ محاولة في استكشاف الأنساق. تقديم: إدريس مقبول. الأردن: دار الكتاب الجديدة، ط1، 2019، ص: 172-189.

أ- قائماً على مبدأ «اعتبار القائل والقول وشروط القول» والاقتباس هنا سيكون صعباً جداً، وسيقلل من الإحالات العلمية على العلماء.

ب- وبهذا، تكون «الحقيقة هي الكلي»، أي أن الحقيقة لا تتجزأ، فهي مجموع الكلام من المؤلف، ومجموع القول للمؤلف. وعند أخذ نص مقتطع وبسيط وهو جزء من قول مركب ومعقد؛ تصير «الحقيقة هي الجزئي»، وتصير الكلي هو الجزئي، وهذا قلب للحقائق، «وقلب الحقائق محال».⁸⁸

ج- القناة الموصلة إلى المعنى بدورها ذات معنى، وبدورها تتدخل في تكييف المعنى وتقليبه وعجنه. مثل اللغة التي تنقل المعنى لكنها تؤثر فيه، فالقناة ليست بريئة، بل تؤثر في الرسالة المنقولة عبرها، إذ إن الوسيلة منحازة وملبئة بالمعنى (مثل المكان المليء بالمعنى)، وكما قال مارشال مكلوهن Marshall McLuhan : «الوسيط هو الرسالة»، لما يؤثر على التغيير الاجتماعي، مثل السيارة التي لا تعني وظيفة ناقلة فقط؛ بل تغير حركتنا وسهولة تنقلنا، أو على الأقل، تغير المكان الذي نعيش فيه.⁸⁹

المذهب الثاني: وهو أنه يجب أن تحيل على أي عالم مهما اختلف عن الكاتب الثاني أو المحيل، مادام أنه قد رأى في النص فائدة، ويحقق غرضاً علمياً، ويجد علاقة أو نسبة بين ما كُتب وما يكتب. وهنا يكون مبدأ التوثيق العلمي قائماً على مبدأ «عدم اعتبار القائل وشروط القول، بل اعتبار القول وحده»، وتكون «الحقيقة هي الجزئي»، ونحو ذلك.

ثالثاً: شروط الاقتراض من علم إلى آخر

إن شروط الاقتراض من علم إلى آخر يمكن تحديدها في الآتي:

1- أن تكون هنالك علاقة عامة وخاصة،

أ- أما العلاقة العامة؛ فهي أن توجد علاقة بين العلم أ والعلم ب المتقارضين.

ب- أما العلاقة الخاصة؛ فهي أن تكون هنالك علاقة بين المسألة الجزئية أو الموضوع الخاص في العلم أ وبين المسألة الجزئية أو الموضوع الخاص في العلم ب. ولا يكتفى بالعلاقة العامة بين العلمين المتقارضين فحسب.

88. للاطلاع على الحقيقة إبستمولوجياً ومنطقياً بتوسع، ينظر:

MARIO BUNGE. Treatise on Basic Philosophy. VOLUME 2. Semantics II: INTERPRETATION AND TRUTH. D. REIDEL PUBLISHING COMPANY. P. 81130-.

89. McLuhan, M. Understanding media: The extensions of man. London: Routledge & Kegan Paul .1964. P. 5.

2- أن توجد بيئة حاضنة للمفهوم الجديد في العلم ب، بحيث يصير مقبولاً فيه، غير مطرود ولا منسي ولا غريب ولا موحش. فلا يجوز اقتراض مفهوم د من علم أ لعلوم ب، ويبقى د مهمشاً بدون استعمال، أو يبدو غريباً. وشروط تبينة القرض في العلم المقترض أي شروط تبينة المعلومة أو المفهوم في العلم ب الذي استجلبه من العلم أ، هي:

أ- أن يصير القرض مقبولاً، غير منبوذ، لا من الموضوع والعلم نفسه، ولا من رواد ذلك العلم وكبار مدونيه ومؤرخيه، ولا من جماعته العلمية.

ب- أن يستعمل هذا القرض ولا يظل حبيس موقعه.

ج- ألا يصير موحشاً أو غريباً أو كل ما يؤدي إلى عدم اندماجه في العلم الجديد، وإن تعذر اندماجه يمكن تغيير لفظ القرض إلى حقل لفظ أنسب للعلم الجديد، وقلب اصطلاحه إلى حقل دلالي أقرب للعلم الجديد، مع الحفاظ على مفهوم الاصطلاح ومعناه. والاصطلاح يمكن تغييره إذ «لا مشاحة في الاصطلاح».

د- أن يكون هذا القرض قد تم لغرض علمي، وليس لغرض التفكه أو نحو ذلك، والغرض العلمي يكمن في:

د-أ- خدمة العلمين معاً أو أحدهما بأي نوع من أنواع الخدمة العلمية،

د-ب- تحقيق جسر تواصل بين العلمين.

د-ج- استحالة أو عدم إيجاد أو عسر إيجاد مفهوم أو معلومة من داخل العلم المقترض، لتكون بديلة عن القرض، لأنه لا يمال إلى القرض إلا لعسر أو عدم.

د-د- غرض توسيع العلم المقترض لآفاقه العلمية وحدوده المعرفية وتوسعة نشاطاته ومستوطناته الفكرية، حتى لا يظل جزيرة منعزلة عن ياسبات العلوم الأخرى. إذ الطموح محمود في الجميع، إنساناً كان أو علماً، وتوسيع الشبكات مغنم، وتفسيح العلاقات مطلب.

هـ- أن يكون القرض ذا نجاعة فعالة في العلم المقترض، بحيث يؤدي دوراً مهماً فيه غير هامشي.

و- أن يعترف العلم المقترض بالقرض، ويعترف بالعلم المقرض له بالفضل، وهذا من أجل:

و-أ- معرفة أصل القرض وليكن «المفهوم» مثلاً، ومسيراته، ومستوطناته الجديدة، وهو مهم في التحقيق للمفهوم وتتبع حياته وأصوله وتحركاته وسكناته وتقلباته.

و-ب- حتى لا تختلط القروض والمفاهيم، فلا ندري المنقول من المنقول إليه، فالضبط والتوثيق والتأريخ للقرض مهم جداً لهذا الهدف.

ز- يجب أن يستصحب القرض معه في العلم الجديد له، علم ب، شروط إنتاجه المعنوية الملازمة له والتي لا يفهم إلا بها، أو لا يؤدي فعاليته إلا بها، أو لا ينتج إلا بها. فإذا اضطر المقترض أن يأخذ مع القرض بعضاً من المبادئ والقواعد ونحو من التي تلازم القرض؛ فسيكون ذلك ضرورياً، لضمان فعالية القرض وجدواه.

بهذه الشروط يتحقق القرض والاقتراض الصحيحان، وبدونها جميعها أو بتحقيق بعضها فحسب نقع في عائقين معرفيين.

العائق الأول: الإسقاط العلمي

وهو أن يتم أخذ مفهوم أو معلومة (وليكن د)، من علم (وليكن أ)، ووضعها في علم آخر (وليكن ب)، بما يؤدي إلى التشويش أو عدم الترتيب بين المقدمات والنتائج والانتقالات والاستدلالات والمتواليات. وهذا مثل من يسقط معنى «سيارة» في سورة يوسف عند قوله تعالى: (وَجَاءَتْ سَيَّارَةٌ فَأَرْسَلُوا وَارِدَهُمْ فَأَدْلَى دَلْوُهُ) (يوسف: 19) والتي بمعنى قافلة تسير، على معنى «السيارة» في الفترة المعاصرة ذات الأربع عجلات. أو يفسر معنى «الذرة» في قوله تعالى: (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (الزلزلة: 7) بمفهوم الذرة الفيزيائية ذات المفهوم الخاص بالعلم.

العائق الثاني: المفارقة التاريخية Anakronism

وهي أن يأخذ من علم أ مفهوم د ويضعه في علم ب مع عدم وجود علاقة، علاقة تاريخية، أو معرفية، وذلك، كمن يجعل ابن تيمية مناقشاً محمد عبده، وهو مفارقة تاريخية لبعدهما تاريخياً.

نتيجة:

من لم يحقق شروط الاقتراض والقرض، وسقط في خطأ المفارقة التاريخية أو الإسقاط العلمي؛ فإن هذين العائقين يمنعه على مستوى التصنيف من حقوق الانتساب إلى الجماعة العلمية، حيث لا ينتمي من يقوم بهذا إلى العلم، بحيث يعده فيه رائداً، أو مدوناً أو أحد كباريه، كما لا ينتمي بإسقاطه هذا ومفارقته تلك إلى الجماعة العلمية، أي أنه على مستوى التصنيف لا يحقق انتماء الباحث بمثل هذا إلى الجماعة العلمية.

المطلب الخامس: -5 الوعي بتقاطعات التخصص أو العلم الإنساني مع العلوم الأخرى شرطاً لإحداث حوار بينها

إن معرفة علاقات العلوم وتقاطعاتها مهم جداً لدرك مبادئ العلوم الواحدة، ومسيراتها وآفاقها. وهذا الوعي بالاشتباكات بين العلمية يدعم الوعي الأفقي بالعلوم والوعي العمودي بها.

أما الوعي العمودي بالعلوم؛ فهو معرفة متقنة أكثر للتخصص الذي تخصص فيه الباحث، والوعي باشتباكات العلوم يزيد من استيعاب التخصص الواحد أو العلم الواحد ويعمقه ويقعّره.

أما الوعي الأفقي بالعلوم؛ فهو معرفة التخصص في علاقاته بالعلوم الأخرى ودرك آفاقه الممكنة له طي العلوم الممكنة.

وستتحدث عن تقاطعات العلوم وخريطتها في فصل خاص بإذن الله تعالى.

الفصل الرابع

حوار العلوم منهجياً: نحو خريطة وحدة العلوم منطقياً

إن البحث في حوار العلوم وعلاقاتها يقتضي التنقيب بمنهج، إذ سياسة البحث تنطلق أساساً من المنهج أو المنطق بلفظ أدق وأعم، لتبعية المنهج للمنطق وتشكيله لجزء منه فقط. لذا، سنخصص حديثنا هنا للحوار بين العلوم منهجياً.

المبحث الأول: الإطار المنهجي للبحث في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم

المطلب الأول: المنهج الخاص والمذهب الفكري أو الفلسفي كإطار منهجي للبحث في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم

إن المنهج أو سياسة البحث في حوارات العلوم قد يعتمد على:

1- منهج معين يتم الانطلاق منه،

2- أو اتباع نزعة فلسفية،

3- أو اعتماد نظرية ما.

بالنسبة إلى:

1- الانطلاق من منهج محدد، مثل المنهج التاريخي، أو المنهج الوصفي، أو المنهجي الحكائي، أو المنهج السردى، ونحو ذلك من أجل البحث به في العلم وحوارات العلوم والتجسير فيما بينها؛ غالباً ما لا يؤتي أكله، ولا يعطي ثماره إلا في مساحات محسوبة ومناطق ضيقة جداً في البحث، لا تصلح للبحث في فقه نسب العلوم وحوارات العلوم والتي تهدف إلى تدويع أو تذاوت intersubjectivity المعارف وجعلها ذاتاً واحدة. ذلك لأنه يتم تقطيع أو يتقطع المنهج من نسقه أو براديغمه، حيث إن كل منهج هو مترابط برمة النسق الذي ينتمي إليه. فكما أن المفهوم في العلم مرتبط برمة العلم وكيته، ولا يجوز اقتراضه لعلم آخر إلا بشروط علمية دقيقة، وكما أن المعلومة مرتبطة بسياقها المعرفي الذي ولدت فيه، ولا يمكن تبنيها في علم آخر إلا بشروط مضبوطة؛ فكذلك المنهج يظل تابعاً لرمة النسق الذي ينتمي إليه، والبراديغم الذي ولد فيه ونشأ تحته، والذي -أي العلم- من مؤثاته المفاهيم والمعلومات والقواعد والمنهج والموضوعات والتصميم والإشكال ونحو ذلك.

وأما أخذ منهجية دون شروط إنتاجها من المبادئ، والقواعد... ودون استصحاب بقية الشروط الأخرى التي تحقق مفهوم الاقتراض العلمي والذي يحفز وضعية التحفيز الحوارى بين العلوم، أو اقتراض المنهج وحيداً؛ فإن ذلك يصير عائقاً علمياً لا محفزاً حوارياً.

فهناك نسقية في المنهج، تابعة لرمة النسق ولرزمة البراديغم، واقتراضه يقتضى توفير شروط القرض. وبدونها يتحقق الإسقاط والمفارقة، إذ لا يعم المنهج وحده. وهذا الإسقاط المنهجي

والمفارقة المنهجية لا ينتجان أبداً. ولا ينتمي من يقوم بهذا إلى العلم بحيث يعد فيه رائداً، أو مدوناً أو أحد كباريه، كما لا ينتمي بإسقاطه هذا ومفارقته تلك إلى الجماعة العلمية، أي أنه على مستوى التصنيف لا يتحقق انتماء الباحث بمثل هذا إلى الجماعة العلمية.

2- بالنسبة إلى اتباع مذهب فلسفي يصنف المرء مباشرةً طي تلك الجماعة العلمية إن التزم بشروط مذهبه الفلسفي ونزعتة الفكرية، لأن نسق المذهب واع بذاته وبمحيطه العلمي ومتفاعل مع النزعات الأخرى ومشتبك بالعلوم الغيرية، فيحافظ على شروط الاقتراض، ويكفي مذهبُ الباحثِ دواعي التمحيص في الاقتراض وطرق تحقيق ذلك. لذا، من تمذهب؛ فقد أسلم أمور العلم إلى المذهب، من شروط وعوائق وعلاقات واقتراضات ومناهج ومفاهيم وقواعد وفوائد ونحو ذلك.

لكن فعالية التمذهب بالنسبة إلى من حقق شروط الاجتهاد المطلق في العلم التخصصي وفي حواراته مع العلوم الأخرى أقل كيفاً وتأثيراً بالضرورة.

المطلب الثاني: تقليد Tradition النظرية كإطار منهجي للبحث في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم

3- الانطلاق من النظرية:

لابد في سياسة البحث من الانطلاق من النظرية خير من الانطلاق من النزعة الفكرية أو النزعة الفلسفية، وخير من الانطلاق من منهج مجتزئ عن نسقه. والنظرية بها يتم:

أ- الانطلاق من رزمة فرضيات ومبادئ تكون بمثابة أسس المنهج وقواعد الحركة.

ب- رزمة مفاهيم تؤثث المنهج وتشكل قواعد المكان Die Gestalt أو الأبنية Die Gestalten.

ج- قواعد الاشتقاق من المبادئ والمسلمات إلى ما دونها، والمعايير المحكّمة للجزئيات، والضوابط المسيّجة للأبواب، والعلاقات الرابطة بين الأشياء.

د- طرائق الدلائل وأنماط الاستدلالات وأفانين الحجج وشروطها من الصلاحية والتفجير في المنطق. والحجج هي كالأصطلاحات والمفاهيم كالاستدلالات. أي أن الحجج هي انتقالات بين مواد جزئية، إلى نتيجة ليست عامة. والاستدلالات هي انتقالات بين مواد أكثر شمولاً إلى نتيجة أشمل.

هـ- المنهجية التي يتبعها، سواء أكانت:

هـ-أ- المنهجية الفنية الأخلاقية؛ من الإحالات الأكاديمية في البحوث والأوراق العلمية وأنماط ذلك وأنواعها بين أسلوب إحالة جمعية أبحاث العلوم الإنسانية المعاصرة **the MHRA system** (Modern Humanities Research Association)، أو أسلوب إحالة جمعية اللغات الحديثة **the MLA (Modern Languages Association)**، أو أسلوب إحالة جمعية علم النفس الأمريكية **the APA (American Psychological Association)**، أو أسلوب إحالة هارفارد **the Harvard system**.

هـ-ب- أو المنهجية العلمية؛ من طريقة الاشتباك مع الظواهريات والعلوم والمعارف.

و- قواعد الدلالات ومبادئ التحقق وعلاقة العلم بالمعلوم، وهنا قد يكون المنهج أو العلم يروم: و-أ- استنباط الواقع بهذه الرزم فوق، وهنا يكون «مبدأ التحقق» الصدقي هو مطابقة العلم للواقع. كما يكون الواقع أحد مؤسسي الإشكال.

و-ب- استنباط الحقائق أو إبداع حقائق ذهنية لترميم عالم مواز ممكن للعالم الواقعي، أو ابتكاره. وهنا يكون «مبدأ التحقق» الصدقي هو مخالفة العلم للمعلوم الذهني أو مطابق العلم للاعتقاد. وهنا يكون الاعتقاد أحد مؤسسي الإشكال.

و-ج- إضفاء المعقولية على النظام أو النسق. وهنا يكون مبدأ التحقق أو سيمونطيقا العلم المفيدة صدقه من كذبه هو مطابقة العلم للنسق نفسه، بحيث يخلو من القوادح المنطقية التي تهدم البنى المنطقية كالتناقض، فيشترط في النسق «التماسك» مثلاً، ونحو ذلك. وهنا يكون النظام العقلي أحد مؤسسي الإشكال.

وعليه؛ فكل ناظر من النظائر لابد أنه منتم إلى نزعة فلسفية تصريحاً منه بالانتساب أو تلميحاً منه باللفظ. وتكون هاته النزعة هي النسق الذي يتخذة تكتة لبناء نظام يتصور به العالم.

ز- البراديجم الذي ينتمي إليه، إذ هو الذي يقود سياسة البحث وطرائقه. فلا يعمل أي بحث دون متاحه الفكري أو قبته المعرفية.

ن- الثيمة **The Thema** التي يشتغل عليها ومنطقها الذي يدرسها، تؤثر في المنهج، ومن هنا، يدخل مفهوم «الإشكال»، ويدخل سؤاله الأخطر وهو «كيف نبني الإشكال؟» من الثيمة ومن

المنهج، ومن تشابكهما معاً. إذ المنهج يظل تابعاً جزئياً لموضوعه، والعكس صحيح، والإشكال تابع لهما جزئياً.

ح- نصب الغايات الثلاث لتحقيقها، تحقيق منهجها وموضوعها، وهذه الغايات تروم بناء نظرية تشمل:

ح-أ- ظواهريات الطبيعة، أو استيعاب الواقع.

ح-ب- ظواهريات الإنسانيات، أو استيعاب الروح.

ح-ج- ظواهريات العقل، المشكل من عالم يتقاطع شق منه مع ظواهريات الطبيعة، وشق آخر منه مع ظواهريات الإنسانيات والاجتماعيات، ومع ظواهريات الوحي عبر مفهوم الفطرة.

ح-د- ظواهريات الشريعة أو علوم الشريعة، أو استيعاب الوحي. وسنتحدث عن هذه الظواهريات الأربعة فيما بعد بإذن الله تعالى.

إن تحقيق نظرية الانسجام ضروري،⁹⁰ وهو تحقيق انسجام بما تحدده النظرية نفسها، وبما يحدده إشكالاتها المستتبّة منها، وبما تحدده مفاهيمها المرتبطة معانيها بها، وقواعد الاشتقاق التابعة لها، ومسلماتها التي هي مسلمة داخل النسق فقط. وأما في غير النسق؛ فقد تحتاج إلى استدلال وإلى غير ذلك.

كما أن النظرية لا بد أن تشمل ظواهريات العقل والطبيعة والروح والوحي، بذلك قد تصل إلى مزاحمة البراديجم القائم والسائد أو السوي⁹¹.

ط- بناء البراديجم الخاص، الذي هو المتاح الممكن للعلم الواحد أو للعالم الواحد والباحث الفرد.

ي- بناء البراديجم العام أو «رؤية إلى العالم The worldview» التي تربط بين العلوم وتحاورها.

90. إن مفهوم الانسجام The Harmony المنطقي التقليدي صار عسير التحقيق، أو لنقل صار متجاوزاً. لأننا لم نعد أمام إشكال «كيف نحقق الانسجام؟» بل أمام إشكال «أي انسجام نحقق؟». فالمنطق الأرسطي والمنطق التقليدي عموماً ومنطقيات ثنائية القيم تعين الانسجام بأنه عدم التناقض، والمنطق النيوتروسي يحدده في التناقض، والمنطق شبه المتسق The Para-Consistent Logic يحدده في التناقض وعدمه أحياناً. فالإشكالات تابعة للماهيات، كما أن الإشكالات تابعة لهذه الغايات، فالإشكال في الأرسطيات يروم حل التناقض، وعند النيوتروسيك يروم الانسجام مع التناقض، وهكذا.

91. يرى طوماس كون Tomas Kohn أن الثورة على البراديجم القائم والسوي والانقلاب عليه يبدأ من الشذوذات الصغيرة التي تخرج عنه شيئاً فشيئاً، وتستمر في التكاثر والقض من لحمه العلم السوي شيئاً فشيئاً، حتى تكبر فتستوي فتتقلب عليه، فيصير هذا الجديد هو البراديجم السائد، حيث ما قبل العلم ينتج العلم الذي يولد أزمة فتوراً فلعماً سويّاً، ثم أزمة، وهكذا في سلسلة مستمرة. لكن رأيه هذا هو:

1 - إحدى الطرائق للوصول إلى قبة البراديجم وسدة عرشه، وليس كلها، فلا مطابقة بين هذه الطريقة وبين كل الطرق الموصلة إلى البراديجم المتعالي والتربع على عرشه.

2 - نظرية كون تابعة لمذهبه في فلسفة العلم والمحدد لمنهجه ومفاهيمه ونمطي وجوده وعمله، وهو مذهب «العلمية الاجتماعية». انظر: كون، طوماس، بنية الانقلابات العلمية.. ترجمة: سالم يفوت. دار الثقافة، المغرب. 2005م.

المبحث الثاني: منطق الإشكال؛ نحو حوار العلوم إشكالياً

إن بنية مفهوم الإشكال تناقضية أساساً، أو لنقل إن بنية الإشكال إشكالية، وهذا من خصائص الإشكال المتميزة ليكون إشكالاً. ذلك أن أول إشكال يطرح ذاته على منطق البحث ويحدد سياسته هو: «كيف نبني الإشكال؟» أو «كيف نحقق شروط إنتاج الإشكال؟»، أو «كيف يصير الإشكال ممكناً؟»، أو «كيف نبني ذهنياً يراكم صفات معينة تطابق أسباب إنتاج الإشكال؟»، أو «ما هي العصبونات-Neurons الذهنية التي تولد الإشكالات النسقية الكبرى؟».

المطلب الأول: شروط تأسيس الإشكال أو شروط بناء الإشكالية

إن تأسيس الإشكال يتطلب شروطاً، وهي:

الشرط الأول: الإشكال تابع للبراديجم؛ وضع الإشكال طي نسقه شرط لبنائه

إن أي إشكال كيفما كان، ومهما ادعى من خصائص الصورية وصفات الكونية، ومهما تمتع بالكبر ووصف بأنه من الأسئلة الكبرى؛ لابد أنه يظل تابعاً للبراديجم الذي ولد طيه، ويظل ينتمي إلى النسق الذي ترعرع داخله. فكل إشكال تابع لنسقه، لأنه جزء منه وأحد مؤثاته، شأنه شأن المفاهيم والمسائل والموضوعات والقواعد داخل النسق الواحد أو العلم الواحد، بيد أن هذه المؤثات ذات تراتبية مختلفة وأهمية متباينة، طبقاً لأي بناء في الوجود الخارجي أو في الوجود الذهني أو في الشكل الحجاجي المنطقي، حيث تتفاوت أعضاؤه أهمية ومكانة ودوراً ووظيفةً، وغير ذلك. فالرأس في الجسد ليس كالأصبع فيه، والقلب ليس كالكلية فيه، مع حفظ أهمية الجميع على مستوى معين، وهكذا. والوعي بالبراديجم يقتضي الاطلاع على مجموعة من العلوم وبذل حوار بينها.

فالإشكال بهذا لا يمكن حله؛ إذا لم يتم درجه طي نسقه، واستيعابه ضمن براديجمه، الذي:

1 - يصدق عليه المعنى،

2 - ويجعله مفهوماً،

3 - وقابلاً للحل،

4 - وقابلاً للتعبير عنه وقابلاً لصياغته ووضعه في ملفوظ لغوي يقربه إلى الأذهان،

5 - وقابلاً للعلم به ومعرفته والاطلاع عليه،

6 - ومتراًصاً مع بقية أعضاء البراديجم الأخرى.

وكثير من الإشكالات لا حل لها بسبب أنه يراد صياغتها وحيدةً فريدةً عن سياقها البراديمي وسبقها ولحاقها النسقيين دون أن تدرج في المُلحق العلمي الصحيح الذي هو النسق العام لها.

الشرط الثاني: التأني في ملاحظة الإشكال بقدر التمهّل في حله؛ أو بناء الإشكال وحله ليس آنيًا

إن بناء الإشكال ليس آنيًا، كما أن حل الإشكال ليس بالضرورة أن يكون آنيًا، من خلال بحث مؤسّس. بل قد يكون حل إشكال ما، عبارة عن سيرورة طويلة من البحوث المتراكمة. فكما أن للأفكار منطقتها وسيرورتها ونسقتها، وقواعد المكان الخاصة بها؛ فالإشكال فكرة له هذه الأمور نفسها، بيد أنه فكرة تستجلب نتيجتها، فقد يكون الإشكال:

1- مقدمةً، ويراد إكمال مقدمته الثانية فنتيجته، فيكون تقديمًا بهذا الاعتبار.

2- وقد يكون نتيجةً فيحتاج إلى الإفصاح عن مقدميته معاً، أو مقدماته، فيكون انعكاسياً بهذا الاعتبار.

والإشكال مرتبط بالنسق الذي ينتمي إليه، فهو لصيق به لا يتجاوزه، وحله يقتضي استيعاب النسق وقواعده وشروطه ومعرفة موقع الإشكال منه، ثم حلّته. وأما إقتراض الإشكالات أو اقتراض حلول لإشكالات مشابهة في النسق؛ فهو جائز بشروط علمية معقدة، لا تختلف عن شروط اقتراض الحجج والمفاهيم والاستدلالات.

وأحياناً يدور إشكال واحد في عدة علوم، فيطرح في النحو وفي الأصول، وفي المنطق، وفي غيرها من العلوم، وكل علم يجيب عنه بآلياته ومواده ومنظوره، وهكذا. بيد أن الإشكال الأول في صيغة الأصلية يتفلت عن الإجابة، ويظل طلقاً يمرر أشكالته ويفرز إشكالاته الصغرى دوماً.

الشرط الثالث: اتباع سياسة الإشكال في بناء الاشكال

إن سياسة بناء الإشكال صياغة منطقية جداً، تنطلق من الوعي بترانبات الأفكار وتصنيفاتها وتفتياتها، وأنماط استنبات إشكالات أصيلة من داخلها، وإيجاد حلول من داخل النسق بابتداع خطوات منطقية لحلّلتها، وتأهيل الشروط التي تولد الإشكالات، الجديدة والقديمة، بإعادة صياغتها وإعادة التفكير فيها. والحلول قد تكون طويلةً وتراكميةً، فالجواب الواحد المؤسّس من شخص واحد قد انقضى، إذ صار الجواب عن الإشكال:

1- تراكمياً،

2- وتاريخياً ممتداً وطويلاً،

3- وجماعياً، أشبه بالاجتهاد الجماعي لحلحة الإشكال،

4- مع نقد ونقد مضاد (مزودج)، إلى أن يتم تنضيج جواب ملائم يكون مؤقتاً. فالنقد شرط في تأسيس الإشكال، وفي الإجابة عنه. وهذا يولد علوماً أخرى ومعارف جديدة، ومفاهيم مستحدثة، واستدلالات غير تليدة. وبكل ذلك تحصل الطفرة، فتؤثر في رمة النسق وفي البراديعم فوق.

الشرط الرابع: بناء الإشكال لا صيغة له؛ نحو التركيز على معنى الإشكال

ليس من شرط الإشكال أن يكون بلفظ استخباري أو بكلام استفهامي، بل قد يكون إشكالاً بني بناءً تاماً بصيغة خبرية لا طلبية، إذ الإشكالية هي معنى يلاحظها القارئ أو قراء وتلحق تأزيماً به، وليست الإشكال سؤالاً طلبياً بالضرورة. فليس بالضرورة أن يكون الإشكال استخبارياً. وعليه؛ فليكنز المستشكل على معنى الإشكالية داخل الإشكال، وليس على الصيغة المستشكلية، إذ أكثر الأسئلة ليست إشكالات، وأكثر الإشكالات أسئلة. ومما يؤكد هذا هو أن الإشكال قد ينقلب موضوعاً، مثل إشكال بقاء النفس في الأديان، الذي صار موضوعاً فلسفياً. ويعكس مفهوم النفس بقاءً وفناءً قيمة الجزئي وأهميته، وقيمة الفرد وضرورته، وحضوره في العالم. يقول باعكريم «انطلق مفهوم الفرد انطلاقاً دينية محضة، وانتهى ذاتاً فلسفية خالصة، عماد الفكر الحديث والمعاصر بمختلف تلويناته».⁹²

الشرط الخامس: توليد الإشكال من الإشكال شرط في بناء الإشكال

1- إن الإشكال الذي ينجم عنه جواب واضح هنالك ليس بإشكال، بل الإشكال ما يولد جوابات وإشكالات على قدر سواء. فتوليد إشكال من إشكال مهم بقدر حل الإشكال. وتوليد الإشكالات مهمة كل نسق رصين، وذلك عبر نقده، وإصلاحاته المستمرة لذاته، واشتباكات الدائمة مع المواد والموضوعات والوقائع والعوالم والحقائق.

2- يجب الاشتغال باشتقاق إشكالات من الإشكال بقدر الاشتغال بحله، ونية العمل عليهما معاً

على قدر سواء والوعي بذلك مسبقاً هو شرط في توليد الإشكال

92. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 52.

الشرط السادس: الوعي بعوائق بناء الإشكال أو رفع عوائق بناء الإشكال شرط لبنائه

عوائق تأسيس الإشكال وبناء الإشكالية كثيرة، وإن أي إشكال لابد أن يرفع عوائق بنائه لصياغته صياغةً صحيحة. ومن هذه العوائق:

1- أن تكون الإشكالية: لا حل لها، أو بدون معنى، أو لا يمكن فهمها، ولا التعبير عنها، ولا الاطلاع عليها، ولا تحقيق انسجام بها مع سائر المشكّلات المعرفية والأجهزة العلمية الأخرى داخل الصرح المعماري المعرفي.

2- عدم تحقيق الباحث اطلاعاً واسعاً على العلوم أو البحث الذي يروم بناء الإشكال فيه.

3- عدم تحقيق شرط من شروط بناء الإشكال فوق عائق أمام بنائه.

بهذه الشروط يتحقق الإشكال الحقيقي ونكشف بها القويم من الإشكالات والمزيف منها.

المطلب الثاني: أنواع الإشكالات في حوارات العلوم وتوحيدها

إن أنواع الإشكالات كثيرة، وأغلبها له صفة المتنوع بتنوع الموضوع المبحوث فيه، فالإشكال فرع الموضوع، فبحسب الموضوع وطبيعته تكون طبيعة الإشكال وحقيقته.

لكن في الإشكال أنواعاً خاصة، منها:

1- 2- الإشكال البراديغمي والإشكال التحقيقي:

إن الإشكال البراديغمي يعني ضرورة الوعي بالإشكالات البراديغمية ذات الشرط التاريخي. فالتاريخ الفكري هو تاريخ أنساق، تاريخ براديغمات تتناقض وتتصارع أحياناً وتتلاحم في أحيان أخرى. ومن صيغ هذه الصراعات والتناقضات هي الإشكالات البراديغمية. وإن سياسة البحث في العلوم الإنسانية تروم التأريخ للعقل المفهومي، وتحققاته في النصوص والمناهج والمعاني والعلوم، وتروح تسطير تحقيقاته المتسلسلة التاريخية الخطية، وتحقيقاته البراديغمية؛ أي النقاط المفصلية في مفاهيم العقل، كأزمات المنهج في 1920م، وأزمة أو إشكال الأرسطية والكنيسة البراديغمي قبيل ديكارت، وأزمة الفلسفة الهيلينية والهلينستية قبيل الفلسفة القروسطوية، وهكذا.

وكل حقبة براديغمية شهدت إشكالات كبيرة، منها ما كان في الفترة الإسلامية، وذلك «كإشكال العقل والنقل»، ومن تحققاته المشهورة «إشكال الموافقة والمخالفة بين المشائية والإسلام»، والمنتج

لكثير من مقالات علم الكلام، والمولد كذلك لكثير من الفرق فيه وفي الفلسفة الإسلامية وغيرها، وغير ذلك.

إن تشبيك العلوم ببعضها واستخراج حوار فيما بينها يكون إما:

4- لعقد مقارنة بينها، فيولد هذا إشكال المقارنة،

4- أو إيجاد توافقات وتقاطعات فيما بينها، فيولد هذا إشكال التوفيق،

5- أو تعزيز العلمين وتلحيمهما معاً، إما لدمج العلمين معاً، أو لحل إشكال واحد آخر عويص، فيولد إشكال التلحيم،

6- أو تنقية العلمين من الشوائب معاً، فيولد إشكال التخلية،

7- أو تغذية كلا العلمين بمشكلات الآخر وأجزائه، فيولد إشكال التحلية.

8- إشكال الموضوع، هو الإشكال الذي قد انقلب إلى موضوع، مثل إشكال بقاء النفس في الأديان، كما ذكرنا، والذي صار موضوعاً فلسفياً محضاً.

وهناك إشكالات كثيرة ناجمة عن حوار العلوم وتشابكاتها، لكننا نكتفي بما قيدنا فوق.

المطلب الثالث: بعض طرق ملاحظة الإشكال في العلم الواحد أو العلوم المتحاورة

إن بعض طرق ملاحظة الإشكالات في العلم الواحد أو العلوم المتحاورة تكمن في الآتي:

1- الاطلاع الوافي على موضوع البحث يولد بصيرة إشكالية فيه.

2- ملاحظة التقطعات والتمزقات التي تلف مسائل البحث وقواعده وقضاياها، بحيث يلاحظ الباحث عدم انسجام بين مقدمات النتائج ومقدماتها داخل مسألة ما مثلاً، أو يلاحظ وجود شذوذات كثيرة لا تنضبط بأي قاعدة داخل العلم مثلاً، فهذه استيعاب القواعد في العلم لشذوذات كثيرة دليل على تمزقات تثير إشكالات.

3- عدم تمرير العلم إلى أقصى مداه الممكن، بحيث تجد العلم يقدر على أن يستوعب مناطق من العلم لكنه لم يلجها، وهذا يثير إشكال «لَمْ لَمْ يدخل إلى هذه المناطق التي من إمكانه فتحها؟»

4-عدم وجود تاريخ للعلم أو مدونات له أو شروحات لقضاياها أو اختصارات تعليمية له أو مطولات له ونحو ذلك، فيكون مرام الإشكال هو تفسير هذا التخلف، واستدراكه بالتأليف في أوجه النقص تلکم.

5-تشبيك العلوم ببعضها واستخراج حوار فيما بينها لعقد مقارنة بينها فيولد هذا إشكال المقارنة، أو إيجاد توافقات وتقاطعات بينها، فيولد هذا إشكال التوفيق، أو تعزيز العلمين وتلحيمهما معاً، إما لدمج العلمين معاً، أو لحل إشكال واحد آخر عويص، فيولد إشكال التلحيم، أو تنقية العلمين من الشوائب معاً، فيولد إشكال التخلية، أو تغذية كلا العلمين بمشكلات الآخر وأجزائه، فيولد إشكال التحلية، وهكذا كما ذكرنا.

المطلب الرابع: الغايات من الإشكال

إن الغايات من الإشكالات وبنائها، إما:

1- حلها.

2- أو توليد إشكالات أخرى.

فلا يجب العمل بالضرورة على حل الإشكال فقط حتى يتم بناؤه، بل توليد إشكالات أخرى كاف في إحراز غايات الإشكال.

3- الانسجام مع الإشكال بدل حله.

فليس شرط الإشكال حله بالضرورة، بل يقبل منه توليد إشكال آخر منه أو الانسجام معه.

إن الإشكالات تابعة للماهيات، كما الإشكالات تابعة للغايات. لهذا؛ فنزع إشكال عن تربته هو نزع لمعناه ونجاعته، فيظل هوية بدون هويته، ذاتاً بلا ذاتية، آخر بلا آخريته. فالإشكال في الفلسفة الأرسطية يراد به حل التناقض أو المشكلة، وعند منطق النيوتروسوفيك يروم الانسجام مع التناقض أو مع المشكل، وهكذا. أعني أن حل الإشكال هو إحدى غايات التعامل معه، وليس هي ماهيته الوحيدة. وهنالك طريقة أخرى تتمثل في الانسجام مع الإشكال أحياناً بدل حله. ويعتبر ديوي أن الحياة الخالية من المشاكل هي حياة خالية من الفكر، فالمشاكل والصعوبات هي التي تدفع نحو الفكر،⁹³ فميتافيزيقا الإشكال الأكاديمي تبرز في:

93. ديوي. جون. إعادة البناء في الفلسفة. ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري. مراجعة: حسن حنفي. المشروع القومي للترجمة. العدد 1559. ط 1. 2010م. ص: 128.

أ- **تحفيز الباحث نحو التفكير**، وذلك بخلق مشكل أو إشكال ليحفزه نحو التفكير، فالإشكال يفترض أزمةً، وضعيةً قلقاً، تسحب الراحة والهدوء والسكينة وتغذي الغليان الحركي الذي يريد حلاً للمشكل. إن الإشكال يفترض البعدَ القلقَ، مما يعني أن الحال على غير ما هو عليه. والحال ليس معيارياً، أي ليس على ما ينبغي أن يكون؛ فوجب إصلاحه وجعله على ما ينبغي أن يكون، أي جعل ما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون.

ب- **تغيير الحال الراهني وتجديده**، والسخط على الحال، إذ الإشكال ولد أزمةً أو هو أزمةٌ تحتاج إلى الحل وإلى التغيير في الوضع.

ج- **وجود اضطراب وشك وعدم الموثوقية في الراهني**، فوجب خلق حل يعيد الأمور إلى طمأنينتها ووضعها الآمن، والخروج من عدة الحرب والقلق إلى مرفأ السلام.

د- **ما هو كائن لا يُطمأن إليه**، إذ الوجود مقلق، والعدم مريح، فوجب التطلع إلى أفق آخر، فالمعنى لا يستمد من الحال أو من الإشكال، بل من الحل والجواب، فالإشكال مجرد محفز للتفكير وليس قصداً بذاته، فالغرض هو المعيار، ما ينبغي أن يكون، وليس ما هو كائن، فالحل هو في الكلّي، في العام، في المعيار، في القاعدة، في السلام، في الموثوق، وليس في الجزئي، فيما هو كائن، في القلق، في الشك. وعليه؛ فدعوى أن السؤال أهم من الجواب ليس لذات السؤال، بل لكونه محفزاً للتفكير، أي الأهمية هي للتفكير والبحث وليس لجواب أو سؤال. إنما يظل السؤال أدعى للدفع نحو التفكير، والجواب أدعى للخمول عنه. فكان كل ما يقود إلى التفكير ويديمه ويحفز إليه هو الأهم الثاني للإنسان بعد التفكير نفسه. فالمفكر مخلوق يعيش في الصعوبات والمشاكل، والتفكير عملية تريد التخلص منها عبر حلها، فالتفكير هو المنجاة له، فهو منجاة له، لكنه شاق جداً، لأنه:

د-أ- **عملية شاقة في البحث عن الحلول**،

د-ب- وهو تناوب إشكالات تلو الأخرى وتراكمها أكثر فور حلحلة إشكال واحد منها،

د-ج- وهو عيش في حقيقة المشاكل واستيعاب لحقيقتها وعدم تجاهلها أو تناسيها. والكون معها واستحضارها دوماً يزيد من أرقها وضغطها. لذا، يميل المرء إلى لتخلص من هذا التكليف الشاق جداً إلى السكر أو الهروب إلى مكان لا تفكير فيه. والدماغ يميل إلى ما يخلصه

من هذه المشاق، إلى الخيال وأحلام اليقظة والأمراض النفسية⁹⁴ والصراعات السيكلوجية والعاطفية. فهذه أمراض تصرف عن الحقيقة، تمنى النفس بنسيان مهامها، وتغذي روحها بالخمول، وترفعها عن الواقع الذي يجب أن تنخرط فيه.

إن الاهتمام بالفكر وحده أدى إلى عزل العملي وعدم إمكان قبول اختبار الفكري بميزان العملي، وهذا أدى إلى عزل العملي عن نطاق الاهتمام، وأدى إلى إهماله واحتقاره، والعكس صحيح. لذا، تجد «الملاحظة» غير ذات قيمة في ميزان المفكر، وتجدها سابقة على الفكر في ميزان التجريبي. فلا بد من تضاف العملي بالنظري وجعلهما متعاكسين لبعضهما بعضاً.

4- معالجة بعض الإشكالات تكون بتركيمها مع الإشكالات الأخرى أو مع الأغيار:

بعض الإشكالات تموت، أو ماتت علمياً، فلا يحتاج فيها إلى حل أو انسجام، بل تظل جزءاً من التاريخ الفكري البعيد فحسب، وتندرج ضمن «تأريخ الإشكالات» إن صح جعل هذا القطاع تخصصاً أو معرفة. وبعضها يُحتاج فيها إلى تركيبها مع الإشكالات الأخرى إلى حين إحراز سلسلة من الإشكالات المتراسة والمنسجمة، إذ قد تقبل الحل بمجموعها، وربما تؤدي إلى توليد إشكال مقبول طي سلسلة الإشكالات المتناسبة، فيكون أحدها منها إشكالاً حقيقياً لا إشكالاً مزيفاً.

94. علم الأمراض النفسية يفسر لنا كثيراً حالات الذهن Mental States في شكلها غير الطبيعي، من التي هربت من أداء مهمتها، وهي التفكير الصافي والتعطف السليم، وربما عند الهرب من التفكير ومشقاته ينزاح الذهن إلى التنفيس عن نفسه بالتوجه إلى العاطفة، لأنه بالتفكير الخالص فرط في العاطفة، فجاء دور أداء ما فرط فيه، فالمفكر يعيش في حالات الإفراط والتفريط معاً، الإفراط والمبالغة والتطرف في استعمال شيء كالتفكير مثلاً، والتقصير والتفريط عن استعمال شيء وفق مقاسه الطبيعي كالعاطفة مثلاً، فتجد المحب غيباً فكرياً مثلاً، وهكذا.

المبحث الثالث: الجماعة العلمية أو التصنيف العلمي طي حوارات العلوم

المطلب الأول: "تحت أي سرديّة نجتمع نحن الجماعة العلميّة التي نفكر معها؟"؛ نحو أنواع الجماعات العلمية

في سياسة البحث في حوار العلوم، لابد من استصحاب مفهوم «الجماعة العلمية»، إذ إن منهج البحث لا يقف فحسب على سؤال «بأي منهج نفكر؟»، ولا على سؤال «في أي قيمة نفكر؟»، بل يتوقف الأمر كذلك على استيعاب سؤال «تحت أي سرديّة نجتمع نحن الجماعة العلميّة التي نفكر معها؟»

وللإجابة على هذا السؤال نقول:

أنواع الجماعات العلمية:

إن الجماعة العلمية قد تكون:

1- الجماعة العلمية الأعم، وهي جماعة كل علم،

2- الجماعة العلمية العامة، وهي جماعة المتخصصين في العلوم التي أفكر فيها وأقتض منها وأبحث فيها وأحوار العلوم وأشابكها بها. وهذه الجماعة العلمية هي جماعة «حوار العلوم» التي أجمع بينها.

3- الجماعة العلمية الخاصة، وهي جماعة العلم الواحد والتخصص الذي تخصصت فيه مثلاً،

4- الجماعة العلمية الأخص، وهي الجماعة التي تفكر معي وتبحث في نفس الوقت في الجزئية والمسألة الخاصة التي أبحث فيها أنا كذلك، فتبحث فيما أبحث فيه من جزئية، وما ورد فيها من مناقشات وحوارات وروابط ونسب وعلاقات. إذ ليس كل متخصص في العلم الواحد تحدث في كل مسائله، وليس كل من تحدث في مسألة من العلم الواحد تحدث بالضرورة في كل مسائل هذا العلم.

5- جماعة الإطار، وهي التي تفكر معي طي نسق واحد، كالأرسطيين مع بعضهم بعضاً، فالذي يبحث في الفيزيكا الأرسطية، والذي يبحث في المنطق الأرسطي، والذي يبحث في الخطابة الأرسطية، والذي يبحث في الشراح الأرسطيين، والذي يبحث في التاريخ الفكري الأرسطي؛ كلهم ينتمون إلى جماعة واحدة، وهي جماعة الإطار الواحد.

6- جماعة البراديجم، وهم الذي عاشوا تحت براديجم واحد، سواء أكان متعالياً، أو دونه، فهم جماعة البراديجم الواحد، كالفلاسفة الذي عاشوا بين فترة الفلسفة «ما بعد السقراطية» والفلسفة «ما قبل الحديثة».

7- جماعة النسق، وهم الذي يفكرون تحت نسق واحد، كالمتكلمة مع بعضهم بعضاً باختلاف مذاهبهم أشعريّة ومعتزلة وماتريديّة وغيرهم، أو الفلاسفة مع بعضهم بعضاً.

8- جماعة النزعة أو جماعة المذهب، وهم الذي يفكرون تحت نزعة فكرية واحدة، كالماركسيين، واليهوديين، والكانطيين الجدد، وكالأشاعرة، وكالحنابلة، وكالأحناف، وهكذا.

9- جماعة الانتماء، وهم الذي ينتمون إلى روح واحدة، كالمختصين في العلوم الإنسانية من مختلف التخصصات فيها، كالمختصين في العلوم الحقة من مختلف التخصصات فيها.

10- جماعة المنهج أو جماعة المفهوم، وهم الذين يشتغلون بنفس الأدوات والأجهزة المعرفية على سبيل الاقتراض، أو التقاطع بين العلوم، أو الحوار بين المعارف، وإن اختلفوا في المشارب الفكرية والقناعات المعرفية والاختيارات الابستمولوجية.

11- جماعة المجتهدين المطلقين، أو جماعة فلاسفة الشريعة أو جماعة المجتهدون الفلاسفة، وهم الذي يؤسسون العلوم الشرعية ويفتون فيها وفي الأحكام. وسنتحدث عنه في حينه بإذنه تعالى.

فكل له جماعاته العلمية.

المطلب الثاني: وظائف الجماعات العلمية وعوائق الانتماء إليها

أولاً: الانتماء إلى الجماعة العالمية:

إن الانتماء إلى الجماعة العالمية:

1- إما أن يكون في العلوم بشكل عام،

2- وإما أن يكون في علم واحد خاصة؛

أما في العلوم بشكل عام، فالانتماء إلى الجماعة العلمية إما أن يكون صاحبها من:

أ- جماعة الفن والحرفية، كمحقي الكتب وواضعي البيبلوغرافيات والمفهرسين والمقارنين بين عبارات المؤلفين، كالمحققين للتراث اليوم، وكثير من المستشرقين في دراساتهم لبعض التخصصات الإسلامية وغيرهم.

ب- جماعة المعلقين على أفكار المتخصصين داخل التخصص الواحد، الضابطين لأفكار هذا عن ذاك، والمهتمين بإرجاع الأفكار إلى أصحابها التاريخيين، والحواشي في التراث، وغيرهم، وذلك مثل ابن رشد مع أرسطو، والإيجي في علم الكلام، وهكذا.

ج- شراح النظرية وموضحوها وكاتبوا تاريخها، كابن مالك في النحو، والزرکشي في الأصول، وأبي يعلى ابن الفراء في الفقه الحنبلي، والطوسي في الكلام الفلسفي، وابن الحاجب في الفقه المالكي، والسرخسي في أصول الفقهاء الأحناف، ونحو ذلك.

د- مجمّلوا العلوم ومبسّطوها، وذلك كالشراح مع الماتنين، والناظمين للعلوم شعراً، كابن معطي في النحو، وغير ذلك.

هـ- رواد التخصص والمبدعين فيه، كسيبويه في النحو، وتشومسكي في اللسانيات التوليدية، وأبي الحسن الأشعري في الكلام، وولف Wolf في اللسانيات النسبية.

و- أصحاب الأنساق الملخصين للأنساق الكبرى، كأرسطو الملخص للفلسفة كلها قبله والمنظم لها، وابن تيمية في فلسفة الدين الإسلامي، وهايدغر في فلسفة الوجود.

ز- المشكلين للانعطافات الكبرى، كسقراط في الفلسفة، وديكارت في الفلسفة الحديثة.

ح- المؤسسين للعلوم كالمجتهدين اجتهداً مطلقاً من المجتهدين الفلاسفة، أو فلاسفة الشريعة، أو الفلاسفة المجتهدين، ومن بلغ رتبة «الاجتهاد الفلسفي» كأعلى رتبة معرفية، وهي صفة الذي بلغ رتبة الاجتهاد في الوحي والروح والطبيعة والعقل عبر بوابة علوم الوحي.

2- أما في العلم الواحد خاصة الانتماء إلى الجماعة العلمية، وليكن الفقه مثلاً، فصاحبها:

إما أن يكون من جماعة المجتهد المطلق، أو من جماعة مجتهد المذهب، أو من جماعة مجتهد الفتوى والترحيج، وهكذا.

ثانياً: عوائق الانتماء إلى الجماعة العلمية:

إن عوائق الانتماء إلى الجماعة العلمية قسمان:

1- عوائق فنية جمالية، وذلك كأن يسرق باحث بحوث عالم آخر أو باحث آخر دون النسبة إليه أو الإحالة عليه.

2- عوائق معرفية، ولينتمي العالم إلى الجماعة العلمية؛ عليه:

أ- ألا يقع في عائقٍ تينكم، وهما عائقا الإسقاط والمفارقة،

ب- أن يحقق شروط الاقتراض وضرورة تفعيل حوارٍ العلوم الأفقي والعمودي.

الفصل الخامس

المعمار المعرفي لخريطة حوار العلوم وفقه نسب العلوم

أستأنف هنا هذا الفصل بمسلمة في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم وتشابكها، وهي «كل ما يلزم عنه استثناء علم أو علوم مرفوض». وتعني هذه الكلية أن أي توليفة معرفية أو دينية أو ميتافيزيقية أدت إلى رفض علم ما أو حصر المعرفة في علوم محددة دون ما سواها فهي مرفوضة. إذ إن حوارات العلوم تقتضي العمل على الاعتراف بالمعرفة بشتى صنوفها وأشكالها إلا ما كان منها معرفةً مزيفةً حقاً.

المبحث الأول: لوازم خريطة حوارات العلوم الأرسطية؛ مفهوم المطابقة ولوازمه نموذجاً

المطلب الأول: خريطة حوارات العلوم الأرسطية وطاماتها

تحدثنا فيما مضى عن حوار العلوم أرسطياً، وأن الأنطولوجيا تتربع سدة الخماسي الأرسطي من الكوسمولوجيا والميتافيزيقا والفيزيقا والاييستمولوجيا وما تحت هذه الأخيرة من أخلاق وأديان واستطيقا ومنطق ولغة وقوانين. وإن إشكال وحدة العلوم هو إشكال علاقات النماذج ببعضها بعضاً، وإشكال علاقات الاييستمولوجيا، وطبيها:

- علاقة المعرفة بالقيمة ابيستمولوجياً.

- علاقة المنطق بالأخلاق.

- علاقة الدين بالأخلاق.

- علاقة اللغة بالمعايير،

وهكذا إلى أن تصل إلى 36 علاقة. لأن الاييستمولوجيا تضم:

- المنطق،

- الأخلاق،

- الجماليات،

- الدين،

- المعايير،

- اللغة.

وضرب علاقة كل بكل يعطينا هذا العدد.

وعند تشبيك علاقة الأنطولوجيا بالاييستمولوجيا تصير 42 علاقة. وما طي الأنطولوجي من علوم يصير العدد أكبر.

والأنطولوجيا عموماً يشتق منها الفيزيقي، الذي هو العالم، وطيه الفيزيقي القيمي الذي هو الاقتصاد والبيئة وكل واقعي مادي حيث كل استثمار للعلم في العالم وإخراج ما يسد حاجيات

الإنسان وضرورياته وكمالياته. فدراسة أرقام كم وكيف الاستفادة من موارد العالم اقتصاداً، ودراسة كم وكيف إخراج موارد العالم منه إلى حيث يمكن تقييمه هو فيزياء، أو إلى حيث تجريده فتقييمه هو رياضيات، وهكذا. بينما الابستمولوجيا هي حول «ماذا يمكن أن نعرف؟».

وهذا الذي عرفناه يدخله سؤال المنطق، أي أن المنطق يعبر عن: «كيف يمكن للإنسان تصديق أفكاره أو الأفكار وتكذيبها؟».

ولا يكتفى هنا، لأن المكذب أو المصدق منطقياً لا يقتضي أبداً أنه كذلك في مستويات العلوم الأخرى، فلا يقتضي أنه دينياً حق أو باطل، أو حسن أو قبيح جمالياً... وهكذا. فكل له نسقه ومجاله ومعايره.

فالأخلاق تمعير هذا الذي عرفناه أو منطقتنا (جعلناه منطقياً، بحيث يصير وفق قوانين المنطق) فصدقناه أو كذبناه بسؤال: «لماذا يجب تحسينه أو تقبيح هذه الفكرة؟»، وقد عبرنا بـ«لماذا»، لأن سؤال الأخلاق غائي، وذلك إذا نظرنا إليها على أنها تابعة للدين أو لغيره، فالصبر حسن، لأنه يؤدي إلى قيمة منطقية أخرى (وهي أنه منسجم مع الواقع مثلاً)، أو يؤدي إلى قيمة دينية أخرى (وهي أن الله يحبه مثلاً). وإذا جعلنا الأخلاق معايير قائمة بذاتها كان سؤال كيفي، أي «كيف يمكن تحسين الفكرة أو تقبيحها؟».

وسؤال اللغة هو «كيف يمكن التعبير عن الفكرة بشكل صحيح، وكيف نحكم على فساد لغة الفكرة؟».

وسؤال الدين هو «كيف يمكن إحقاق الفكرة أو إبطالها؟».

وسؤال الجماليات هو «كيف يمكن تجميل الفكرة أو تسيئها؟»، وهكذا.

إن هذا التقسيم للعلاقات العلمية بين العلوم على أساس هندسي مختلف عن الأساس العملي والنظري، والذي يقسم علاقات العلوم قسمين، وهي: «ماذا يمكن أن أعلم بالعقل؟»، و«ماذا يمكن أن أفعل بجهاز العملي؟».

لكن هذه الخريطة المعرفية تستلزم أموراً تناقض علوماً كثيرةً. وهو الأمر المناقض لمسلمتنا فوق والناصة على أنه «كل ما يلزم عنه استثناء علم أو علوم مرفوض»، حيث إن النسق المعرفي الأرسطي يقتضي طامتين كبيرتين:

- الطامة الأولى: نسف ابتكار علوم أخرى عبر مفهوم «المطابقة».

- الطامة الثانية: نسف العلوم الوحيانية.

ولشرح المطابقة الأرسطية كونها حاجزاً أمام إبداع علوم أخرى ومضادة لعلوم الوحي نقول في المطلبين الآتيين:

المطلب الثاني: مفهوم المطابقة ومصدرها المعرفي

إن المطابقة هي مطابقة الذهن العالم أو موافقة الفكر الوجود أو ممالأة الوجود الوجود. وهذا هو معناها الأصلي، حيث إن الذهن يحوز العالم ويطابقه. فالنسق المعرفي الذي توصل إليه الذهن -وهو النسق الأرسطي- يعبر عن العالم حقاً كما هو، فلا يشذ عنه شيء ولا يخرج عنه شيء. فالعالم مطابق لعلوم الذهن. والنسق الأرسطي مكتمل الأركان في التعبير عن العالم وله صياغة كل الوجود، فالعقل هو الوجود، والوجود هو العالم. ومن هنا تطورت صيغ مفهوم المطابقة إلى صيغة «رد نسق الوجود إلى نسق الذهن»، وصيغة «رد نسق الكون إلى نسق اللغة» المعبر عن نسق الذهن. يقول هيجل في تمادي هذه المطابقة إلى العصر الحديث: «صار لدى الميتافيزيقا القديمة مفهوم تفكير أعلى مما صار شائعاً في العصر الحديث، والذي -أي هذا الأخير- يقوم على حقيقة أن الذي يُعرف من خلال التفكير في الأشياء وعبرها هو الشيء الحقيقي الوحيد المعبر عنها حقاً».⁹⁵

إن مفهوم المطابقة قديم يعود إلى بارمينيديس. فمع شذوته أي بارمينيديس؛ اكتملت مماهة العقل والوجود، فالوجود هو الفكر. إن هذا الربط بين الذهن والأنطولوجيا هندسةً، والربط بين العقل والوجود فيضاً، نظر له بارمينيديس قائلاً: «وما نفكر فيه وما من أجله يوجد التفكير شيء واحد، لأنك لا تجد تفكيراً في غير الوجود الذي تعبر عنه بالكلام، إذ ليس شيء موجوداً ولا سوف يكون موجوداً ما خلا الوجود»⁹⁶ فالحقيقة هي الفكر، والواقع المادي صورة ابتكرها الفكر فحسب من جانب الوجود. ف«الفكر والكيونة متساويان».⁹⁷

95. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. WISSENSCHAFT DER LOGIK. HERAUSGEGEBEN VON GEORG LASSON. ZWEITE AUFLAGE MIT EINER VERGLEICHENDEN SEITENÜBERSICHT. ERSTER TEIL. DER PHILOSOPHISCHEN BIBLIOTHEK BAND 56 VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG. GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. sämtliche werke. HERAUSGEGEBEN VON GEORG LASSON. BAND III: WISSENSCHAFT DER LOGIK. ERSTER TEIL. VERLAG VON FELIX MEINER IN LEIPZIG. Seite: 1/ 25.

96. بارمينيديس، في الطبيعة، الترجمة العربية، أحمد فؤاد الأهواني، شذرة: 8، ص: 133.

97. سوفاج، ميشلين، برميندس. ترجمة: بشارة صاروجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م، ص: 55.

إن شذرة بارمينيديس المؤكدة على تطابق الوجود والفكر حيث الفكر يعكس الواقع، والواقع يعكس الفكر فيما عبر عنه بـ «الوجود موجود واللاوجود غير موجود»، حيث الوجود ثابت أزلي ممتلئ؛ كان قد أحال إليها طاليس **Thales of Miletus** (ت: 620 ق-م). عندما جعل «الماء الذي أصل كل شيء» مفهوماً ميتافيزيقياً مجرداً، حيث هذا الماء ليس هو الماء المشروب. وفي الآن نفسه، أحال به إلى الطبيعة المادية في تطابق مثير للأفقين. وقد ألهم كل ذلك أفلاطون ليشكل -ربما- «نظرية المثل»، والتي هي مرئية في حالة ما إذا تمحض الإنسان بفكره في مطابقة مثله. فأفلاطون على لسان سقراط (ت: 399 ق-م) يقول: «أفلا يجب إذًا أن ينكشف لها الوجود بواسطة الفكر إذا كان له أن ينكشف»⁹⁸، أي نستطيع رؤية المثل، مما يعني أن العقل له التأسيس المطلق في مطابقة الحقائق ومعاينتها أقرب مسافة ممكنة، لحد رؤيتها بذاته دون إعانة أحد، وذلك لأن الوجود ممتلئ أزلي. والتغير الذي فيه هو تغير داخل الامتلاء بما يعززه، أي أن هذه الصيرورة هي اللوغوس -والحالة هذه- وهو يعقلن الوجود.

إذا كان الكون وجوداً أزلياً ضرورة؛ فإن هذا يسعف في التنظير لوحدة الوجود، سواء أكان في صيغة طبيعة طابعة **Natura naturan** التي هي مع أرسطو علة ذاتها **Causa sui**، أو في صيغة طبيعة مطبوعة **Natura naturata**، أو كان هذا الطابع هو الوجود، أو كان المطبوع هو العقل، فالموجود -وطيه العقل- منبثق من الوجود وعاكس له.

جعل أرسطو الوجود مطابقاً للفكر استلهاماً من بارمينيديس ومن قبله، عبر الجوهر الشامل لكل كائن، والذي يطرد إطلاقه على ما تحت المادة الأولى مباشرة، إلى العناصر المحسوسة والأجسام الجزئية. وهذا الجوهر يعتمل اشتغالاً بالمنطق المشكل من التعريفات ومبادئها من الكليات، والقضايا وأحكامها من التقابلات والعكوس، فالأقيسة والإنتاجات. إذًا، طابَقَ العقل بالوجود.

المطلب الثالث: مقتضيات مطابقة العقل للوجود، أو وحدة اللوغوس والأرخيه، أو ممالأة الوجود للموجود أو ممهاة النوس للعالم؛ نحو أنه لا توجد عقلانية دينية بدون أنطولوجيا المطابقة؛ نحو تأسيس مفهومي العلمانية والإلحادية

إن من مقتضيات هذه المطابقة الآتي:

1- إن كل الوجود لا ينفلت من قبضة العقل، فالعقل لا يفلت شيئاً من الوجود.

98. فيدون، أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م، ص: 125.

2- إن هذا العقل الذي يقبض على كل الوجودات هو العقل الذي اكتمل مع الأرسطية وتحديداتها وبراديجمها ونسقتها.

3- إن هذا الوجود الذي أُسر بالعقل هو الوجود الأرسطي طي نسق «الوجود والعدم».

4- إن العقل هو مقياس كل شيء. فالإنسان هو مدار الوجودات ومقياسها ومعياريها وقاعدتها.

من هنا، يعرفُ أرسطو الفلسفة بكونها «دراسة الوجود بما هو موجود». وهذا يخلق اشتباكاً بين الفكر والعالم باعتبار الوجود ينبثق في الموجود بعد التفكير فيه.

5- لا توجد عقلانية دينية بدون أنطولوجيا المطابقة؛ نحو تأسيس مفهومي العلمانية والإلحادية

إذا كانت الأنطولوجيا هي أساس النظر الديني؛ فإن الجهل بها جهل بالدين، يقول الملا صدرا: «فمن جهل بمعرفة الوجود يسري جهله في أمهات المطالب ومعظّماتها، وبذهولها عنها فاتت عنه خفيات المعارف وخبائثاتها، وعلم الربوبيات ونبواتها، ومعرفة النفس واتصالاتها وجوعها إلى مبدأ مبادئها وغاياتها».⁹⁹ ويكون أساس التفكير أو أساس استعمال العقل نابعاً من الأنطولوجيا أولاً. وما يلحق هذا الينبوع هو عرض شارح له.

إن هذا يشي بكون الأسس الميتافيزيقية لمفهوم العقل وأسس التفكير تجعل الدين بدون علاقة مبدئية أو أساسية له بالفلسفة. فالفلسفة أو أسس التعقل والاستدلال لا تفترض الدين ينبوعاً معها في إغداق المعنى وتوفير الأحكام واشتقاق الصور، فوجوده بذاته مشتق من الأنطولوجيا ومن الوجود، فهو موجود مهمش تابع ذو أسس تعرض للعقل وتعتري الأنطولوجيا¹⁰⁰ لتشرحها، أو تتفقر الأنطولوجيا عبره في البيئة التي لا تطيق أن تكون هي هنالك.

لكن، إذا فهم العقل هنا بالاعتبار البرمينيدي، حيث العقل الذي هو ممّاه للوجود ومقياس كل شيء هو عقل الله نفسه؛ صار الله عالماً بالوجود كله وهو مقياسه. لكن أرسطو استعاض كل هذا بنسق للمحرك الأول الذي أدار عقله بظهره عن العالم واستقال عن الجميع بدوره الصوري أمام المادة الأولى وما تمنحه للوجود من وجود.

99. الشيرازي، الملاصدرا، كتاب المشاعر. تحقيق: خالد عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت، ص: 4.

100. الدين - بهذا النظر الأرسطي - عرض للأنطولوجيا وهي جوهره.

6- وهذا يعني:

أ- أن الدين مشتق من الأنطولوجيا، فليس هناك وحي متعال غير مخلوق، بل كل الأديان من هذا العالم. فعلم الوحي غير موجودة. إن هذا هو أساس مفهوم العلمانية، حيث ليس إلا هذا العالم الذي منه نشق العلوم والقيم. وبهذا يتم القضاء على أي علوم وحيانية ممكنة، مما يجعل مفهوم **المطابقة** حاجزاً أمام توليد علوم أخرى كعلوم الوحي. أعني أن اشتقاق الدين من إيستمولوجية مشتقة من أنطولوجية مكتفية بذاتها، تم فيها فرض الإله في نظامها، كما فعل المشاؤون المسلمون؛ لا يعبر عن حقيقة الوحي وظاهرياته، إذ التفكير في الإسلام بالنسق الأرسطي هو تفكير ببنية مناقضة للإسلام فيه، وستولد نتائج غير دقيقة. إنما كان ينبغي:

أ- إعادة تشكيل خريطة العالم والعلم، حيث لا يُشتق الدين من الإيستمولوجيا،

أ-ب- مع ضرورة بناء إيستمولوجيا لا تشتق من الأنطولوجيا كلها رأساً،

أ-ج- مع تضمين نقد صحيح لبنية أرسطو العالمية للعالم، والتي تحقق في أسس نظريته وعلومها وطبيعة بنائها المنطقي.

ب- المحرك الأول لا يعتني بالعالم وفق «نظرية عدم العناية الإلهية» الأرسطية، حيث خلق الله العالم وأدار له ظهره. فالمحرك الأول صوري أمام المادة الأولى. وإذا كان المحرك الذي لا يتحرك صورياً، وإذا كانت المادة الأولى هي أساس العالم مادياً ومعرفياً؛ فإن أي اعتراف بالإله هو اعتراف صوري بدون أي اعتبار وجودي أو وجوبي أو معرفي له. فالمطابقة تؤول في النهاية إلى تأليه للإنسان، أي مطابقة العلم علم الإنسان المعلوم أي الوجود، ومطابقة ذهن العالم. فهناك بهذا إله واحد فحسب، وهو الإنسان، والإله بدوره متشقق منه.

ج- إن بارمينيديس يجعل الوجود ضرورة، فالعدم استحالة والوجود ضرورة. إن هذا هو أول إشراك للأنطولوجيا بالمنطق أو بالجهات المنطقية، وربط للوجود بالضرورة. فهنا بارمينيديس أدمج المنطق بالأنطولوجيا، كما أدمجه مرة أخرى عندما طابق الوجود والذهن، فدمج بين الإيستمولوجيا والأنطولوجيا. فكانت كل الكائنات الذهنية والخارجية تتنمذج بمفهومي **الهولي والصورة** الأرسطيين وتترجمهما وتجذرهما. وهذه الترجمة هي ترجمة للخارجي أو «الشيء في ذاته» (الأنطولوجي) في الذهني المنطقي، ترجمة للوجود الخارجي أو الأنطولوجي في ذاته إلى الوجود الذهني أو التصوري والتصديقي. ومن هنا: لا يمكن اشتقاق

علوم منطقية ولا فيزيقية جديدة، لأن العالم مغلق، والعقل مطابق له، فلا يمكن انتزاع منطق جديد ثلاثي القيم مثلاً، أو فيزيقا جديدة لا تعتمد على المقولات العشر. لأن هذه العلوم حقيقية تطابق العالم ويختم الذهن عليها، فهي كونية بالوجود، وضرورية بالعقل، صادقة بالعالم صحيحة باللغة صالحة بالعلم. ومن هذا الأساس صعب ابتكار علوم جديدة في المراحل مابعد الأرسطية سواء في العلوم الحقة أو في العلوم الفلسفية، كعلوم ابتكارية تتجاوز البراديجم الأرسطي. فظل علم الفلك بطليماً أرسطياً محضاً، والهندسة إقليدية أرسطية محضة، والفلسفة مشائية أرسطية، والفيزيكا مقولاتية أرسطية، والميتافيزيكا شيئية وجودية أرسطية، وهكذا سائر العلوم، إلى أن تم تركيب المعرفة لقرون كثيرة مع العلوم المسلمين، فتم توليد ثورة علمية مع ابن الهيثم إلى كوبرنيكوس، وثورة فلسفية مع الغزالي وابن تيمية إلى ديكارت، بعد معاناة شديدة جداً من التفلت من البراديجم الأرسطي المتسلط على صدر العلم والعالم.

المبحث الثاني: تطور العلوم ما بعد أرسطو ضد خريطة العلوم الأرسطية إجمالاً

المطلب الأول: أسس ظهور تقسيم العلوم إلى إنسانية وصلبة والضرورة البعدية للعلوم الأرسطية «ابن خلدون قد اكتشف سر الصوغ الرياضي للعلوم الإنسانية ببعديها العمراني والاجتماعي فكان متقدماً حتى على الألمان الذين قابلوا بين علم الطبيعة وعلم الروح»

أبو يعرب المرزوقي

أولاً:

إن المطابقة الأرسطية ارتكزت على جعل الوجود مستمراً وأزلياً وأبدياً وسرمدياً، متحركاً عبر الكون والفساد إلى ما لا نهاية. وجعلت نقيض العالم فيزيقاً وأنطولوجياً هو العدم الذي هو اللاشيء، ونقيض العقل والعلم ذهنياً سفسطية.

مع العلماء الإسلاميين ظهرت طفرات معرفية تناقض العلوم الأرسطية، فتم ابتكار إشكالات كثيرة خارجة عن البراديغم الأرسطي، كما تم ابتكار نظريات تضاد النسق الأرسطي مطلقاً، وذلك مثل:

1- نظرية «الأعيان الثابتة» مع ابن عربي الحاتمي، كما رأيناها قبل.

2- نظرية «الأشياء العدمية» الاعتزالية التي تجعل العدم شيئاً، حيث إن القول بشيئية المعدوم من المعتزلة منتشرة، كما قال أبو الفضل العباس بن شروين: «حقيقة الشيء ما صح العلم به والخبر عنه موجوداً كان أو معدوماً، والذي يدل على أن المعلوم يسمى شيئاً قول الله تعالى: وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا (الكهف: 23) وحقيقة الموجود الكائن الثابت».¹⁰¹

وكلتا النظريتين تقتضيان:

أ- أنطولوجياً:

وجود عوالم خارج الوجود الأرسطي، والتي لا يعترف بها النسق الأرسطي رأساً. وهذا يعني ضرورة طرح مفهوم جديد للعدم الذي طالما جعله أرسطو هو اللاشيء.

101. العباس بن شروين، أبو الفضل. حقائق الأشياء. ضمن مقالة:

Mutazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-Abbās b. Šarwīn

وهي ضمن كتاب:

Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. Lockwood Press. 2017. P 57.

ب- منطقياً:

تجذير هاتين النظريتين منطقياً يفيد:

ب-أ- أن القيم ثلاثة، حتى مع منطق ثنائي القيمة، أي بناء منطق ثلاثي القيمة على منطق ثنائي القيمة، وذلك بعد الثالث المرفوع قيمةً ثالثة، علماً أن أرسطياً لا يمكن، لأنه لشيء، فالنفي عدم، والعدم لا شيء. لكنه عند جعل العدم شيئاً يعني أن الثالث المرفوع شيء، قيمة شئية، قيمة معتبرة. فتكون كل العالم الممعية بالقيم الأرسطية تخفي حقيقة قيمة ثالثة، وهي الثالث المرفوع التي هي قيمة ثالثة حاضرة في كل العالم، فيكون لنا مثال واضح للقيمة الثالثة، وحضورها كثيف وقوي ككثافة القيم الثنائية. فإذا قلت «زيد هنا صدق وهناك كذب»، أقول لك إذاً، إنه هنا وهناك مرفوع، أي قيمة ثالثة. فتكون القيمة الثالثة موجودة بقدر وجود القيمتين الثنائيتين، لأنه كلما وجدا؛ وجد معهما الثالث المرفوع، وهو شيء، فكان حضوره معتبراً.

ب-ب- بل قد يكون حضور الثالث المرفوع أقوى من الطرفين الآخرين، لأنه شرطهما أرسطياً، فهو شرط مبدأ عدم التناقض، وهو شرط ثبات الهوية، وهو شرط كون الصورة والهيولى إذ هو الرفع لثالث بينهما، وهو شرط الجوهر والعرض، لأنه هو الرفع لثالثهما، وهو شرط الهوية وعدمها لأنه الرفع للثالث منهما، وهكذا. فهو شرط منطق ونموذجه ونسقه كله، فإن عد شيئاً؛ كان كل النسق الأرسطي قائماً على العدمي الشئى وعلى القيم الثلاثية. فالصيرورة الدائمة مع هيكل تعني إذاً:

ب-ب-أ- أن صيرورة قيم لا متناهية طي «صيرورة الوجود **Das Werden des Wesens**»¹⁰²، فليست لدينا قيم ثابتة، أي أن ترجمة هذا في العلوم يعني أنه كلما تقدم العلم؛ احتجنا إلى قيم أخرى له تخالف القيم القديمة. وأكتفي هنا بهذا النقد العام لمنطق أرسطو ونسقه ككل.

ب-ب-ب- أن الإسلام ذاته ليس إلا صيرورة في العالم، حيث يقول هيكل: «إن الصفات الأساسية للنزعة المحمدية **Der Mohammedanismus** لا تثبت على وضع في الواقع، فالكل المتحرك الحي ينطلق نحو لاتناهي العالم، بحيث تظل عبادة الواحد هي الرابط

102. انظر:

الوحيد مع كل شيء. وطى هذا البعد وضمن هاته القوة يزول كل عائق وكل تمييز قومي وجنسي».¹⁰³

إن جعل العدم شيئاً اقتضى في صيرورة تطور العلوم مع هيجل **Hegel** الاعتراف بالثالث المرفوع شيئاً، أعني أن الثالث المرفوع طبقه هيجل، وجعله شيئاً، لكنه ناقص الشيئية، أي لا يكون إلا بإثبات معه، وهذه لوثة أرسطية، تلکم التي جعلت العدم لا يكون ولا يتصور إلا بالوجود المحوز للفكر حسب هيجل، لأن «الحقيقة هي اتفاق الفكر مع الموضوع»¹⁰⁴ فكان العدم لا يكون ولا يشيء (أي يصير شيئاً، من فعل شاء يشيء شيئاً، وجذروه هو «ش ي ء»، أي جعل العدم شيئاً بشكل تدريجي أو فجائي) بوجوده. فكان هامنا هيجل أرسطياً، عندما جعل الثالث المرفوع يكون فقط مع الإثبات والهوية في شكل ثالث معاً، فمع هيجل إذاً:

ب-ج- الثالث المرفوع عدم، لكنه شيء، وهو شيء، لكنه ناقص الشيئية. لأنه لا يشيء إلا مع الإثبات في صيغة تركيب ثالث.

ب-د- الثالث المرفوع تطبيق لأساس أرسطي ميتافيزيقي، وهو أن العدم لا يكون ولا يتصور إلا مع الوجود، فكان النفي -والثالث المرفوع الذي هو صيغة منطقية عنه- ولا يكون ولا يتصور ولا يصير بناءً يبنى ويبنى عليه إلا مع الإثبات، يكون مع الإيقاع فحسب، لا يكون انتزاعاً منطقياً إلا مع الإيقاع المنطقي.

ب-هـ- الهوية الكلية ذات هوية صيروراتية، أي تتحرك دوماً فتكون كلياً متعيناً، أي ثالثاً بين الكلي وبين الجزئي. وهذا يخفي ميتافيزيقا المطابقة، أي مطابقة الكلي للجزئي، ومطابقة النظري للعملي. هذا الأساس الأرسطي الآخر لنظريته يقتضي أن الكلي المتعين هو الحقيقي الثالث التركيبي الذي يحقق الكلي ويحقق المتعين، أي يطابق بين التجريدي والتعيني، النظري والعملي، الكلي والجزئي، العقل والعالم، الإله والطبيعة عبر الإنسان الذي هو الكلي المتعين. فالعلم إذاً مطابق، يقوم على الوجود والعدم، على الإثبات والنفي، بشرط أن يكون النفي ناقص الشيئية ومشروطاً بالإثبات، فيكون مفهوم الشيء

103. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel; mit einer Einl. hrsg. von F. Brunstäd. Universal-Bibliothek. Leipzig : Reclam, 1924. Seite: 183.

104. «يقول هيجل: Wahrheit ist die übereinstimmung des Denkens mit dem Gegenstande»

GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. WISSENSCHAFT DER LOGIK. Seite: 1/ 25.

هنا متشاككاً، مشككاً الشيئية، حيث الوجود شيء كامل، العدم شيء ناقص، فتتشاكك الشيئية بين كينونة الوجود وكينونة العدم.

فالصيرورة الهيجيلية التي لا تقف على ثالث واحد، بل دوماً تتركب وتتركب، وهكذا، تعني أنها لا تقف عند حد، فالتطور بذلك حاصل للعلوم كصفة أبدية، وفقاً للحركة الأرسطية للعالم، القائمة على الكون والفساد، والحركة الأرسطية للذهن والعلم القائمتين على التذكر والنسيان أو الحركة والسكون.

إن هذه الحركة الفيزيقية والذهنية ستعكسان على بعض النماذج الفيزيقية التي طبقت بعضها على الكائنات الحية، وهي النظرية الأرسطية وتطورها في مجال الإحيائيات فيما يعرف «بالنظرية الداورينية» أو نظرية «التطور والارتقاء». كما ستعكس على حوارات العلوم وحركات تطوراتها، حيث إن هذا التطور البعدي أدى إلى ظهور تقسيم العلوم علوماً روحيةً وعلوماً حقّةً وعلوماً صلبةً. ذلك أن أرسطو فرق بين:

(ثانياً):

- 1- الهيولى والصورة. وبجعله المادة الأولى هيولى للصور البعدية كان:
- 2- تمثيلاً لسبق الروح على البدن، وهذا ولد علاقة تمثيلية للهيولى والصورة، وهي علاقة الإله بالإنسان، وهذا ما تم انعكاسه على المسيحية التي فرقت بين الروح والبدن، حيث إن الذات العيسوية ليست هي الإلهة داخله، ولا هي أقتومه الذي يمثل الروح، بل هي وسيط بينهما.
- 3- انعكس هذا التمثيل الثنائي مع بولص الطرسوسي اجتماعياً وسياسياً بجعله الروح لله والبدن لقيصر، ووسيطاً بينهما وهو الكنيسة.
- 4- إن هذا الفصل بين الروح والبدن المتمثل للفصل بين الهيولى والصورة هو ما عكس فصل ديكرارت بين الجسد والفكر، والذي به استدل على: أ- الوجود ككل (العالم)، ب- وعلى وجوده هو كخاص (الإنسان)، ج- وعلى وجود الفكر (العقل)، د- وعلى وجود الله، حين يقول: «إذ ليس من الشك أنني موجود، ولا يمكن لأي كائن أن يضللني ويجعلني لا شيء مادامت أفكر».¹⁰⁵ وأفلاطون فصل بين المثل والواقع، وهذا من الأسس الأرسطية التي اقترضاها من بارمينيدس، حيث الوجود متعال روحي وآخر منه واقعي فرعي فيزيقي.

105. ديكرارت، رينيه. تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1982م، ص: 71.

5- وأحسن الفيلسوف الألماني فيلهم دلتاي **Wilhelm Dilthey** عندما جعل الروح مادة أو مواداً للعلوم الإنسانية أو لعلم الروح **Geisteswissenschaft**، فحقها التأويل أو أداة العقل المشتبكة معها هي التأويل. وجعل البدن والطبيعة مناطي العلوم الطبيعية -**Naturwissen-schaften**، فحقها العلم.¹⁰⁶ علماً أن الفصل بين العلوم الروحية والصلبة مشتق أساساً من النظر الإسلامي في العلوم، فمن آثار الفصل بين العلمي والمعرفي في علوم الإسلام الكلامية -على الأقل- جعل المعتزلة مثلاً التوليد الحتمي في الطبائعات، والتوليد الاختياري أو الحرية في الإنسانيات. كما أن الأشعرية شككوا في التوليد فجعلوه عادياً ليس حتمياً، أي غالبياً لا ضرورياً، وشككوا في حرية الأفعال البشرية فجعلوه كسبياً، أي شككوا في السببية الطبيعية، والسببية الحرية، مما عني أن ليست الحرية مطلقة، وليست الضرورة مطلقة، فالسببية مقيدة، والحرية كذلك. وهذا يستشف منه -على الأقل- ومن غيره في علم الكلام التطلع إلى فصل العلوم الروحية عن العلوم الصلبة، أو فصل الإنسانيات عن الطبائعات.

ثالثاً: العلوم الأرسطية ذات صيرورة بعدية

إن حوارات العلوم الأرسطية تتطور بعدياً، ذات صيرورة بعدية، لأن قبة البراديجم الأرسطي وهي المادة الأولى تدور بعدياً، فالمادة الأولى ركيزة لما بعدها، ركيزة للجواهر، ثم إن الجوهر ركيزة للأعراض، والأعراض ركيزة كذلك لما بعدها...وهكذا في تطور بعدي لا متناه.

وهذا الأمر نجد ضده مثلاً في حوارات العلوم الإسلامية، فمع «نظرية الأعيان الثابتة» لابن عربي التي ترجع كل الوجود وكل العقول وكل العلوم إلى أعيان ثابتة قبلية، سابقة الثبوت عن الوجود وعن العقل وعن العلم الإنساني؛ تعود الأعيان الثابتة قبلياً إلى علم الله تعالى، حيث هي معلومة لله ومعلوم العالم الله. فنظرية ابن عربي تستبطن أن تطور العلوم قبلي، صيرورة العلوم تقاس بمدى عودتها إلى الوجود الحق والعلم الذي هو الله تعالى.

106. سنتحدث عن دلتاي فيلهم فيما بعد.

المطلب الثاني: مفهوم 'مظنة العلوم المركزية' وتطبيقاته في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم
وهنا تسجيلان:

1- مظنة العلوم المركزية أرسطياً هي حقبة المنطق، ثم حقبة الكوسمولوجيا-الفلك، ثم حقبة علوم الوعي، ثم حقبة علوم اللغة.

إن المطابقة الأرسطية تفيد برد نسق الوجود إلى نسق الذهن، أو رد نسق الكون إلى نسق اللغة. وهذا هو ما أسس البحث في اللغة ومركزتها فلسفياً، حيث إنها هي العالم، والعالم يسكن اللغة، لأن العالم يطابق ذهننا، والذهن ليس إلا اللغة، بل نعبر بها على ما ليس في العالم الفيزيقي إلى أمور ذهنية، وهي حقائق رغم كونها ذهنيةً فقط، فلدينا أكثر من العالم الفيزيقي، وهو الذهن الخيالي، والذهن الحقائق والذهن المنطقي حيث العوالم الممكنة... وهكذا. فالعالم آل من نظام الأشياء أرسطياً إلى نظام الوعي ديكاريتاً، حيث تم السير بالمطابقة الأرسطية إلى مدى بعيد وتم تجذيرها في الوعي. وصار نظام الوجود هو المنطق مع هيجل، وهو العقل مع كانط، وهكذا. إلى أن صار النظام هو التشكيلات الخطابية أو نظام «الكلمات» كما عبر عنه في الفلسفة المعاصرة مع ميشيل فوكو في «علوم تشكيلات الخطاب»، وعلوم «اللسانيات مع نعوم تشومسكي، وما فتحاه من آفاق علمية. فرصنا نتحدث عن أشكال الخطاب ونظام الخطاب... كأدوات للتحليل باعتبارها منهجاً ومنطقاً، وأدوات للتفكير فيها، باعتبارها موضوعاً وعلماً، فتمت مركزة الكون والعلم في اللغة التي تطابق -أي اللغة- العالم والذهن، فهي الإله دينياً، وهي الجمال استيقياً، وهي الحقيقة ميتافيزيقياً، وهكذا. فاللغة هي نظرية الوجود. أعني أنه تم جعل العالم هو الوعي، ثم هو اللغة. فالعلم ينحصر في اللغة في الفلسفة المعاصرة، أي أنها مركز العلم، أو هي مناط العلم المركزي أو مناط العلم المركزي.

إننا نقصد بمفهوم مناط العلم المركزي محط العلم ومظنه الذي يمثل موطن قمة العلم في عصره، أو مظناً قمة هرم العلوم في حقبته. وهو مفهوم مكوّن من العلوم ومن مناطاتها، فمناط العلم هو الوجود أو الموضوع الذي يشتغل عليه. فقد كان في عهد أرسطو مناط العلم هو المادة الأولى أو الوجود، وعلمه الأساس كان هو المنطق والفلسفة في العالم. وفي الفلسفة الحديثة وقبيلها مع ديكارت صارت مظنة العلم المركزية في الوعي، وكان العلم الأساس فيه كان هو الكوسمولوجيا مع غاليليو وكوبرنيكوس. وفي الفلسفة المعاصرة أضت مظنة العلم هي اللغة (بشتى أنواعها، وأرفعها

اللغة الرمزية)، وعلمها الأساس هو الرياضيات وسائر اللغات الصناعية فالطبيعية. وصار مناط العلم المركزي حالياً هو الحاسوب، وعلومه هي الذكاءات الاصطناعية والإعلاميات عموماً، وهكذا.

هذه الصيرورة حول مظنة العلوم المركزية لم تكن نفسها في العالم الإسلامي وعلومه. ففي العلوم الإسلامية كان العلم المركزي في القرن الأول هو التفسير، ثم الحديث، ثم أصول الفقه، ثم النحو، ثم البلاغة. ومظنة العلوم المركزية في العالم الإسلامي تتمثل في:

أ- المتعالي أولاً، وهو الله، وقد كان نزول الوحي مذ بعثة سيد الوجود والعدم محمد صلى الله عليه وسلم إلى انتقاله إلى الرفيق الأعلى كله حديثاً عن الله أولاً. بينما في الغرب المسيحي لم يكن الإله مركزياً أبداً، لا في موضوع العلوم حيث لم يتم تأليف كتب ذات بال عن الله بالقدر والكيف نفسه كما في العالم الإسلامي عنه، بل تم هناك في العالم المسيحي التأليف عن غيره أكثر كماً وكيفاً. فلطالما كان الإله مغطىً عنه بالوسائط، كالناسوت ومفهوم الذات المسيحية، وهذا انعكس على نمط التفكير المُقصي للإله عن الحضور بكثافة في المفكرات فيها، والمنعكس بدوره على التأليف، فصار التأليف عن الله مسيحياً نادر، ويتم التعبير عن الله كتابياً بالوسائط. وإذا ما تم التحدث عن الله؛ فإنه يمثل ثلث الحديث عن نفسه، إذ يتم إدخال روح القدس وعيسى معه. أعني أنه أثناء الحديث عن الله نفسه وهو قليل جداً في التراث المسيحي يتحدث عنه في ثلث خطابه، وإذا تحدث الله في الإنجيل عن نفسه؛ فإنه يتحدث عنها في ثلث خطابه منه فحسب، فلا يستوعب الكلام ذاته، بل ثلث ذاته فحسب، فأثناء التفكير في الذات يُصب ثلثه أي التفكير فيها فقط.

ب- الوحي: تحول الأمر في العالم الإسلامي بعد النبي محمد صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام إلى موضوع الوحي، وهنا صار الحديث بعد التابعين وتابعيهم عن الله بواسطة العلوم الشرعية التي هي أساساً؛ الفقه وعلم الكلام وعلم أصول الفقه، فيما عرف بعدئذ «بثورة التأليف».

إذاً، كانت مظنة العلوم هو الله تعالى بدون إشغال الكينونة الإنسانية أو الذات البشرية في غيره، ثم توسطت العلوم الوحيانية بين الكينونة وفهم الله تعالى.

وعليه؛ فمفهوم مظنة العلم المركزية، يتشكل من:

- مناط العلم المركزية، وهو مستقر العلم وموضوعه الذي يحيل عليه.

- العلم المركزي، وهو الذي يمثل قبة العلوم في عصره.

2- العلم علاقات وليس ماهيات

وفق ثنائيتي المادة والصورة، الروح والبدن، وانعكاساتها على الفيزيقات والعلميات، أو مع تطورات الفيزيقات وتطورات العلوم تم تجاوز دوران الوجود والعلوم على «مفهوم الماهية الأرسطي» إلى مفهوم «العلاقات» بين الفيزيقيات، والعلاقات بين العلوم. وعند جعل العلاقات هي أساس العلم؛ فإن أبرز العلاقات منها جعل مناط العلوم هي:

أ- علاقات الروح والجسد،

ب- علاقات الطبيعة والفن،

ج- علاقات التركيب كعلم والقيم وراءه كمعرفة،

د- علاقات الهيرمينوطيقي والتحليلي،

هـ- علاقات العقل والعاطفة،

و- علاقات الوجود والموجود،

ز- علاقات الذهني والخارجي،

ح- علاقات الحقيقي والاعتباري،

ط- علاقات الثنائيات القيمية، مثل الصدق والكذب، الصحة والفساد، الحق والباطل، المقبول والمردود، الجميل والقبيح، ونحو ذلك.

ي- علاقات الضروري والنظري، البدهي والمكتسب، الحصولي والحضوري.

ك- علاقات الوجود والوجود. ونحو ذلك.

الفصل السادس

خريطة حوار العلوم

أقسام المعرفة وخريبتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الوحيانية وفلسفاتها ومتعالياتها.

المبحث الأول: أقسام المعرفة وخريبتها

المطلب الأول: شروط الكاتب والنسبة بين العلوم وتقاطعاتها

أولاً: شروط الكاتب

يشترط في الكاتب أن يكون منتمياً إلى إحدى طبقات الجماعة العلمية على الأقل. فغير الدارس لا يحق له تأليف كتاب في علم مكتملة أركانه. من هنا قال الجاحظ ناقلاً عن أبقراط: «وأما ديمقراط فإنه قال: ينبغي أن يعرف أنه لابد من أن يكون لكل كتاب علم، وضعه أحد من الحكماء، ثمانية أوجه منها الهمة، والمنفعة، والنسبة، والصحة، والصنف، والتأليف، والإسناد والتدبير، فأولها أن تكون لصاحبه همة، وأن يكون فيما وضعه منفعة، وأن يكون له نسبة يُنسب إليها، وأن يكون صحيحاً، وأن يكون على صنف من أصناف الكتب معروفاً به، وأن يكون مؤتلفاً من خمسة أجزاء، وأن يكون مسنداً إلى وجه من وجوه الحكمة، وأن يكون له تدبير موصوف».¹⁰⁷

ثانياً: النسبة بين العلوم وتقاطعاتها

1- نسب العلوم وتقاطعاتها عند الطالب بلحاج:

إن بين العلوم نسباً ذكرناها فوق. لكننا هنا نذكر بها فحسب، بقولة من الطالب بلحاج في قوله الموضح لعلاقات العلوم الأربعة. وهذه النسب أرسطية المفهوم، إذ هي مستمدة من المنطق الأرسطي. قال الطالب بلحاج في العلاقات الأربعة بين العلوم: «العموم والخصوص بإطلاق، أو بوجه أو التساوي أو التباين... وبمعرفتها يطلع على أن العلم المطلوب يستمد من علم آخر، فيكون الآخر أعلى، أو يستمد منه آخر، فيكون الآخر أسفل، وكل علم كانت مسائله المطلوبة فيه بالبرهان مبادئ علم آخر، تؤخذ فيه مسلمة، فيتوقف الثاني على الأول سمي الأول أعلى و كلياً للثاني، والثاني أسفل وجزئياً للأول، كعلم الحساب مع الفرائض، وكالمنطق مع الكلام».¹⁰⁸ والجميل في هذا الاقتباس أنه لم يقتصر على العلوم الشرعية، بل أدخل معها العلوم الإنسانية، كما مثل لذلك بعلاقة الحساب بالفرائض. فينبغي السير دوماً على وضع النسب بين العلم وبين كل العلوم، وليس بين العلوم الشرعية فحسب، لأن العلوم الآن تتحاور في الأغلب والأكثر، وتتصارع في الأندر والأنزر.

107. الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1965م. ج: 1، ص: 101-102.

108. المرداسي، محمد الطالب السلمي، الأزهار الطبية النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، أبو عبد الله، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2007م. ج: 2، ص: 79.

2- نسب العلوم وتقاطعاتها عند ماريو بونغ Mario Bung:

يقول ماريو بونغ في علاقات العلوم ببعضها بعضاً: «المعارف في علاقاتها ببعضها نوعان، إما منظومية Systematic حيث حقول المعرفة التي تتقاطع منظومياً يكون واحد منها على الأقل مقترضاً من الحقول الأخرى، كالكيمياء والبيولوجيا في علاقاتهما، والرياضيات والاقتصاد. وإما إرشادية Heuristic حيث يكون نوع تقاطعها إما: تعاوني أو تنافري إعاقي، كالدين مع العلم، يعيق عمله، وأحياناً يفيد بعض المحققين في تصور التكهّنات المثمرة المتعلقة بالكيانات أو الخصائص غير القابلة للملاحظة».¹⁰⁹

لكن الذي أؤكد عليه هنا هو أن الوحدة بين العلوم لا تتجاهل تنوعها واختلافها، وإنما تتجاهل عدم وجود رابط بينها. فالوحدة بين العلوم تعكس وحدة المعرفة البشرية، والتي هي على مستويات ثلاثة:

أ- وحدة المعرفة البشرية، على مستوى نسق الموضوعات المعرفية،

ب- على مستوى نسق المنظومة التمثيلية،

ج- على مستوى نسق المنظومة المفاهيمية.

المطلب الثاني: علوم الأنطولوجيات وعلوم الايستمولوجيات في رتبة واحدة؛ تسويغ ذلك وتفسيره

رأينا أرسطياً أن النسق المعرفي عنده خماسي الأطراف. وتسود الأنطولوجيات الجميع، وعنهما تشتق كل العلوم. لكننا هنا نجعل الأنطولوجيات والايستمولوجيات في رتبة واحدة. حيث العلم والمعلوم في الرتبة نفسها، وفي المكانة الواحدة، وفي الموضع الواحد.

1- النموذج التسويغي لجعل الأنطولوجيات والايستمولوجيات في رتبة واحدة:

أ- إن النموذج الذي نعتمد عليه في تسويغ هذه الوحدة بين الأنطولوجيات والايستمولوجيات، وجعلها في رتبة واحدة ليس هو المادة الأولى الأرسطية التي هي أنطولوجيا أو وجود تتفرع عنها الموجودات والقوانين، وطبي تينكم الإنسان، وما يمثله من العقل والإدراك. بل

109. Mario, Bunge, Treatise on Basic Philosophy, Volume 6. EPISTEMOLOGY AND METHODOLOGY II: UNDERSTANDING THE WORLD. SPRINGER-SCIEN CE+BUSINESS, MEDIA, B.V . P. 194-195. بتصرف يسير.

نموذجنا التسويغي ينطلق من مظنة العلوم المركزية الأولى التي كانت عند المسلمين، والتي هي دوران كل الاعتقادات والأقوال والأفعال والحركات والسكنات الفردية والجماعية على الله تعالى، إيماناً به وعملاً بتشريعه واتباعاً لنبيه الكريم صلى الله عليه وسلم. وهذه المركزية لله تعالى عند المسلمين أول الأمر تتيح لنا أن ننقلها من إطار العبادات والاعتقادات إلى إطار المعرفة. فتصور المسلمين الله تعالى وصفاته الذاتية. وهذا عنى أن الله تعالى له وجود حقيقي، ومع وجوده له صفات ذاتية عليا. وعلاقة الله بصفاته أنها تدور معه دوراً معيماً، حيث إن الله تعالى كان ومعه صفاته. يقول ابن تيمية: «وأما الدور المعنى الاقتراني، مثل أن يقال لا يكون هذا إلا مع ذاك لا قبله ولا بعده، فهذا جائز. كما إذا قيل لا تكون الأبوة إلا مع البنوة، وقيل صفات الرب اللازمة له لا تكون إلا مع ذاته، وعلمه مع حياته، وقدرته مع علمه، ونحو ذلك».¹¹⁰

فيستشف من علاقات الذات الإلهية وصفاته الذاتية أن الذات تنعكس في باب العلوم، فتمثل الأنطولوجيات وكل ما له وجود حقيقي، وجود خارجي، وجود موضوعي، وجود هنا وهناك وهناك. وتنعكس الصفات، ولتكن صفة العلم الذاتية مثلاً، في باب العلوم، فتمثل الالبيستمولوجيات وكل ما له وجود عرضي، وجود مرهون بالغير، وجود ذهني مرتبط بمُدرك له، وجود بالتبع لقائم بالذات.

ب- تسويغ هذا التسويغ:

إن تسويغ هذا التسويغ هو مفهوم الاقتداء بالله، الذي أجاز بناء قياس نموذج في العلوم يوحد بين الأنطولوجيات والالبيستمولوجيات ويجعل علاقاتهما كعلاقات الذات بالصفات. إذ إن موافقة الله فيما هو منضبط بالوحي حق. فقد أمرنا أن نصلي على النبي صلى الله عليه وسلم لأنه تعالى يصلي على النبي موافقةً له تعالى. بل إن أي موافقة الصالحين في صلاحهم جمال وحق. ألا ترى أنه كما في الحديث الشريف الصحيح عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ قال: «إِذَا آمَنَ الْإِمَامُ فَأَمَّنُوا، فَإِنَّهُ مَن وَافَقَ تَأْمِينُهُ تَأْمِينَ الْمَلَائِكَةِ، غُفِرَ لَهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِهِ. وَقَالَ ابْنُ شَهَابٍ: وَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: آمِينَ».¹¹¹ وذلك لمجرد

110. ابن تيمية، أحمد، الرسالة الصفدية، وهو كتاب قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1 2000م، ص: 17-18.

111. البخاري، محمد بن إسماعيل. صحيح البخاري. تحقيق: جماعة من العلماء، السلطانية، بالمطبعة الكبرى الأميرية، ببلاط. مصر، 1311 هـ ثم صوّرها بعنايته: د. محمد زهير الناصر، وطبعها. دار طوق النجاة، بيروت. ط 1. ص: 156/1.

مضمون الموافقة، فأمرنا إذا أمّن الإمام أن نؤمن لهذا الغرض. وقد أطلق لفظ الاقتداء بالله الشاطبي وابن بطال وغيرهما. كما أطلق بعض المتصوفة لفظ التشبه اعتماداً على الحديث الضعيف؛ «تشبهوا بأخلاق الله»، لكن مفهوم الاقتداء أولى وأدق، لما في مفهوم التشبه من بُعد مفهومي كلامي يحيل على أنساق التشبيه والتجسيم المنقوضة شرعاً والمنقودة كلامياً.

2- النموذج التفسيري لجعل الأنطولوجيات والايستمولوجيات في رتبة واحدة: نظرية الأنساق المتماسكة والمتناقضة.

إن النموذج التفسيري لجعل الأنطولوجيات والايستمولوجيات في رتبة واحدة هو نظرية الأنساق المتماسكة والمتناقضة، حيث إن نظرية الأنساق المتناقضة والمتماسكة تفيد أن كل الموضوعات والعلوم التي تندرج تحت نسق واحد، قد تشهد خاصيتين:

الخاصية الأولى: الانسجام والتماسك وعدم التناقض بين موضوعات العلم الواحد.

الخاصية الثانية: إمكان التناقض بين علم وعلم، كلاهما ينتميان إلى نسق واحد. فقد تكون هناك قاعدة معتمدة في علم أ، ونقيضها في علم ب، وكلاهما أي أ، وب، ينتميان إلى مجموعة د.

وعليه؛ فإننا ننتقل في تصورنا لخريطة العلوم من افتراض مسبق، وهو أن العلوم في أصلها واحدة. ووحدة العلوم عندما تفهم طبي «نظرية الأنساق المتماسكة والمتناقضة»؛ فإن كل العلوم على سطح واحد. كل العلوم تتحاور على مكان واحدة، وبينها مسافة واحدة. فعلاقتها ببعضها مكانية ذات جغرافية متراسة ومفتوحة. ولا يعسر هذا من تمييزها عن بعضها. ذلك أن وحدة العلوم وإشكال تميز كل فن عن قواعد الآخر تحددها الاعتبارات الأساسية لكل علم وموضوعاته الأصلية، حيث إن قواعد كل علم نسقية، تعمل وفق نظرية الأنساق، حيث كل قواعد العلم خاصة به، وهذا يعني:

أ- أن قواعد العلوم تسير وفق نظرية القواعد المتناقضة والمتماسكة، فقد:

أ-أ- تتناقض بين علم وعلم، حتى لو كانت واحدة،

أ-ب- كما أنها لا تعمل في علمين إذا كانت متناقضة في أحدهما ومنسجمة في الآخر منهما، تجنباً للتناقض.

لكن قواعد العلم الواحد التي قد تتناقض مع علم آخر طي النسق الواحد، تعلوها معايير تتجاوزها معاً، وهي معايير النسق الشامل للجميع. وعليه؛

ب- فالمعايير أعلى من القواعد، وهي أمهات قواعد كل.

ج- لا توجد قواعد علم ما تحكم علماً آخر في كل تفاصيله، كما لا توجد قيم علم تحكم علماً آخر، بل لدينا قيم متناقضة، وهي تلكم التي تعمل في علم دون علم... ولدينا قيم عليا وهي قيم النسق الأعلى منهما معاً.

المبحث الثاني: أقسام المعرفة وخريبتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها

إن الكينونة إما وجود أو علم بهذا الوجود. فكونها وجود يشكل ذلك أنطولوجيتها، وكونها علماً به يشكل ابيستمولوجيتها. وبينهما وحدة لا تنفصل أبداً، وحدة بين علوم الأنطولوجيات وعلوم ابيستمولوجيات.

المطلب الأول: خريطة العلوم الطبيعية

إن ابيستمولوجيات هي إدراك العقل للأنطولوجيات، أو إحداث علاقة ذهنية بين الشيء في الخارج والشيء في الذهن. فالابيستمولوجيا إما:

1- إدراك للأنطولوجي، أو إدراك لظاهريات علوم الطبيعة والفلك والعلوم الصورية، الذي يثوي طيه الفيزيقي والكوسمولوجي والوجودي في ذاته إدراكاً حقيقياً، أي قطعياً. وهذا القطع يتأتى عبر إدراك بواسطة رموز رياضية. وهنا تتكون لدينا ما يسمى بالعلوم الطبيعية.

فأمهات العلوم الطبيعية هي:

أ- الوجود الخارجي ويمثله علم الفيزيكا، وتدخل هنا:

أ-أ- العلوم الطبيعية، وهي:

أ-أ-أ- الفيزياء وفروعها،

أ-أ-ب- الكيمياء وفروعها.

أ-أ-ج- البيولوجيا وفروعها.

أ-أ-د- علوم البدن كالطب والبيطرة والبيزرة، وعلوم النفس الحقة كعلم النفس العيادي، ونحوه.

أ-أ-هـ- بعض علوم المناخيات أو علوم المناخ **Climatology**. وبعضها الآخر يدخل في العلوم الاجتماعية.

أ-أ-و- التكنولوجيا **Technology**.

أ-أ-ز- العلوم التطبيقية **Applied Sciences**، وهي متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

أ-ح- العلوم الأساسية **Basic Sciences**. وهذه كذلك متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

وهذه العلوم لها صفة الواقعية أو الواقعي **Factual**، حيث الوجود هنالك موضوعاً.

ب- الوجود العلوي غير الأرضي ويمثله الكوسمولوجيا، وتدخل هنا:

- العلوم الفلكية وفروعها.

ج- الوجود في ذاته أو العلوم الصورية ويمثل قمتها الرياضيات. وتدخل هنا:

ج-أ- الرياضيات وفروعها.

ج-ب- المنطقيات وفروعها.

ج-ج- السيموطيقيات **Semantics**.

ج-د- العلوم الحاسوبية الرقمية **Software Computer Sciences**.

نسمي هذه العلوم باصطلاح فلسفي مستمد من الفلسفة الظاهرية **The Phenomenology**، حيث علم المنطق ظاهرة، والرياضيات ظاهرة، والفلك ظاهرة، وهكذا. وكلها تنتمي إلى ظاهريات الطبيعة.

المطلب الثاني: خريطة فلسفة العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو العلوم الإنسانية

2- وقد تكون الابستمولوجيا ليس إدراكاً لظاهريات الأنطولوجيا، بل إدراكاً لقيم الأنطولوجيا.

أولاً:

إن إدراك قيم ظاهريات الأنطولوجيات يعني التفكير في نمطي وجودها وعملها، أي النظر في طرائق كونها وصيرورتها. وهنا ننطلق من العلوم إلى قيم العلوم، وهذه هي العلوم الإنسانية أو العلوم الروحية. وهي كالآتي:

قيم العلوم الطبيعية هي:

أ- قيم الوجود الخارجي ويمثله علم فلسفة الفيزيقا، وتدخل هنا:

أ-أ- فلسفة العلوم الطبيعية، وهي:

أ-أ-أ- فلسفة الفيزياء وفروعها،

أ-أ-ب- فلسفة الكيمياء وفروعها.

أ-أ-ج- فلسفة البيولوجيا وفروعها.

أ-أ-د- فلسفة علوم البدن كفلسفة الطب وفلسفة البيطرة وفلسفة الببيرة، وفلسفة علوم النفس الحقة كفلسفة علم النفس العيادي، ونحوه.

أ-أ-هـ- فلسفة بعض علوم المناخيات أو فلسفة علوم المناخ-**The Philosophy of Climatol**ogy غير الذي يدخل في العلوم الاجتماعية.

أ-أ-و- فلسفة التكنولوجيا **The Philosophy of Technology**

أ-أ-ز- فلسفة العلوم التطبيقية **The Philosophy of Applied Sciences**، وهي متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

أ-أ-ح- فلسفة العلوم الأساسية **The Philosophy of Basic Sciences**. وهذه كذلك متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

وهذه المعارف لها صفة فلسفة الواقعيات أو فلسفة الواقعي **The Philosophy of Factual** حيث الوجود هنالك موضوعاً.

ب- فلسفة الوجود العلوي غير الأرضي ويمثله فلسفة الكوسمولوجيا، وتدخل هنا:

- فلسفة العلوم الفلكية وفروعها.

ج- فلسفة الوجود في ذاته أو العلوم الصورية، ويمثل قمتها فلسفة الرياضيات. وتدخل هنا:

ج-أ- فلسفة الرياضيات وفروعها.

ج-ب- فلسفة المنطقيات وفروعها.

ج-ج- فلسفة السيمونطيقيات **The Philosophy of Semantics**

ج-د- فلسفة العلوم الحاسوبية الرقمية **The Philosophy of Software Computer Sci-ences**

وعلى هذا المنوال مثلاً يتم اشتقاق المنطق من الفيزياء، كمنطق الكوانتم المشتق من فيزياء الكوانتم، والرياضيات التي اشتق منها المنطق على مذهب من يرى إرجاع المنطق إلى الرياضيات. ويتم اشتقاق الدين الناجم من دراسة أنماط تفاعل الإنسان مع ذاته أو الطبيعة أو تاريخ أنماط التدين البشري. واشتقاق علوم الاجتماع من حيث دراسة علاقات المرء بالمرء جماعةً. واشتقاق السيكلوجيا حيث الغوص في داخل الإنسان. واشتقاق السياسة حيث تدبير هذه الجماعات والأفراد. واشتقاق دراسة تفاعلات البشر مع العالم بوسائلهم التي هي الأنثروبولوجيا. واشتقاق تفاعل الإنسان مع العالم حكائياً أو جمالياً عبر الرسم والرقص والفن والغناء ونحو ذلك، والتي هي الاستطيقا. أو دراسة نمط عمل العقل مع الطبيعة والتي هي تاريخ الأفكار العلمية.

إن هذه الأبيستمولوجيا تدرس القيم حول ظاهريات الطبيعة، لكنها تدور على الإنسان وما اشتقه من قيم تفاعلية مع الطبيعة. فهي أبيستمولوجيا تدرس الإنسان في تفاعله مع الطبيعة، وموضوعها هو ظاهريات الإنسان في تفاعله مع الطبيعة، حيث هي النظر في الإنسان وتفاعلاته بمختلفها مع الأغيار. وكل جهة تفاعل منه معها تعبر عن علم ما وعن جهته.

ثانياً: وتصنيف مَبَوَّب جامع لظاهريات الإنسانيات نقول:

أ- الأجزاء العرفانية للسيوسو سياسي للأيديولوجيات والأديان **Cognitive parts of socio-po-** **litlal ideologies and religions** ، وطيّه ظواهريات إنسانية (وطبيعية كذلك) كثيرة.

ب- الأدب وفروعه.

ج- الجماليات وفروعها.

د- الأخلاق وفروعها.

هـ- الاجتماعيات، وفيها:

هـ-أ- علوم النفس غير الحقّة.

هـ-ب- العلوم الثقافية **Culturology**.

هـ-ج- التاريخ وفروعه.

هـ-د- علوم الاجتماع.

هـ-هـ- علوم الاقتصاد.

هـ-و- العلوم السياسية.

هـ-ز- بعض علوم المناخيات.

هـ-ح- الإيمانيات والعاطفيات، إذ الإيمان هو المعرفة القلبية المولدة للعاطفة بما تحتها من الأحاسيس والتحفيزات والتقييمات وغيرها. وهذه المعرفة تولد أقوالاً وقرارات، وأفعالاً وتعاملات، وحينما تكون العاطفيات والإيمانيات اعتقادات وأقوالاً وأفعالاً ومعرفةً بمختلف أنواعها القيمة والقلبية والجمالية..؛ فإن هذا يجعل منها حقلاً معرفياً كامل الأركان، وعنه تشتق علوم أخرى وتتقاطع معه. كما أن الإيمانيات والعاطفيات لها قيم ذاتية، والتي كثيراً ما تكون مواد للقوانين ومضامين للقواعد، كما القواعد مناهج للقيم. كما تنشئ لنا قيماً عليا حاکمة على القيم العلمية الخاصة بكل علم.

وقد وضع ماريو بونغه Mario Bung تصنيفه الخاص لجنس المعرفة وخريطتها، فجعل أجناس المعرفة عشرة:

- المعرفة العادية Ordinary knowledge,

- المعرفة العلمية المسبقة التقنية (التقنيات) Tech-) Technical prescientific knowledge (nics

- العلوم الأساسية الصورية والواقعية Basic (formal and factual) sciences

- العلوم التطبيقية applied sciences

- التكنولوجيا technology

- الإنسانية Th Humanities

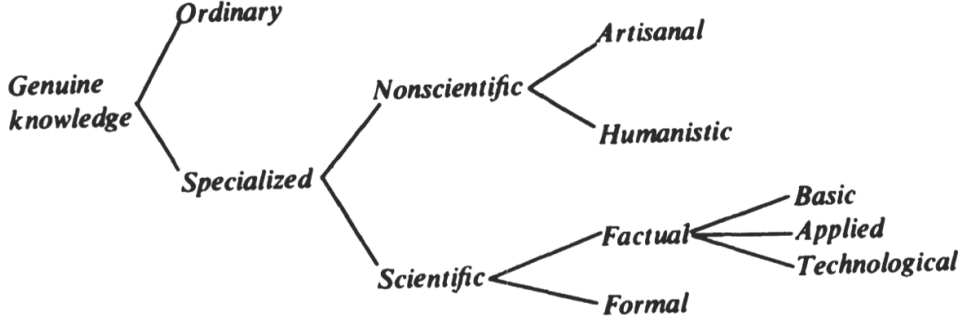
- الفنون The Arts

- الأيديولوجيات Ideologies

- الأديان Religions

- Pseudosciences العلوم الزائفة.¹¹²

وقد وضع جدولاً مختصراً لها¹¹³:



وهنا تسجيلان:

التسجيل الأول: تبعية العلوم الإنسانية للعلوم الطبيعية

قد يقول قائل إننا نرجع ظواهريات الإنسانية إلى ظواهريات الطبيعية، حيث إنها ليست إلا دراسة قيمها فحسب. وهذا القول صحيح، لأننا هنا ننطلق من نظرية لا من منهج، وهي نظرية تبعية الفلسفة خصوصاً والعلوم الإنسانية عموماً للعلوم الحقة كما أطرنا ذلك تاريخياً فوق.

التسجيل الثاني: تتأثر ظواهريات الإنسانية بظواهريات الطبيعية بعضها بعضاً

بدا بهذا أن العلوم الإنسانية فرع العلوم الطبيعية، فلا غرو أن تتقاطع ظواهريات الإنسانية مع ابيستمولوجيا الطبيعة تأثراً وتأثيراً، كما لا عجب أن تتقارض المفاهيم والحجج والمناهج... ونحو ذلك. فليس بينهما من فصل عدا أن هذه ابيستمولوجيا إنسانية تطبيقية لظواهريات الإنسان، جعلت من الإنسان هو ظاهرياتهما في تفاعله مع الطبيعة، وتلك ابيستمولوجيا تطبيقية جعلت الطبيعة هي ظاهرياتهما.

112. Bunge. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. p. 195.

113. Bunge. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. p. 195.

المطلب الثالث: خريطة متعاليات العلوم الطبيعية

3- وقد تكون الابيستمولوجيا ليست إدراكاً لظاهريات الأنطولوجيا، ولا إدراكاً لقيم ظواهريات الأنطولوجيا، بل ابيستمولوجيا ذاتية أو ابيستمولوجيا تدرس متعاليات ظاهريات الطبيعة ومتعاليات ظاهريات الإنسان.

إن الابيستمولوجيا الذاتية ليست تطبيقية لقيم ظاهريات الطبيعة، بل هي التي تتأمل ذاتها داخلياً، وتكون بذلك ابيستمولوجيا متعالية، كالرياضيات البحتة أو المحضة، والمنطقيات التي تبنى بشكل خارج عن الطبيعة، كالمنطق المحض ومنطق الماقبلي *A Priori*. ومن هذا المنطق البحت أيضاً، ذلك المنطق الذي يدعي رجوع الرياضيات إليه وأنه هو الأعلى منها. على عكس المنطق الأرسطي مثلاً والذي هو منطق يصف فيزيقا وكوسموس وأنطولوجيا أرسطو ويدرس قيمها، فيصف مقولاته العشرة وجميع فيزيقاه، فكان بذلك منطقاً تطبيقياً، وليس صورياً ولا محضاً. لذلك تلاحظ أن الحدود فيه والتصورات والحجج والتصادقات كلها مواد واصفة، واصفة للمقولات والفيزيكا ونحوها.

ومن هذه الابيستمولوجيا «الدين المتعالي» كما عند شلايماخر *Friedrich Schleiermacher*، والقيم العليا التي لا تدرك، كالحقيقة التي لا نمتلكها ولن نمتلكها أبداً، والمطلق، والقيم التي لا تكون ذاتية، بل كونية، والفن الذي ليس ذاتياً، بل كونياً، وهكذا.

إن هذا الابيستمولوجيا بحتة، تريد أن تكون كونية. ابيستمولوجيا تدرس المتعاليات في ذاتها، سواء أكانت طبيعية أو إنسانية، أي ابيستمولوجيا تدرس متعاليات ظاهريات الطبيعة ومتعاليات ظاهريات الإنسان.

ولوضع خريطة لهذه الابيستمولوجيات نقول:

متعاليات العلوم الطبيعية هي:

أ- متعاليات الوجود الخارجي ويمثله متعاليات علم الفيزيكا، وتدخل هنا:

أ-أ- متعاليات العلوم الطبيعية، وهي:

أ-أ-أ- متعاليات الفيزياء وفروعها،

أ-أ-ب- متعاليات الكيمياء وفروعها.

أ-أ-ج- متعاليات البيولوجيا وفروعها.

أ-د- متعاليات علوم البدن كمتعاليات الطب ومتعاليات البيطرة ومتعاليات الببيرة، ومتعاليات علوم النفس الحققة كمتعاليات علم النفس العيادي، ونحوه.

أ-هـ- متعاليات بعض علوم المناخيات أو علوم المناخ **The Trancendentals Climatology** **Of**. وبعضها الآخر يدخل في متعاليات العلوم الاجتماعية.

أ-و- متعاليات التكنولوجيا **The Trancendentals Of Technology**.

أ-ز- متعاليات العلوم التطبيقية **The Trancendentals Of Applied Sciences**، وهي متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

أ-ح- متعاليات العلوم الأساسية **The Trancendentals Of Basic Sciences**. وهذه كذلك متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

وهذه العلوم لها صفة متعاليات الواقعيات أو متعاليات الواقعي **The Trancendentals Of Factual**، حيث الوجود هنالك موضوعاً.

ب- متعاليات الوجود العلوي غير الأرضي ويمثله متعاليات الكوسمولوجيا، وتدخل هنا: - متعاليات العلوم الفلكية وفروعها.

ج- متعاليات الوجود في ذاته أو متعاليات العلوم الصورية ويمثل قمتها الرياضيات البحتة. وتدخل هنا:

ج-أ- متعاليات الرياضيات وفروعها أو المنطقيات المحضة وفروعها.

ج-ب- متعاليات المنطقيات وفروعها أو المنطقيات المحضة وفروعها.

ج-ج- متعاليات السيموطيقيات **The Trancendentals Of Semantics**.

ج-د- متعاليات العلوم الحاسوبية الرقمية **The Trancendentals Of Software Computer Sciences**.

فثبتت لدينا متعاليات ظاهريات الطبيعة.

المطلب الرابع: خريطة متعاليات ظواهريات العلوم الإنسانية أو العلوم الروحية

في متعاليات ظاهريات الإنسانية نقول:

إما على الشكل الأول:

1- متعاليات قيم العلوم الطبيعية هي:

أ- متعاليات قيم الوجود الخارجي ويمثله علم متعاليات فلسفة الفيزياء، وتدخل هنا:

أ-أ- متعاليات فلسفة العلوم الطبيعية، وهي:

أ-أ-أ- متعاليات فلسفة الفيزياء وفروعها،

أ-أ-ب- متعاليات فلسفة الكيمياء وفروعها.

أ-أ-ج- متعاليات فلسفة البيولوجيا وفروعها.

أ-أ-د- متعاليات فلسفة علوم البدن كمتعاليات فلسفة الطب ومتعاليات فلسفة البيطرة

ومتعاليات فلسفة الببيرة، ومتعاليات فلسفة علوم النفس الحقّة، كمتعاليات فلسفة علم النفس العيادي، ونحوه.

أ-أ-هـ- متعاليات فلسفة بعض علوم المناخيات أو المناخ The Trancendentals Of philosophy

Of Climatology غير الذي يدخل في متعاليات العلوم الاجتماعية.

أ-أ-و- متعاليات فلسفة التكنولوجيا The Trancendentals Of philosophy Of Technology

أ-أ-ز- متعاليات فلسفة العلوم التطبيقية The Trancendentals Of philosophy Of Applied Sciences

، وهي متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

أ-أ-ح- متعاليات فلسفة العلوم الأساسية The Trancendentals Of philosophy Of Basic Sciences

، وهذه كذلك متداخلة مع كل العلوم المدونة أسماؤها فوق.

وهذه المعارف لها صفة متعاليات فلسفة الواقعيّات أو متعاليات فلسفة الواقعي حيث الوجود

هنالك موضوعاً.

ب- متعاليات فلسفة الوجود العلوي غير الأرضي، وتمثله متعاليات فلسفة الكوسمولوجيا،

وتدخل هنا:

- متعاليات فلسفة العلوم الفلكية وفروعها.

ج- متعاليات فلسفة الوجود في ذاته أو متعاليات فلسفة العلوم الصورية ويمثل قمته متعاليات فلسفة الرياضيات. وتدخل هنا:

ج-أ- متعاليات فلسفة الرياضيات وفروعها.

ج-ب- متعاليات فلسفة المنطقيات وفروعها.

ج-ج- متعاليات فلسفة السيمونطيقيات - **The Trancendentals Of philosophy Of Seman**.
.tics

ج-د- متعاليات فلسفة العلوم الحاسوبية الرقمية

Trancendentals of Philosophy of The Software Computer Sciences

أو على الشكل الثاني:

أ- متعاليات الأجزاء العرفانية للسيوسو سياسي للأيديولوجيات والأديان **The Trancendentals of Cognitive parts of socio-political ideologies and religions**, وطيه متعاليات ظواهريات إنسانية (وطبيعية كذلك) كثيرة.

ب- متعاليات الأدب وفروعها.

ج- متعاليات الجماليات وفروعها.

د- متعاليات الأخلاق وفروعها.

هـ- متعاليات الاجتماعيات، وفيه:

هـ-أ- متعاليات علوم النفس غير الحققة.

هـ-ب- متعاليات العلوم الثقافية أو الثقافة **the Trancendentals of Culturogy**

هـ-ج- متعاليات التاريخ وفروعها.

هـ-د- متعاليات علوم الاجتماع.

هـ-هـ- متعاليات علوم الاقتصاد.

هـ-و-متعاليات العلوم السياسية.

هـ-ز-متعاليات بعض علوم المناخيات.

هـ-ح-متعاليات الإيمانيات والعاطفيات.

لكننا هنا نريد التعليق على تصنيف ماريو بونغ **Bunge** للمعرفة عند الانطلاق من جنس المعرفة **Genuine Knowledge**، والتي قسمها قسمين؛ معرفة عادية **Ordinary knowledge**، ومعرفة متخصصة **Specialized**.¹¹⁴

إن تكون العلوم الإنسانية في بداياتها الأولى ومهلاتها الأصلية له عدة أشكال، منها شكل تشكلها في مكان واحد.

وتكون العلوم الإنسانية في مكان واحد، في أربعة مقامات:

1- عند نشأتها، حيث تستأنف من طلق واحد قبلي لا تعرف ماهيته، فتبتدئ من مصدر واحد قبلي لا تدري كيفيته.

2- عند نهايتها، حيث تنتهي العلوم إلى وحدة واحدة.

3- في بعض البقع، حيث تبتعد أمكنة كل علم أو العلوم، وتتقاطع فيما بينها في نقاط مهمة، إما:

أ- جزئياً، حيث تتقاطع بعض العلوم،

ب- وإما كلياً، وذلك في نقاط معدودة جداً، كمفهوم «الإله» الذي تتقاطع فيه كل العلوم بشكل ظاهر فتلهج باسمه صراحة، أو بشكل خفي إضماراً عبر ضرورة تحقيق الكوني والعام والتام والمطلق الذي ليس إلا إرادة إحرار قوة «الإلهي» في العلوم ليس غير.

ثم إن اختلاف القواعد بين العلوم وتقاطعاتها فيها أحياناً يولد اختلاف القيم بينها كذلك وتقاطعها فيها أيضاً، لأنه كلما وجد حكم للمنهج؛ وجد نفس الحكم للمضمون، والقيم مضامين القواعد وموضوعات القوانين ومواد المعايير، والقواعد مناهج القيم. وعليه؛ فإن:

4- هناك قيماً عليا حاکمة على القيم العلمية الخاصة بكل علم.

114. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. Mario Bunge. p. 195.

المبحث الثالث: ابيستمولوجيا الوحي وخريطته علومه وفلسفتها ومتعالياتها

إن ابيستمولوجيا الوحي ليست هي ابيستمولوجيا التي هي إدراك لظواهريات الأنطولوجيا، ولا هي إدراك لقيم ظواهريات الأنطولوجيا، ولا هي ابيستمولوجيا ذاتية أو ابيستمولوجيا تدرس متعاليات ظواهريات الطبيعة ومتعاليات ظواهريات الإنسان. بل هي صنف رابع. وتخص دراسة الوحي حصراً، وهو الخاص بما أنزل على محمد صلى الله عليه وسلم من القرآن الكريم والسنة النبوية الكريمة الصحيحة وفق منطق المحدثين القدماء.

المطلب الأول: ابيستمولوجيا إدراك ظواهريات الوحي

لابد هنا أن أنطلق من الآتي:

1- إن هنالك فرقاً بين وجود الشيء والعلم به، يقول السهروردي: «وأن العلم بالله خلاف العلم بوجود الله، فالعقول تعرف الله من حيث كونه موجوداً، أو من حيث السلب لا من حيث الإيجاب. وهذا خلاف الجماعة من العقلاء والمتكلمين».¹¹⁵

2- هناك ابيستمولوجيا لا تدرس ظواهريات الطبيعة والإنسان ولا متعالياتهما، وهي ابيستمولوجيا الدين الحق، وتدرس الدين الإسلامي ومتعالياته.

وعليه؛ فأنطولوجيات ظواهريات الوحي ليس لدينا بشكل قطعي منها إلا نصوص القرآن الكريم ونصوص السنة النبوية الصحيحة، فهي التي أنزلت من السماء، حيث القرآن الكريم من الله لفظاً ومعنى غير مخلوق لا لفظاً ولا معنى، وحيث السنة النبوية الشريفة من الله معنى لا لفظاً، واللفظ من النبي صلى الله عليه وسلم سواء الحديث القدسي منها أو النبوي، جوامع الكلم منه أو غيره، وهي -أي السنة- مخلوقة اللفظ غير مخلوقة المعنى.

3- إن علوم متعاليات الشرع تتبدى في مظاهر كثيرة من مختلف العلوم.

عقدياً؛ في الإيمان بالله ورسوله هنالك ما لا يمكن التعبير عنه، حيث إنك تؤمن ولا تقدر على وصف الإيمان ولا على لذة الإيمان ولا مستواك فيه.

115. السهروردي، شهاب الدين. رسالة شهاب الدين السهروردي إلى الإمام فخر الدين الرازي. گنجينه، يادداشتها ومقالات أحمد خامه يار، ص: 157-157.

انظر: <http://ganjineh.kateban.com/post/3151>

أصولياً؛ هندس كثير من العلماء لمفهوم «الاستحسان بمعناه الذي لا يمكن التعبير عنه وينقذ في ذهن المجتهد».

نحوياً؛ يمكن للمرء السليقي في لغة العرب استشفاف اللحن من جملة لائحة بدون القدرة على تحليلها.

حديثاً؛ كثيراً ما يعلل المحدثون ضعف حديث أو وضعه أو حسنه أو صحته لمجرد الملكة أو الحدس الذي كثيراً ما يصيب بعد التحقيق العلمي.

جمالياً؛ في ظواهريات علوم الانسان، لا نستطيع تحديد كيفية الجمال ومكانه غالباً، كالجمال في الوجه لا يمكن التعبير عنه، فالوجه الصبوح هو صبوح ب كله وليس لوجود نقطة جمال ما في موقع منه.

في فلسفة الذهن؛ هنالك علوم خاصة جداً تقوم على محاولة تحليل هذه التي لا يمكن التعبير عنها، وذلك مثل علم «الأذهان الأخرى» **Other minds**، وعلم «المعرفة الذاتية **Self-knowl-** edge»، ويترتب عن كل علم من هذه العلوم الباحثة فيما لا يمكن التعبير عنه أحكام وقيم، كقيمة السلطة وحكمي الإثبات والنفي، وذلك مثل «سلطة الشخص الثالث **Third Person Authority**» وغيرها.

تأويلياً ودينياً؛ هنالك في النصوص التي يراد ترجمتها، معان أخرى لا يمكن ترجمتها، ودائماً تضاف إلى المعاني التي ترجمت منه، حيث يظل النص كاتماً لها عسياً عن ترجمتها. يقول همبولدت Humboldt : «لا يمكن إحداث ترجمة أمينة تامة الأمانة لأن المفاهيم والخصائص النحوية تتغلغل في النسيج الخاص لكل لغة فيستحيل ترجمتها».¹¹⁶ وهذه المعاني تظل حبيسة النص الأول أو النص الأصلي بلغته الأولى التي كتب بها. ومثل هذا يقال في الإيمانيات. فيستحيل أن أعبر عن إيماني، إذ لا يمكن ترجمته، وأفعالي التي تترجم إيماني القلبي هي لفظ ثان لها ومعنى ثان عنها. ويتضح هذا مثلاً في الناقل الأول عن لفظ لي هو لفظ ثان له، أي هو تأويل ثان ومعنى ثان، فهو ترجمة. فأنا نطقت بجملة أ، وفيها معنى أ. وعند تلقي السامع لها ونقلها؛ فإن ينقل تأويلها، حيث يأخذ جملة ب وفيها معنى ب. والناقل الثالث عنه ناقل عنها لجملة ج، ومعنى ج، وهكذا. فالفعلي والقولي في الإيمانيات كالناقل التأويلي في الإنسانيات، فالصلاة تأويل للإيمان الداخلي، ولها معنى ثان،

116. Brown. Roger. L. Wilhelm Von Humboldt's Conception of Linguistics Relativity. Janua Linguarum, Series Minor, No. LXV. The Hague, Paris: Mouton And Co.1967. P. 107.

فهي تَوَوَّل الإيمان التصديقي ولا تعبر عنه كما هو، لأن له سلطة ذاتية Self Authority وهو معنى ذاتي، والفعل تأويل له. نسمي ترجمة الأفعال الشرعية للتصديقات الدينية «بعلم الترجمة الفعلية»، وهي ترجمة المباني لا ترجمة المعاني كما هو مشهور دلالة مفهوم الترجمة، ترجمة المبني لا المعنى، فكون معنى الفعل الخارجي كالصلاة ترجمة لمعنى الإيمان الداخلي هو «هيرمينوطيقا اجتهدادية». وهكذا في كل علم.

من هنا؛ وجب قول الآتي:

4- في الفرق بين الوحيين؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة

إذا كان الناقل الأول مثلاً عن لفظي هو لفظ ثان منه، أي تأويل ثان ومعنى ثان، فهو ترجمة. فأنا نطقت بجملة أ، وفيها معنى أ. وعند تلقي السامع لها ونقلها؛ فإن ينقل تأويلها، حيث يأخذ جملة ب وفيها معنى ب. والناقل الآخر عنده ناقل لجملة ج، ومعنى ج، وهكذا؛ فإن الاسلام الصافي عملياً هو لمحمد صلى الله عليه وسلم، ونظرياً هو في القرآن الكريم. ومنهما نأخذ الشكل الثاني الذي أخذه الصحابة منهما. وتظل السنة النبوية الصحيحة الشريفة تأويلاً للقرآن الكريم بهذا المعنى، وتلقياً ثانياً له ومعنى ثانياً عنه. ويمسي القرآن الكريم التأسيس الأول كما هو، لا تأويل فيه لشيء، بل هو من يُوَوَّل، لا يوَوَّل، بل يُوَوَّل، لأنه تأسيس أول ومعنى أول. فالفرق بين السنة الشريفة والقرآن العظيم هو أن القرآن الكريم تأسيس أول كما هو، نسمعه كما سمعه محمد النبي صلى الله عليه وسلم، بلفظه الأولي ومعناه الأصلي. بينما السنة النبوية التي أنشأ ألفاظها محمد صلى الله عليه وسلم بوحى معانيها من الله؛ نتلقاها تأويلاً كمعنى ثان ولفظ ثان، فهي دون القرآن علماً وفضلاً. إذ القرآن الكريم معنى أول كما قاله الله حرفاً حرفاً نسمعه، ونسمعه كما سمعه النبي صلى الله عليه وسلم.

ويظل الفرق بيننا في تلقي القرآن الكريم وتلقي النبي صلى الله عليه وسلم له:

أ- أنه أوحى إليه به، ونحن متلقفون لهذا الوحي بعده منه حصراً.

ب- كما أن هناك فرقاً في نوع التلقي بيننا وبينه للقرآن الكريم، فتلقي النبي صلى الله عليه وسلم للقرآن أعظم من تلقينا نحن له، أعني أن الفرق بين تلقينا للقرآن الكريم وتلقيه له كالفرق بينه وبيننا. بينما السنة هو القائل للفظها، فهو المؤسس الثاني لها بعد تلقيه معانيها من الله تعالى المنزل عليه بها معناها، ونحن التالون في ذلك، أي مؤولون لذلك ليس إلا، لنا معنى ثان، بعد المعنى الإلهي المطابق لما قاله للنبي صلى الله عليه وسلم، والذي نقله

لنا وأخذناه كمعنى ثانٍ عنه. بينما معنى القرآن الكريم أخذناه كمعنى أول منه وكلفظ أول منه، لأنه كما سمعه رسول الله صلى الله عليه وسلم بلغه وقاله، فكان الواسطة تلاشت، وفي السنة كانت الواسطة حاضرة وهي النبي صلى الله عليه وسلم، فكنا نحن مؤولين، لنا معنى ثانٍ فيها. وذلك حصل لرفع منزلة النبي صلى الله عليه وسلم ولتحقيق قيمة له، ليظل مؤسساً للسنة مؤتسماً به فيها. والقدرح فيها لهو نفس لهذا الشرف الذي له دون سواه، لئلا يظل بدونها مجرد ناقل للقرآن الكريم كما هو. لذا كان القدرح في السنة النبوية الشريفة هو قدرح في خصيصة الواسطة التي هي أعظم الخصائص له بعد النبوة وتبليغ القرآن الكريم، وهي عين الرسالة. إن الاكتفاء بالقرآن الكريم هو ضرب للمعنى الثاني الذي هو السنة، وضرب لخصيصة الواسطة التي لمحمد صلى الله عليه وسلم من رب العالمين.

5- لكني أريد هنا التأكيد على أن الدليل على الشريعة هو الشريعة، مثل كون أعظم الدلائل على الله هو الله كدليل على نفسه، والشرع كدليل على نفسه، فلا استدلال على علم الشريعة منطقياً هو كالاستدلال على قانون عدم التناقض منطقياً، وهو أنه فوق الاستدلال. يقول الباكي: «فعلم أن الشريعة ضرورية وبديهية في ذاتها، وأن الطريقة والحقيقة عين الشريعة لا غيرها».¹¹⁷

المطلب الثاني: ابيستمولوجيا إدراك قيم ظواهريات الوحي

إن تفاعل الإنسانية مع الوحي ولد معارف تصف الوحي بقدر طاقاتها ومكنتها وعلومها. وقد ولدت بذلك قيماً إنسانيةً حول الوحي، أو ولدت ابيستمولوجيا إدراك لقيم ظواهريات الوحي، وهي «العلوم الشرعية» التي هي ابيستمولوجيا قيم ظواهريات الوحي.

1- ميتافيزيقا تقسيم العلوم:

بدايةً، ليس هناك إجماع ما على معيار موحد يحدد كيفية تقسيم العلوم، إذ إن هنالك أساساً ميتافيزيقية عديدة للتقسيم.

أ- ميتافيزيقا التقسيم الأرسطي:

إن التقسيم الأرسطي القديم له أسسه الأفلاطونية والبارمينيدية الوجودية باعتبار الوجود الأرسطي، وتمت ترجمته إلى المعارف، فانتشر فيها حتى صار حداً ورسمًا، وقضيةً وقياساً.

117. الباكي، الملا محمد باقر، رسائل نادرة في رسائل نادرة في تصوف العرفاء، جمع وتحقيق وتعليق: مسعود محمد علي الربندخاني. دار الفتح للدراسات والنشر، ص: 64.

ب- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها طبيعة موضوعات العلوم المقسمة.

ج- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها طبيعة المنهج الذي يدرس العلوم، ومن ثم؛ يؤثر على تقسيمها.

د- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها نوع الخدمة الاجتماعية، وهذا يعد كأساس اجتماعي، وطيه البعد السياسي.

هـ- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها طبيعة «الرؤية إلى الوجود»، مثل رؤية نشأة العلوم الحاتمية، حيث العلم الأزلي تعود إليه كل الوجودات عبر وسيط الأعيان الثابتة، وعنهما تشجرت العلوم وتفرعت.

2- أقسام العلوم في الإسلام:

أولاً: أقسام علوم الوحي

أستأنف هنا بقول مجمل لابن عبد البر في علوم الإسلام: «اتفق أهل الإسلام على أن الدين تكون معرفته على ثلاثة أقسام، أولها معرفة خاصة الإسلام والإيمان، ولا يوصل إلى علم ذلك إلا بالنبي عليه الصلاة والسلام فهو المؤدي عن الله عز وجل، وبما في القرآن من الأمر بالاعتبار في خلق الله بالدلائل من آثار صبغته في بريته على توحيده، وأزليته سبحانه والإقرار بالتصديق بكل ما في القرآن بملائكة الله وكتبه ورسله. والقسم الثاني معرفة مخرج خبر الدين وشرائعه. وذلك معرفة النبي صلى الله عليه وسلم الذي شرح الله الدين على لسانه ويده، ومعرفة أصحابه الذين أدوا ذلك عنه، ومعرفة الرجال الذين حملوا ذلك عنه، وطبقاتهم، ومعرفة الخبر الذي يقطع العذر لتواتره وظهوره. والقسم الثالث معرفة السنن وواجبها وأدبها وعلم الأحكام. يدخل في هذا خبر الخاصة والعدول، ومعرفته ومعرفة الفريضة من النافلة، ومخارج الحقوق والتداعي ومعرفة الإجماع والشذوذ، ولا يوصل إلى الفقه إلا بمعرفة ذلك».¹¹⁸ لأقول:

إن العلوم الإسلامية لها ركائز تدور كلها عليها، وهي الدلالة المتمثلة أساساً ليس في المعنى، بل في الأحكام، والتي لها تمثلات كثيرة منها المقاصد والعلل والحكم. والأدلة التي لها تمثلات كثيرة أولها الوحي، وثانيها العقل وأنواع الأدلة الأخرى. فهنا تكون هذه بمكانة الأعراض الذاتية للعلوم

118. بن عبد البر، أبو عمر يوسف. جامع بيان العلم وفضله. تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي - السعودية ط1، 1449م. ج: 2، ص: 795.

الإسلامية. «فالغرض من جعلها (الأعراض الذاتية) حيثية الموضوع بيان أن البحث في العلم إنما عن هذه الأعراض الذاتية للموضوع لا عن غيرها من أعراضه الذاتية، كما في الفقه، فإن البحث فيه إنما هو عن الأعراض الذاتية لفعل المكلف باعتبار تلك الحيثية التي هي الأحكام الشرعية».¹¹⁹ وأما كون الأدلة هي المحور الثاني للعلوم الإسلامية أي أعراضها الذاتية، كقول العطار في تفسير الأعراض الذاتية: «المراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم، كقول الكتاب يثبت الحكم، أو على أنواعه كقول الأمر يفيد الوجوب».¹²⁰

إن نص ابن عبر البر من أهم ما نص عليه علماء المسلمين في علوم الإسلام، مع تفصيلات لبعض جزئيات العلوم، كنصهم على «علم الناسخ والمنسوخ» المندرج طي أصول الفقه وعلوم القرآن. علماً أنه قد اختلف العلماء في علوم الشريعة، بين من جعلها الفقه والكلام والتصوف، وبين جعلها التصوف والكلام وعلم أصول الفقه. لكن الذي يعبر عن علومها حقاً هي العلوم التي بها يصير المرء مجتهداً فيها، وهي ما دونه علماء المسلمين في شروط الاجتهاد المطلق، لا في شروط اجتهاد المذهب والفتوى والترجيح.

وعليه؛ فإن علوم الشريعة التي نص عليها جمهور العلماء القدماء تكمن في الآتي:

- العلوم النظرية:

وهي:

1- علم التوحيد وفروعه من «علم الكلام» الذي هو دفاع عن العقيدة أو الصيغة العقلية لها.

2- الفقه وفروعه.

3- الأخلاق وفروعها، كالسلوك والآداب، ومدارسه كالتصوف.

4- علوم الآلة غير المباشرة، وفيها:

أ- العلوم اللغوية، كالنحو والصرف والبلاغة (المعاني والبيان والبديع) وعلوم اللغة والآداب والشعر والنثر الجاهليين وما بعده إلى عصر ما قبل المولدين.

ب- العلوم العقلية، كالمنطق والحساب.

ج- الذهنية، كعلم النفس كما قال الغزالي والسيوطي كما سنرى.

119. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 714.

120. حاشية العطار على شرح الجلال المحلي، ج: 1، ص: 45.

5- علوم الآلة المباشرة، كأصول الفقه وعلوم الأصول جميعها، مثل أصول التفسير وأصول الحديث وأصول النحو، وعلوم القرآن وعلوم الحديث.

5- علوم تطبيق العلوم وتكييفها على الوحي، كعلوم التفسير، تفسير القرآن الكريم، وشروح كتب السنة النبوية، وأصول الحديث التي تضم علم مصطلح الحديث، وعلم علل الحديث، وعلم الرجال والجرح والتعديل.

6- علوم الغايات، كعلم مقاصد الشريعة. وهي ملكة فهم مقاصد الشريعة على كمالها. يقول الشاطبي: «إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها»،¹²¹ على سبيل التفصيل لا الإجمال، فيضيف: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشارع فيه قصده في كل مسألة من مسائل الشريعة، وفي كل باب من أبوابها، فقد حصل له وصف هو السبب في تنزله منزلة الخليفة للنبي صلى الله عليه وسلم؛ في التعليم والفتيا والحكم بما أراه الله».¹²²

- العلوم العملية الذهنية أو الملكات الذهنية

وهي:

1- الملكات اللغوية، وفيها ملكة النحو والصرف والمعجم ونحوها.

2- الملكات الذهنية، وفيها ملكة المنطق، وملكة الحساب، وملكة الاستنباط. وفيها -أي ملكة الاستنباط- أن «فهم المقاصد هو المقصود من التمكن من الاستنباط»، وكذا ملكة نظم الجزئيات وتنسيقها ذهنياً، مثل ملكة جعل الشريعة نسقية، والأخذ بكليتها وجزئيتها، يقول الشاطبي: «فتراه آخذاً ببعض جزئيات الشريعة في هدم كلياتها، حتى يصير منها إلى ما ظهر له بادئ رأيه، من غير إحاطة بمعانيها، ولا رسوخ في فهم مقاصدها، وهذا هو المبتدع، وعليه تقدير الحديث الصحيح: أنه صلى الله عليه وسلم قال: (لا يقبض الله العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، حتى إذا لم يبق عالمٌ، اتخذ الناس رؤساء جهلاً، فسئلوا، فأفتوا بغير علم؛ فضلوا وأضلوا)».¹²³

121. الشاطبي. أبو أسحاق، الموافقات، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي وسيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيلة، القاهرة، ط1،

2010م، ج: 5، ص: 42.

122. الموافقات، ص: 43.

123. الموافقات، ج: 2، ص: 629..

3- **الملكات الفعلية**، وفيها ملكة التأدب والسلوك واللباقة الاجتماعية التي تنفعه في التخلق والوعظ والإرشاد والدعوة والإفتاء، ونحو ذلك.

4- **الملكات التكيفية**، وهي ملكة تنزيل القواعد على أمثلتها، والنصوص على وقائعها، وما فيها من علوم القواعد، وهي غير **فقه النفس** كما ذكر السيوطي كما سنرى. وفي هذه الملكة، أي ملكة تنزيل النصوص على وقائعها، يقول الشاطبي: «ويتحقق بالمعاني الشرعية منزلة على الخصوصيات الفرعية... فهو في الحقيقة راجع إلى الشريعة التي ترقى منها، لكن بعلم المقصود الشرعي في كل جزئي فيها عمومًا وخصوصًا».¹²⁴

إن هذه العلوم والمهارات هي ما نص عليه بعض علماء المسلمين أثناء حديثهم عن شروط الاجتهاد، فقد ذكر الشهرستاني شرائط الاجتهاد، وهي العلوم اللغوية، وأصول الفقه، وتفسير القرآن الكريم، ومعرفة الأخبار بمتونها وأسانيدها، والفقه.¹²⁵ وأضاف الغزالي العقيدة، والنحو، وعلم التواريخ ليتبين المتقدم من المتأخر، وسير الصحابة، وفقه النفس لابد منه، وهو غريزة لا تتعلق بالاكْتِسَاب.¹²⁶ كما زاد أبو منصور التميمي الأصول العقلية لأصول الكتاب والسنة والمقاييس الشرعية. والصرف ومعاني الحروف، والحساب.¹²⁷ وأضاف الرازي والأرموي علوم اللغة، وعلم كيفية استفادة التصورات والتصديقات من مادتها وهو علم المنطق. وعلم الجرح والتعديل.¹²⁸ لكن السيوطي حصر الجميع وتحدث عن كافة الشروط قائلاً: «قُلْتُ وَحَاصِلُ ذَلِكَ أَنَّ الْعُلُومَ الْمُشْتَرَطَ فِي الْاجْتِهَادِ بَضْعَةُ عَشْرٍ.

أَحَدَهَا عُلُومُ الْكِتَابِ الْعَزِيزِ وَهِيَ كَثِيرَةٌ جَدًّا وَقَدْ جَمَعْتُ فِي أُصُولِهَا كِتَابَ الْإِتْقَانِ فِي عُلُومِ الْقُرْآنِ وَهُوَ مُجَلَّدٌ ضَخْمٌ مُشْتَمِلٌ عَلَى ثَمَانِينَ نَوْعًا وَكُلِّهَا أَوْ أَكْثَرَهَا مِمَّا يَتَوَقَّفُ عَلَيْهِ الْاجْتِهَادُ وَمِنْ أَهْمِهَا مَعْرِفَةُ أَسْبَابِ النَّزُولِ وَقَدْ أَفْرَدْتُ فِيهِ كِتَابًا لَمْ يُؤْلَفْ مِثْلُهُ سَمِيتُهُ لِبَابِ النُّقُولِ وَمَعْرِفَةُ النَّاسِخِ وَالْمَنْسُوخِ وَقَدْ حَرَّرْتُهُ فِي الْإِتْقَانِ تَحْرِيرًا بَالِغًا وَمَعْرِفَةً مَا وَرَدَ مِنَ الْأَخْبَارِ وَالْآثَارِ فِي مَعَانِي الْآيَاتِ وَقَدْ أَلَفْتُ فِي ذَلِكَ الدَّرَجَةِ الْمَنْثُورِ فِي التَّفْسِيرِ الْمَأْثُورِ أَرْبَعَ مَجَلَّدَاتٍ وَمَعْرِفَةً مَا اسْتَنْبَطَهُ الْعُلَمَاءُ مِنْهُ

124. الشاطبي، الموافقات، ج: 5، ص: 232.

125. الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل. مؤسسة الحلبي. ص: 219.

126. الغزالي الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن

هيتو. دار الفكر المعاصر - بيروت لبنان، دار الفكر دمشق - سورية. ط3، 1997م. ص: 571-572.

127. السيوطي، جلال الدين، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الاسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر

والتوزيع، ط1. 1983م، ص: 42-44.

128. السيوطي. تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد. ص: 44-45.

فَنِ الْأَحْكَامِ وَقَدْ أَلْفَتْ فِي ذَلِكَ الْإِكْلِيلِ فِي اسْتِنْبَاطِ التَّنْزِيلِ وَمَعْرِفَةِ أَسْرَارِهِ وَبَلَاغَتِهِ وَمَجَازَاتِهِ وَأَسَالِيهِ
وَقَدْ أَلْفَتْ فِي ذَلِكَ أَسْرَارَ التَّنْزِيلِ ثَلَاثَ مَجْلَدَاتٍ وَلِي فِي تَعْلِقَاتِ الْقُرْآنِ تَصَانِيفَ آخَرَ لَا يَحْتَاجُ مَعَهَا
إِلَى غَيْرِهَا.

الثَّانِي عُلُومُ السُّنَّةِ وَهِيَ مِائَةُ عِلْمٍ شَرَحَهَا فِي الْكُتُبِ الَّتِي أَلْفَتْهَا فِي عُلُومِ الْحَدِيثِ وَقَدْ تَبِعَتْ
بِحَمْدِ اللَّهِ جَمِيعَ الْأَحَادِيثِ عَلَى تَفَرُّقِهَا وَانْتِشَارِهَا فَأَحْطَتْ بِأَضْعَافِ مَا فِي الْكُتُبِ السُّنَّةِ فَضْلاً عَنْ
سُنَنِ أَبِي دَاوُدَ مِنْ كِتَابِ الصَّحَاحِ وَالسُّنَنِ وَالْجَوَامِعِ وَالْمَسَانِيدِ وَالْمَعَاجِمِ وَالْأَجْزَاءِ وَالْفَوَائِدِ وَالتَّوَارِيخِ
مَعَ مَعْرِفَةِ مَتَصِلِهَا وَمُرْسَلِهَا وَمَعْضَلِهَا وَمَنْقَطِعِهَا وَمُدْلِسِهَا وَمُدْرَجِهَا وَمَا اخْتَلَفَ فِي وَصْلِهِ وَإِرْسَالِهِ
وَفِي رَفْعِهِ وَوَقْفِهِ وَمَعْرِفَةِ أَصَحِّهَا وَصَحِيحِهَا وَحَسَنِهَا لِذَاتِهِ وَحُسْنِهَا لِغَيْرِهِ وَضَعِيفِهَا الْمَتَمَاسِكِ وَوَاهِهَا
وَمُنْكَرِهَا وَمَتْرُوكِهَا وَشَاذِهَا وَمَعْلَلِهَا وَمَا اخْتَلَفَ فِي صِحَّتِهِ وَحُسْنِهِ وَضَعْفِهِ وَمَتَوَاتِرِهَا وَمَشْهُورِهَا
وَأَحَادِثِهَا وَغَرِيبِهَا وَمُرْدَهَا الْمُطْلَقِ وَفَرْدَهَا النَّسْبِيِّ وَمَا لَهُ مُتَابِعٌ مِنْ لَفْظِهِ وَمَا لَهُ شَاهِدٌ مِنْ مَعْنَاهُ
وَنَاسِخِهَا وَمَنْسُوخِهَا وَأَسْبَابُ وَرُودِهَا وَتَصَانِيفُ الْحَدِيثِ كَافِلَةٌ بِكَثِيرٍ مِنْ ذَلِكَ

الثَّالِثُ عِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ وَهُوَ أَهَمُّ مِمَّا بَعْدَهُ لِأَجْلِ كَيْفِيَّةِ الْإِسْتِدْلَالِ وَتَقْدِيمِ بَعْضِ الْأَدِلَّةِ عَلَى بَعْضٍ
وَالْجَمْعِ بَيْنَهُمَا عِنْدَ مَعَارَضِهَا وَقَدْ أَلْفَتْ فِيهِ مَنْظُومَةً جَمَعَ الْجَوَامِعَ وَشَرَحَتْهَا

الرَّابِعُ عِلْمُ اللُّغَةِ وَهَذَا يَرْجِعُ فِيهِ إِلَى الْكُتُبِ الْمُؤَلَّفَةِ فِي ذَلِكَ كَصَحَاحِ الْجَوْهَرِيِّ بِتَكْمِلَتِهِ لِلصَّغَانِي
وَالْعَبَابِ وَالْقَامُوسِ وَتَخَوُّهَا وَإِلَى الْكُتُبِ الْمُؤَلَّفَةِ فِي غَرِيبِ الْقُرْآنِ وَغَرِيبِ الْحَدِيثِ

الخَامِسُ الْمَعَانِي الْمَفْهُومَةُ مِنَ السِّيَاقِ وَهُوَ الَّذِي أَشَارَ إِلَيْهِ الْعَزَالِيُّ فِي الْمَنْخُولِ وَأَنَّهُ لَا يَكْتَفِي
فِيهِ بِكُتُبِ اللُّغَةِ وَقَدْ أَلْفَ فِي هَذَا النَّوعِ بِخُصُوصِهِ الرَّاغِبِ كِتَابَهُ مُفْرَدَاتِ الْقُرْآنِ وَعَقَدَتْ لَهُ فِي
الْإِتْقَانِ فِصْلًا.

السَّادِسُ وَالسَّابِعُ النَّحْوُ وَالصَّرْفُ وَكُتِبِي فِيهَا كَثِيرَةٌ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ إِلَّا جَمْعُ الْجَوَامِعِ وَشَرَحَهُ كَانَ
فِيهِمَا غِنًى كَبِيرَةٌ.

الثَّامِنُ وَالتَّاسِعُ وَالْعَاشِرُ الْمَعَانِي وَالْبَيَانُ وَالبَدِيعُ وَقَدْ أَلْفَتْ فِيهَا أَلْفِيَةً وَشَرَحَتْهَا.

الحَادِي عَشَرَ عِلْمُ الْإِجْمَاعِ وَالْخِلَافِ وَهَذَا يُؤْخَذُ مِنْ غُصُونِ الْكُتُبِ وَأَوَّلُ مَا يَحْتَاجُ فِيهِ إِلَى مِمَارَسَةِ
فَقِهِ الْمَذْهَبِ حَتَّى يُحِيطَ بِمَسَائِلِ الْقُطْعِ وَمَسَائِلِ الْأَقْوَالِ وَالْوُجُوهِ ثُمَّ يَنْهَضُ إِلَى مُرَاجَعَةِ كُتُبِ بَقِيَّةِ
الْمَذَاهِبِ.

وَالْخِلَافُ الْعَالِي وَلَا يَشْتَرِطُ حِفْظُ الْكُلِّ بَلْ يَعْرِفُ مَوَاقِعَهُ لِيَرَاجِعَهُ عِنْدَ الْحَاجَةِ كَمَا تَقْدُمُ فِي الْكَلَامِ الْغَزَالِيِّ وَالرَافِعِيِّ وَالنَّوَوِيِّ.

الثَّانِي عشر علم الحساب وَهَذَا شَرْطٌ فِي الْمُجْتَهِدِ الْمُطْلَقِ فِي جَمِيعِ أَبْوَابِ الشَّرْعِ أَمَّا الْمُجْتَهِدُ فِيمَا عدا الْفَرَائِضَ وَنَحْوَهَا فَلَا يَشْتَرِطُ فِيهِ وَلِهَذَا لَمْ يَذْكُرْهُ الشَّيْخَانِ وَلَا غَيْرُهُمَا سِوَى الْأُسْتَاذِ أَبِي مَنْصُورٍ.

الثَّالِث عشر فقه النَّفْسِ.

الرَّابِع عشر الإِخَاطَةُ بِمَعْظَمِ قَوَاعِدِ الشَّرْعِ الَّذِي ذَكَرَهُ السُّبْكِيُّ أَنَّ عِدَدَنَاهُ مَغَايِرًا لِفَقْهِ النَّفْسِ وَإِلَّا فَهُوَ وَمَا قَبْلَهُ وَاحِدٌ وَيَنْبَغِي أَنْ يَضُمَّ إِلَى ذَلِكَ.

خَامِس عشر وَهُوَ علم الْأَخْلَاقِ ومداواة الْقُلُوبِ أَخَذَا مِنْ كَلَامِ صَاحِبِ قُوتِ الْقُلُوبِ.

وَذَكَرَ السُّبْكِيُّ فِي جَمْعِ الْجَوَامِعِ مِنْ شُرُوطِهِ أَنْ يَكُونَ عَارِفًا بِالدَّلِيلِ الْعَقْلِيِّ وَهُوَ الْمُنْزَلَةُ أَسَاسًا مَكْلُفُونَ بِالتَّمَسُّكِ بِهِ مَا لَمْ تَرْدُنَا حُجَّةً وَلَا حَاجَةً إِلَى أَفْرَادِ هَذَا شَرْطًا لِأَنَّهُ مِنْ جَمَلَةِ أَصُولِ الْفَقْهِ

وَأَمَّا علم الْكَلَامِ فَالرَّاجِحُ عَدَمُ اشْتِرَاطِهِ كَمَا قَالَهُ الْغَزَالِيُّ وَالشَّيْخَانِ.

وَأَمَّا علم الْمُنْطِقِ فَأَقْلُّ وَأَذَلُّ مِنْ أَنْ يَذْكَرَ وَقَدْ كَانَ الْمُجْتَهِدُونَ وَتَقَرَّرَتْ الْمَذَاهِبُ فِي الْمِائَةِ الْأُولَى وَالثَّانِيَةِ وَالْمُنْطِقُ بَعْدَ فِي جَزِيرَةِ قَبْرِصَ لَمْ يَدْخُلْ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَلَا أَحْضَرَ إِلَى بِلَادِ الْإِسْلَامِ مِنْ قَبْرِصَ إِلَّا فِي خِلَافَةِ الْمَأْمُونِ وَعَلِمَ أَصُولَ الْفِقْهِ وَالْبَيَانَ تَعْنِيَانِ عَنْهُ فِي كَيْفِيَّةِ الْاسْتِفَادَةِ وَلَمْ يَذْكُرْهُ أَحَدٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ وَالْأُصُولِيِّينَ بَلْ زَجَرُوا عَنْهُ وَحَرَمُوا الْإِسْتِغَالَ بِهِ وَلَمْ يُوَافَقْ صَاحِبِي الْمَحْصُولِ وَالْحَاصِلِ أَحَدٌ عَلَى عَدِهِ شَرْطًا حَتَّى وَلَا الْبَيْضَاوِيُّ الَّذِي مَهَاجَهُ مُخْتَصَرٌ مِنَ الْحَاصِلِ».¹²⁹

ثانيًا: توسيع علوم الوحي الملكاتية (من الملكة) بحكم فقه وحدة العلوم وحواراتها من فلسفات علوم الوحي

1- توسيع العلوم الشرعية مقصد علمي من مقاصد الشريعة العلمية

مع فقه وحدة العلوم وحواراتها، صار الاجتهاد في الشريعة أصعب؛ إذ يلحق بالمجتهد مهارات وملكات تستوجب كفايته فيها. وهذه المهارات لا تنضبط إلا بالانفتاح على العلوم الإنسانية، ففيها من العلوم والملكات والمهارات ما يحتاج إليها كل مجتهد ليتغى أن ينمي علومه. فالعلوم الإنسانية لا محيد منها ولا مندوحة عنها. ولهذا مسوغات، منها:

129. السيوطي، جلال الدين. تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، ص: 45.

أ- أن العلوم الإنسانية تحقق مقصد «فقه حوارات العلوم» أو «فقه نسب العلوم» الذي هو آفاق العلوم مستقبلاً.

ب- استكمالاً لتشريط الغزالي والأرموي والرازي علوم المنطق والحساب وفقه النفس في «الاجتهاد»، إذ هي مساعدة فيه وأساسه لتحقيقه. كما أن «علم الكلام» الذي هو من العلوم الشرعية عند كثير من العلماء لا يقوم إلا بالاطلاع على الفلسفة. وخصوصاً أن الكلام انتهى إلى أن آل إلى الفلسفة كما سنرى.

ج- تنمية التكييفات والملكات لا يتأتى إلا بحوارات العلوم، وهي ملكات ضرورية للمطلع على الوحي والمُطلّ عليه.

د- العلوم الإنسانية وغيرها ضرورية لفهم الواقع واستيعاب رمة العلم وأنساقه وبراديغماته.

هـ- بدونها لا يمكن بناء علوم جديدة، والتي صارت أساسية لفهم الشريعة حقاً في ظل تغيرات العلوم وتطورات العالم. ومن هذه العلوم فلسفات علوم الشريعة، من فلسفة النحو، وفلسفة أصول النحو، وفلسفة أصول الفقه، وفلسفة علم الكلام، وغيرها كما سنرى.

و- العلوم الشرعية بنفسها طالما كانت تدفع نحو حوارات العلوم وفقه نسب العلوم، حيث إن بناءها يفترض الوحدة مسبقاً، ففي مقدمة كل علم شرعي يسمي العلماء مبادئ عشرة له، ومن بين هذه المبادئ هو «مبدأ استمداد العلم»، الذي يعنى بمعرفة أصول العلم، ومن أي العلوم الأخرى أخذها، ومن أي المعارف نشأ أصلاً، ومن أيها تطور، وكيف آل إلى ما آل إليه؟. ذلك أن الإيجي هو من أدرج مبدأ «مرتبة العلم» مع العلوم الأخرى،¹³⁰ مع التعريف والموضوع والفائدة والمسائل والتسمية. وأضاف الجرجاني لذلك الشرف والواضع.¹³¹ وزاد ابن الأزرقي الغرناطي حكمه ونسبته ومرتبته.¹³²

ففقه حوارات العلوم متأصل في مبادئ العلوم الشرعية، عبر مبدأ «استمداد العلم».

ز- أضيفت إلى شروط الاجتهاد المطلق علوم كالمنطق والحساب، لأنها مهارات، ويتوسع في كل المهارات أو في كل علم إنساني، مادام يؤدي إلى:

130. الإيجي. عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص: 7-9.

131. الشيرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية، شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي، وعليه حاشية السيد الجرجاني، منشورات بيدار، ط 2، ص: 29.

132. الغرناطي، أبو عبد الله ابن الأزرقي، روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، تحقيق: سعيدة العلمي، كلية الدعوة الإسلامية، ط 1، 1999م، ج: 1، ص: 80.

ز-أ- تعميق فهم الشريعة وحوارات علومها، وكيفيات تكييفاتها وتنزيلاتها على الطبيعة والإنسان وعلى نفسها بإحسان تأويلها.

ز-ب- تكثير علوم الوحي. وتكثير علوم الوحي مقصد أسمى من المقاصد العلمية للوحي. قال ابن تيمية: «فإن معرفة أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولد فيه، من أعظم العلوم نفعاً؛ إذ المرء ما لم يحط علماً بحقائق الأشياء التي يحتاج إليها يبقى في قلبه حسكة».¹³³ ومن هنا قال السمرري في رده على قصيدة التقي السبكي الذي عاب على ابن تيمية إيغاله في الكلام عندما قال:

وليس للناس في علم الكلام هدىً

بل بدعة وضلال في طلبه؛

قائلاً:

«فالشيخ ما احتج من علم الكلام بما

يخالف النقل بل تكثير مقننه»¹³⁴

فتكثير معارف الوحي من المقاصد العلمية التي تقف جنباً إلى جنب في الأهمية مع المقاصد العملية التي تصاغ في علم «مقاصد الشريعة»، والتي جاء بها الشاطبي ونص عليها في كتابه المشهور بـ «الموافقات».

ح- تعدد العلوم في الفروع واجب، ووحدتها في الأصل واجب. ذلك أن على هذا المعنى تسويغاً شرعياً، وهو وحدانية الله تعالى، التي ثبتت بالدلائل المنطقية، وهي بنفسها توجب تعدد غيره. وتعدد غيره يوجب وحدة الله. وإخلال بهذا شرك أو إلحاد، وكلاهما رؤية مختلة وخلبة للكينونة. فالله العالم أوجب أن يكون العلم في أصله واحداً، والعلم أو المعلوم من الخلق فوجب تعدده، فالعلوم كثيرة وواحدة، لذا؛ فالعلوم في علاقاتها متباينة ومتصلة، منفصلة

133. ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004م، ج: 19، ص: 203.

134. السمرري، يوسف بن محمد العبادي، الحمية الإسلامية في الانتصار لمذهب ابن تيمية، وتليها: قصيدة في الرد على التقي السبكي والدفاع عن ابن تيمية، محمد بن يوسف الشافعي، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية تحت إشراف (ابوا) الكلام آزاد) للتوعية الإسلامية، نيودلهي، ط 1، -1992م، ص: 85-86.

في الفروع، متصلة في الأصول، فهي كالزوجين المنفصلين جسماً لكنهما متحدان روحاً، ولا ينجبان إلا معاً. قال تعالى: (وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥١﴾) (الذاريات: 49)، ومن ذلك خلق الله العلوم التي تتزواج، والله وحده أحد واحد صمد.

ومن هنا؛ فإن العلوم لابد أن تتزواج فرعاً رغم وحدتها الأصلية. واختلافها فرعاً حاصل بقوة حتى بين العلوم الشرعية، إذ إن علل المحدثين مثلاً لا تسير على مجرى الفقهاء. فإن كثيراً من العلل التي يعلل بها المحدثون لا تجري على أصول الفقهاء. كما قال الزركشي عن ابن دقيق العيد: «على مُقْتَضَى مَذْهَبِ الْفُقَهَاءِ فَإِنْ كَثُرَ مِنَ الْعِلَلِ الَّتِي يُعَلَّلُ بِهَا الْمَحْدَثُونَ لَا تَجْرِي عَلَى أَصُولِ [الْفُقَهَاءِ]»¹³⁵ لكن هذا لا يلغي وحدتها الأولى، وضرورة بناء حوارات وحدتها الفرعية. فعلم الكلام مثلاً له أصلية لعلم أصول الفقه. قال الشريف المرتضى: «إن أصول الفقه مبنية على جميع أصول الدين مع التأمل الصحيح». ويقول العلاء السمرقندي في السياق نفسه: «اعلم أن علم أصول الفقه والأحكام فرع لعلم أصول الكلام، والفرع ما تفرع من أصله، وما لم يتفرع منه فليس من نسله، فكان من الضرورة أن يقع التصنيف في هذا الباب على اعتقاد المصنف، وأكثر التصنيف في أصول الفقه لأهل الاعتزال المخالفين لنا في الأصول، ولأهل الحديث المخالفين لنا في الفروع، والاعتماد على تصنيفهم إما أن يفضي إلى الخطأ في الأصل، وإما إلى الغلط في الفرع. والتجافي عن الأمرين واجب في العقل والشرع»¹³⁶ كما أن العلوم في العالم الإسلامي لم تعرف انفصلاً حقيقياً فيما بينها، كذلك «في الغرب مع الفلاسفة اليونانيين إلا مع عصر النهضة. فتم وضع فصل بين الرياضيات والعلوم الأخرى غربياً مع لايبنتز، والفلسفة والعلم مع كانط، وتم تحقيق هذا الفصل مع الجامعات المعاصرة في القرن التاسع عشر»¹³⁷.

ومن هنا؛ فإنني أوسع علوم الوحي المملكاتية علوماً أخرى، وهي كالاتي:

1- **فلسفة علم التوحيد وفروعها من فلسفة علم الكلام، أو كيف تنشأ قواعد العقل وقواعد علم الكلام في مبدئها الأول.**

2- **فلسفة الفقه وفروعها.**

135. الزركشي الشافعي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، كتاب النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي. المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج. أضواء السلف، الرياض، ط1، 1998م، ص104.

136. السمرقندي، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول. حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: الدكتور محمد زكي عبد البر، الأستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر، ونائب رئيس محكمة النقض بمصر (سابقاً). مطابع الدوحة الحديثة، قطر. ط11984م. ج: 1، ص: 1.

137. Mario, Bung, Treatise on Basic Philosophy. P 193.

3- فلسفة الأخلاق وفروعها.

4- فلسفة علوم الآلة غير المباشرة، وفيها:

أ- فلسفة العلوم اللغوية، مثل فلسفة النحو وفلسفة الصرف وفلسفة البلاغة (المعاني والبيان والبديع) وفلسفة علوم اللغة، ونحو ذلك.

ب- فلسفة العلوم العقلية، كفلسفة المنطق.

ج- فلسفة العلوم الذهنية، كفلسفة فقه النفس.

5- فلسفة علوم الآلة المباشرة كفلسفة أصول الفقه وفلسفة علوم الأصول جميعها، مثل فلسفة أصول التفسير وفلسفة أصول الحديث، وفلسفة أصول النحو، وفلسفة علوم القرآن وفلسفة علوم الحديث.

6- فلسفة علوم تطبيق العلوم وتكييفها على الوحي، كفلسفة علوم التفسير، وفلسفة تفسير القرآن الكريم، وفلسفة شروح كتب السنة النبوية، وفلسفة أصول الحديث التي تضم فلسفة علم مصطلح الحديث، وفلسفة علم علل الحديث، وفلسفة علم الرجال وفلسفة علم الجرح والتعديل.

7- فلسفة علوم الغايات، كفلسفة علم مقاصد الشريعة.

ولدرك مفهوم الفلسفة العلمية التي هي شرط في كسب العلوم الشرعية عبر فلسفاتها، نقول:

ثالثاً: توسيع علوم الوحي الملكاتية (من الملكة) بحكم فقه وحدة العلوم وحواراتها من العلوم الإنسانية والحقة عبر الفلسفة العلمية ومعارفها من المعارف الآلية والغائية؛ نحو تأسيس المجتهد الفيلسوف

الممر الأول:

يجب الانتقال من العلوم الشرعية إلى فقه حوارات العلوم الشرعية وفلسفتها. أعني أنه يجب الانتقال من وحدة العلوم إلى العلوم التي بها تُكتسب العلوم، أي من وحدة العلوم كموضوعات إلى وحدة العلوم كآليات.

عندما نتحدث عن وحدة العلوم؛ فإننا بذلك لا بد أن نعرف أن العلوم التي نبحث في وحدتها إما أن يتم المرور إليها من جهة:

1- تخصص يقاطع بين العلوم، كتخصص تقاطع التخصصات، وهذا يتطلب الدراية المسبقة بالعلوم المراد إبراز تقاطعاتها، ثم إنشاء تقاطعاتها.

2- درك ذاتي لتقاطع تلك العلوم بعد الاطلاع عليها واحدةً واحدةً.

لكن البحث في موضوعات وحدة العلوم وإبراز وحدتها لا يكفي للإحاطة بهذه الوحدة. ذلك أن هناك باباً آخر لوحدة العلوم، وهو وحدة الآليات التي بها نتوصل إلى وحدة العلوم، أي وحدة مناهج العلوم لتحصيل وحدة العلوم. وفي هذا ما نسميه بوحدة آليات العلوم لتحصيل وحدة موضوعات العلوم. وهو الجهة الثالثة لدرك وحدة العلوم.

3- وحدة الآليات العلمية كشرط ضروري لوحدة العلوم.

الممر الثاني:

وعليه؛ فإن العلوم التي تعتبر كآلة لتحصيل العلوم وتحقيق البحث الفلسفي والعلمي عموماً في علوم الوحي هي:

علوم الصحة والتركيب، وهي اللغة، وفيها النحو والصرف...، وعلوم الصدق والدلالة وهي أصول الفقه والقواعد الفقهية وعلم الكلام...، كما رأينا. وآلات العلوم في العلوم الفلسفية لاكتساب الفلسفة -التي هي شرط حسب أبي يعرب المرزوقي- هي:

- اللغة،

- المنطق،

- الرياضيات،

- التاريخ،

- الوسميات أو السيميوتكس.

وهذه «علوم الآلة الضرورية في البحث بمقتضى الشكل والمنهج»¹³⁸ ومعها فلسفة اللغة، وفلسفة المنطق، وفلسفة الرياضيات، وفلسفة التكوينيات التاريخية، وفلسفة السيميوتكس،¹³⁹ باعتبارها «فلسفة علوم الآلة في البحث الفلسفي وفي العلم عامة».¹⁴⁰

138. المرزوقي، أبو يعرب، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ضمن: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي. مجموعة من الأساتذة. ق. مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية. سلسلة الأبحاث والدراسات، قطر ط1، 2020م ص: 16.

139. نفسه، ص: 8.

140. نفسه، ص: 16.

إذاً، لدينا وحدة العلوم ووحدة آلات العلوم، فلسفة وحدة العلوم، وفلسفة آلات العلوم.

وحدة العلوم في الفلسفة عند أبي يعرب المرزوقي قسمان:

القسم الأول: علوم الغاية المباشرة في الفلسفة، وهي:

1- علم العالم الطبيعي وإشكالية الضرورة.

2- علم العالم التاريخي وإشكالية الحرية.

3- ما بعد العالم الطبيعي أو الميتافيزيقا.

4- ما بعد العالم التاريخي أو الميتاثيقا.

5- الوجود الإنساني الجامعي بين العالمين.

القسم الثاني: علوم الغاية غير المباشرة في الفلسفة، هي:

أولاً: إبستمولوجيا أو نظرية المعرفة:

1- في الطبيعيات.

2- في الإنسانيات.

ثانياً: أكسيولوجية أو نظرية القيمة:

1- في قيام الإنسان المادي فرداً وجماعةً (الاقتصاديات)

2- في قيام الإنسان المعنوي فرداً وجماعات (الثقافات).

إن «علوم الآلة الضرورية من شروط القدرة على التمكن من الاختصاص وشرط إمكان الإبداع

فيه، ولها مستويان هما: 1- تحديد ما هي وما دورها في تكوين الفيلسوف. 2- جعلها مادة للبحث

الفلسفي، بل هي أهم مواده... (ثم لدينا ثانياً)... علوم الغاية المباشرة هي عين القدرة على

الاختصاص، وعلوم الغاية غير المباشرة هي شروط إمكان الإبداع فيه: 1- هموم الفلسفة عامةً،

2- تكوينية هذه الهموم».¹⁴¹

141. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 20.

علوم الآلة

أولاً: في اللغات هنالك «العربية ومكملاتها من اليونانية واللاتينية والفارسية والتركية كلغات إسلامية، واليونانية كلغة للمنبع الفلسفي، واللاتينية كلغة والمصّب الفلسفي الإسلامي» كما يقول المرزوقي. والأنجليزية والألمانية والفرنسية كلغات علمية معاصرة.

ثانياً: التاريخ، وهي تاريخ الأفكار والتحقيقات الكبرى للمفاهيم والثورات الفكرية والمدونات الفلسفية والأعلام الكبار...

ثالثاً: اللغات الصناعية وهي الرياضيات.

رابعاً: «أصناف المنطق أداة التحليل المفهومي الذي توالى أشكاله في تاريخ الأساليب الفلسفية... (لبناء) التكوين المنطقي الكافي للكلام في الفلسفة كلاماً، له شروط البناء المعرفي الذي تتوفر فيه الشروط المنطقية الدنيا».¹⁴²

خامساً: «الوسميات»¹⁴³ أو السيميوتكس التي هي محاولة لتأسيس ظاهرة الترميز وأساليبه في تاريخ الإبداع الإنساني عامة والفلسفي خاصة بوصفه ما بعد كل إبداع عقلي إنساني، وهذا الفن الذي يجمع بين المضمومين والشكلي بمنظور فعل الترميز من حيث هو بناء للموضوع وللقول فيه يعد من أقل الآلات الفكرية حضوراً في الكتابات الفلسفية العربية».¹⁴⁴

وهذه الفلسفات للعلوم الآلية مع المرزوقي يمكن تحديدها في أن «أهم موضوعات شكله (البحث الفلسفي) الحديث وخاصةً منذ أن أصبح بينا أن الكلام الفلسفي مداره:

1- فلسفة العلم مسيطراً على الفكر الفلسفي كما هو بين من المدرسة التحليلية (راسل مثلاً).

2- فلسفة العمل ودور الخطاب فيه كما هو بين في المدرسة التأويلية (هابرماس مثلاً).¹⁴⁵

وفلسفة علوم الآلة هي فلسفة اللغة الطبيعية، وفلسفة اللغة الصناعية أي الرياضيات وفلسفة المنطق و«فلسفة التاريخ بمعنى العلاقة التكوينية لأي ظاهرة تحدث».¹⁴⁶ وفلسفة السيميوتيكس.

142. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 22.

143. وهو علم العلامات أو السيميائيات التي أسسها بيرس ساندز ودوسوسير وهو دراسة أنساق العلامات اللغوية وغير اللغوية، واللسانيات جزء منها.

144. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 22.

145. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 23.

146. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 24.

من هنا، يقول المرزوقي: «وكلما تقدم البحث المختص في هذه العلوم الآلية تقدمت العلوم الموضوعية التي تستعملها، ويكفي أن أضرب مثال علم المناظر، فهو علم رياضي فيزيائي في البصريات، لكنه شرط إنتاج أدوات الملاحظة العلمية (المجاهر مثلاً) سواء في الرصد الفلكي الامتناهي الكبير أو في استكشاف بنية المادة اللامتناهي الصغر، وقياساً عليه فإن علوم الآلة من حيث هي موضوع بحث مطلوب لذاته تعد من شروط أي بحث علمي وخاصة في الفلسفة والإنسانيات. وهذه العلوم الآلية متداخلة، فمثلاً لم يعد أحد يقبل أن يكون اللساني جاهلاً بالمنطق والرياضيات، ولم يعد أحد يقبل أن يكون اللساني جاهلاً بتكوينية الألسن (أي التاريخ أي التراث الفكري حول التخصص وما يتعلق به من تحقيقات وأفكار وعلوم وشروط وأعلام ومدونات) وخاصة في الفيلولوجيا والأثيمولوجيا ومقارنة الألسن وتفرعها بعضها عن البعض، لكن الأمر الأهم هو أن دور الوسميات ما يزال مغفولاً عنه فيها جميعاً رغم أن علم الترميز عامة وكل علوم الآلة تقبل الرد إلى نوعين هما وظيفة الرمز:

1. الآلة الرمزية، وأهمها إبداع العمليات المنطقية والرياضية ثم ترجمتها بمكنة العمليات المنطقية والرياضية وهي أساس البرمجيات الإعلامية.
2. الآلة الإدراكية الحسية (وخاصة البصر والسمع)، وهي أدوات تقوية الحواس الإدراك ما لا يمكن إدراكه بها مباشرة في الرصد الفلكي وبنية المادة».¹⁴⁷

وبالنسبة إلى علوم الغاية أو البحث الفلسفي المطلوب لذاته، فلدينا حسب المرزوقي:

أولاً: فلسفة العالم الطبيعي وإشكالية الضرورة من خلال درس النظام في العالم الطبيعي، وقد كان التركيز على الفلك قديماً، وهو اليوم يجمع بين المتناهي الكبير في الفلك ولامتناهي الصغر في بنية المادة والحياة.

ثانياً: فلسفة العالم التاريخي وإشكالية الحرية، وقد كان التركيز على التاريخ القصير والسياسة، وصار منذ ثورة ابن خلدون مهتماً بالتاريخ المديد والعمران والاجتماع والإبداع الإنساني في المعرفة والتقنية والفنون.

ثالثاً: فلسفة ما بعد العالم الطبيعي أو الميتافيزيقا، وقد كان قديماً بحثاً في نظام أنظمة العالم الطبيعي والإلهيات بالمعنى الأرسطي، ثم أصبح يعتبر ذلك كله من جنس السرديات التي هي بالأحرى من إبداع العقل الإنساني أكثر مما هي وصف للموجود.

147. أبو يعرب المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 24-25.

رابعاً: فلسفة ما بعد العالم التاريخي أو الميتافيزيقا، وهي التي كانت شبه ميثولوجيا، ثم صارت أهم موضوعات العلوم الإنسانية، باعتبارها ما يبدعه الإنسان ليضفي شيئاً من العقلانية على وجوده الذي يبدو مغرماً في السيلان الأبدي، فلا يكاد يفصل بين الواقع والخيال فيه إلا فعل التصنيع الصناعي.

خامساً: فلسفة الرؤى الوجودية، وهي فلسفة علاقة الأول بالثاني في الاتجاهين وفلسفة علاقة الثالث بالرابع في الاتجاهين، وكلها تتعين بوصفها رؤية الإنسان للوجود ولمنزلته فيه، لما في الإنسان من جمع بين العالمين الطبيعي والتاريخي وبين ما بعدهما، وذلك هو مصدر البنية العامة للفكر الإنساني في جميع عصوره، لأنها هي التي تحدد بحثه الرؤيوي سواء كان بأسلوب فلسفي أو بأسلوب ديني¹⁴⁸، ثم إن «الموضوعات البعدية: إبستمولوجية وأكسيولوجية»¹⁴⁹ وفيها علاقة للذهن بالوجود وأنها ليست مطابقة إبستمولوجياً، وعلاقة العمل والشرع وعدم مطابقة العمل للشرع إبستمولوجياً. وذلك كالاتي:

1- فلسفة النظر والعقد: فما علة الجمع بين النظر والعقد؟ لما كان الفكر الوسيط يقابل بين العقل والنقل؛ كان أصحابه يتصورون العقلي خالياً من النقلي، والنقلي خالياً من العقلي، والعلة أنهم كانوا يظنون مضمون المعرفة العقلية ليس نقلياً، بسبب إغفال حاجة العقل إلى المعطيات التجريبية الطبيعية التي هي نقل معطيات الموضوع لصوغها عقلياً، وكانوا يظنون النقلي غنياً عن العقل، بسبب إغفال حاجة المعطيات التجريبية الروحية في الدين إلى الصوغ العقلي مثل المعطيات التجريبية في الفلسفة، لكن هذه الرؤية تجاوزتها الفلسفة، بعد أن تحررت من نظرية المعرفة القائلة بالمطابقة بين المعرفة وموضوعها (أثر المدرسة الكنطية خاصة)، والنتيجة هي أن النظر غايته العقد، أي إثبات أن ما يصل إليه بعقله موجود فعال كما يعتقد صاحبه، سواء تعلق بالتجربة الطبيعية أو بالتجربة الروحية (فالمثل هو العقلي والمعطى من التجريبي، أو المتعالي هو النقلي، والعقلي هو الصوغ الذهني والمفهومي، والنقلي هو المصاغ من العالم أو من المتعالي والذهني. لكن علاقة النقل بالعقل هي عدم المطابقة، وهذا هو الأهم).

2- فلسفة العمل والشرع: فما علة الجمع بين العمل والشرع؟ نفس المقابلة هنا أيضاً، فالعمل سواء أكان مبنياً على عقد تحقق بالنظر الفلسفي أو بالعمل الديني؛ فهو دائماً مؤسس

148. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي. ص: 26-27.

149. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي. ص: 28.

على رؤية قانونية بالمعنى التشريعي وليس بالمعنى الطبيعي؛ نظام للموضوع (يدخل هنا القانوني والمهني) من وضع الإنسان. ومعنى ذلك أن العمل الإنساني غير قابل للتصور من دون استراتيجية عملية هي نظام تشريعي ينظم العمل من حيث هو استراتيجية إنجاذية لخطوة يتقدم فيها النظر على العمل، وذلك هو الفرق بين المجريات الطبيعية الخاضعة للضرورة، والمجريات الإنسانية التي تتحرر منها بالتأثير في المقدمات (الأسباب) للتأثير في النتائج (المسببات).

3- فلسفة القيم بكل أصنافها وخاصة الجمالي منها: وهذه شرط في العمل الإنساني لأن العمل هو دائماً استجابة للذوق، من حيث هو العلة الغائية لكل أنشطة الإنسان، في حين أن فلسفة النظر تتعلق بالعلة الفاعلية لكل الأنشطة الإنسانية.

4- فلسفة التاريخ بالمعنى العام الحداثي والتكويني: ويتعلق بثمرة الفلسفات الثالث المتقدمة.

5- فلسفة الدين، بل أصناف الدين المنزل والطبيعي: وهي من جنس ما تقدم إلى حدود أربعة، لكنها تنسب إلى ما وراء ربوبي متعال عليها، وعلى التاريخ في شكل تعاليم أساسها الوحيد الإيمان والتسليم، وهذه الخاصية تشترك فيها الأديان المنزلة في الشرق الأدنى والأديان الطبيعية في الشرق الأقصى¹⁵⁰.

المطلب الثالث: ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي وفلسفة ظاهريات الوحي

إن هذه الابيستمولوجيا ليس إدراكاً لظاهريات الوحي، ولا إدراكاً لقيم ظواهريات الوحي، بل ابيستمولوجيا ذاتية أو ابيستمولوجيا تدرس متعاليات ظاهريات الوحي.

إن ما تقدم من علوم الوحي هي ظاهرياته، فالعلم بالشيء ظاهرة له. والابيستمولوجيا المتعالية لظاهريات الوحي هي العروج بالآليات العلمية إلى جعلها حقائق ذاتية متعالية تروم الصدق المطلق، والقطعية لا الظنية، والصدق النسبي، وهكذا. ثم فلسفة الابيستمولوجيا المتعالية لظاهريات الشرع، وهي التي تنقد ما تم التوصل إليه من نتائج وتحقق وتدقق وتفتق وتنمق فيها لضبطها أكثر. ثم علاقة ابيستمولوجيا المتعالية والمتدانية لظاهريات علوم الشرع بالأنطولوجيا والابيستمولوجيات التابعة لها، أي علاقة علوم الشرع بالعلوم الإنسانية والعلوم الطبيعية.

150. المرزوقي، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ص: 28-29.

ابستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي

إن ابستمولوجيا متعاليات علوم الوحي الملكاتية هي كالاتي:

- 1- متعاليات علم التوحيد وفروعه من متعاليات علم الكلام.
- 2- متعاليات الفقه وفروعه.
- 3- متعاليات الأخلاق وفروعه.
- 4- متعاليات علوم الآلة غير المباشرة، وفيها:
 - أ- متعاليات العلوم اللغوية، مثل متعاليات النحو ومتعاليات الصرف ومتعاليات البلاغة (المعاني والبيان والبديع) ومتعاليات علوم اللغة، ونحو ذلك.
 - ب- متعاليات العلوم العقلية، كمتعاليات المنطق.
 - ج- متعاليات العلوم الذهنية، مثل متعاليات فقه النفس
- 5- متعاليات علوم الآلة المباشرة، كمتعاليات أصول الفقه ومتعاليات علوم الأصول جميعها، مثل متعاليات أصول التفسير، ومتعاليات أصول الحديث، ومتعاليات أصول النحو، ومتعاليات علوم القرآن، ومتعاليات علوم الحديث.
- 6- متعاليات علوم تطبيق العلوم وتكييفها على الوحي، مثل متعاليات علوم التفسير، ومتعاليات تفسير القرآن الكريم، ومتعاليات شروح كتب السنة النبوية، ومتعاليات أصول الحديث التي تضم متعاليات علم مصطلح الحديث، ومتعاليات علم علل الحديث، ومتعاليات علم الرجال ومتعاليات علم الجرح والتعديل.
- 7- متعاليات علوم الغايات، كمتعاليات علم مقاصد الشريعة.
- 8- متعاليات فلسفة علم التوحيد وفروعه من متعاليات فلسفة علم الكلام.
- 9- متعاليات فلسفة الفقه وفروعه.
- 10- متعاليات فلسفة الأخلاق وفروعه.
- 11- متعاليات فلسفة علوم الآلة غير المباشرة، وفيها:

أ- **متعاليات فلسفة العلوم اللغوية**، مثل متعاليات فلسفة النحو، ومتعاليات فلسفة الصرف، ومتعاليات فلسفة البلاغة (المعاني والبيان والبدیع)، ومتعاليات فلسفة علوم اللغة، ونحو ذلك.

ب- **متعاليات فلسفة العلوم العقلية**، كمتعاليات فلسفة المنطق.

ج- **متعاليات فلسفة العلوم الذهنية**.

12- **متعاليات فلسفة علوم الآلة المباشرة**، كمتعاليات فلسفة أصول الفقه، ومتعاليات فلسفة علوم الأصول جميعها، مثل متعاليات فلسفة أصول التفسير، ومتعاليات فلسفة أصول الحديث، ومتعاليات فلسفة أصول النحو، ومتعاليات فلسفة علوم القرآن، ومتعاليات فلسفة علوم الحديث.

13- **متعاليات فلسفة علوم تطبيق العلوم وتكييفها على الوحي**، كمتعاليات فلسفة علوم التفسير، ومتعاليات فلسفة تفسير القرآن الكريم، ومتعاليات فلسفة شروح كتب السنة النبوية، وفلسفة أصول الحديث التي تضم متعاليات فلسفة علم مصطلح الحديث، ومتعاليات فلسفة علم علل الحديث، ومتعاليات فلسفة علم الرجال ومتعاليات فلسفة علم الجرح والتعديل.

14- **متعاليات فلسفة علوم الغايات**، مثل متعاليات فلسفة علم مقاصد الشريعة.

15- **وأما متعاليات اللغة والمنطق الرياضيات والتاريخ والسيموتيكس وغير ذلك من العلوم العشرة التي ذكرناها مع المرزوقي**، فقد تقدمت معنا. علماً أن العلم الواحد قد تتعدد ظواهرياته بحسب الوحي أو الطبيعة أو الإنسان. فمثلاً، قد يدخل التاريخ الإنساني في ابيستمولوجيا ظاهريات الإنسان، وفلسفة التاريخ في ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الإنسان، وعلم تاريخ الأفكار الانسانية والاجتماعية في ابيستمولوجيا ظاهريات الإنسان، وفلسفة تاريخ الأفكار في ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الإنسان، وتاريخ الأفكار العلمية في ابيستمولوجيا ظاهريات الطبيعة، وهكذا.

إذاً؛ تحدثنا عن العلاقة بين الأنطولوجيا ومشتقاتها والابستمولوجيا ومشتقاتها، حيث هناك ابيستمولوجيا تتصور الشيء كما هو أنطولوجياً، فيكون وجوده الذهني هو الابستمولوجيا، ويكون الواقعي أو الوجود في ذاته أو الحقائق هو الأنطولوجيا. وبحث الابستمولوجيا المتعالية في

الحقائق المطلقة التي هي أنطولوجيا بإدراكها ننتقل بعد الإدراك لها إلى الابستمولوجيا، وإدراك ابستمولوجيا ظاهريات الطبيعة لجزئية طبيعية التي هي أنطولوجيا هو الابستمولوجيا بعد الإدراك لها. وهكذا، كل إدراك ذاتي في نفسه أو في الخارج، طبيعي أو إنساني أو ديني أو شخصي هو ابستمولوجيا.

هناك علاقة أخرى بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا، تتمثل في كيفية نشأة العلاقة بين الابستمولوجيا والأنطولوجيا، أي كيف يفهم العقل الأشياء في ذاتها (كمتعاليات ظاهريات الطبيعية والإنسانيات، ومتعاليات الظواهر في نفسها بدون تعلقها بالطبيعة أو بالإنسان، كالمنطق المحض والحقائق المطلقة والرياضيات البحتة...) أو في الخارج الطبيعي (العلوم الطبيعية) أو في الخارج الإنساني (العلوم الإنسانية)، وذلك يحصل إما بافتراض الذهن تقديراً أولاً عن الموضوع (الطبيعي أو الإنساني أو الذاتي الخالص)؛ فيتصوره (كما في مذهب المثالية)، أو الخارج هو من يشعل التقدير فينقذ التصور (كما في مذهب المادية). هذا في الطبيعيات والإنسانيات النظرية. وفي الإنسانيات والطبيعيات العملية؛ إما أن يفعل المرء نية فعل شيء فيفعله (حيث «النية أول العمل»)، فتكون النية في العمليات هي الافتراض التقديري في الطبيعيات، أو أن الشيء يستفز ويثير المرء، فيقوم ليفعله، (حيث «النية آخر العمل»)، فتكون له غاية قبلية أو علة فاعلة، وفي الأولى تكون له غاية بعدية، أو علة غائية. فالنيات والمقاصد في العمليات هي التقديرات والافتراضات في العلميات.

فثبتت لدينا عدة ابستمولوجيات، منها:

- 1- ابستمولوجيا ظاهريات الطبيعة.
- 2- ابستمولوجيا متعاليات ظاهريات الطبيعة.
- 3- ابستمولوجيا ظاهريات الإنسان.
- 4- ابستمولوجيا متعاليات ظاهريات الإنسان.
- 5- ابستمولوجيا الوحي.
- 6- ابستمولوجيا ظاهريات الوحي.
- 7- ابستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي، وهي أسس العلوم الشرعية الأولى.

إن كل هذه العلوم ضرورية لتكوين «فيلسوف الشريعة» أو «المجتهد الفيلسوف» الذي يستطيع الإفتاء في الأحكام، وتنزيلها على الوقائع، وتأسيس علوم من الوحي، وبناء حوارات بها مع سائر العلوم الصلبة والعلوم الإنسانية.

إن «الاجتهاد الفلسفي» رتبة معرفية، وهي صفة الذي بلغ رتبة الاجتهاد في الوحي والروح والطبيعة عبر بوابة علوم الوحي، أي بدأ تكوينه العلمي شرعياً، فانتهى إلى العلوم الروحية والصلبة. إن مفهوم «الفلسفة الاجتهادية» يشير إلى الذي بلغ رتبة الاجتهاد في الوحي والروح والطبيعة عبر بوابة العلوم الإنسانية، فانتهى به البحث إلى العلوم الوحيانية والطبيعية. مثلما أن، الفيلسوف المجتهد، و«المجتهد الفيلسوف» رتبة معرفية، ف«المجتهد الفيلسوف» رتبة من دخل العلوم الإنسانية عبر العلوم الوحيانية وصار فيهما معاً مجتهداً مطلقاً، و «الفيلسوف المجتهد» رتبة من دخل العلوم الوحيانية عبر العلوم الإنسانية، وصار فيهما معاً مجتهداً مطلقاً.

هذا بالنسبة الى من تحقق في الروح والوحي، ومن زاد عليها بعلوم الطبيعة كان متحققاً برتبة «العالم الفيلسوف المجتهد»، وغالباً ما تكون تخصصات العلوم الطبيعية في وجهها الفكري هي العلوم الروحية، لأن تخصص فلسفة العلوم تابعة للفلسفة لا للعلوم الطبيعية.

الفصل السابع

شروط علوم الوحي وفلسفاتها ومتعالياتها

المبحث الأول: شروط علوم الوحي واقتضاءات المطابقة؛ آثاراً ونقوداً

المطلب الأول: شروط علوم الوحي وصفاته

إن علوم الوحي ينبغي أن تتحلّى بصفات دقيقة حتى تحتفظ بالمع انتساب إلى ظاهريات الوحي. ومن هذه الصفات الآتي:

1- **الصدق الأكثرى:** إن علوم الوحي من حيث القيم المنطقية ينبغي أن تروم الصدق الأكثرى في مقابل الكذب الأقلّ، فمن العسير دعوى علم ما أنه يعكس الوحي كما هو في ذاته، والذي هو صدق محض ومطلق. فكلما اجتازت العلوم الوحيانية المراحل الطوال في تحقيق الصدق وكثرت من تحصيله؛ زادت -هذه العلوم- من تقليل الكذب في موادها ومناهجها وآلاتها، وكانت معبرةً عن الوحي بقدر تعبيراتها الصادقة.

2- **التطبيق الظني:** ينبغي أن تروم هذه العلوم التطبيق الظني بدل التحقيق القطعي. فالقطع في التطبيقات أعسر منها في النظريات.

3- **بذل الأقصوية في العمل:** ينبغي على كل علم أن يبذل أقصى ما عنده، ويقوي ذاته معرفياً، ويجعل هدفه هو الوصول إلى أفضل الأدوات الممكنة الأقصوية لتقديم أحسن فهم ممكن للشرع في لحظته، نحو التعالي دوماً إليه، دون توقف ودون ادعاء المطابقة له.

إن هذه الصفات الثلاثة يمكن صياغتها في «شروط عدم المطابقة»، كشرط لعلوم الوحي.

إن عدم المطابقة يعني أن علوم الوحي ينبغي ألا تدعي المطابقة في تمثيل أدوات الوحي كما هي، وتمثيل مناهج الوحي ومضامينه كما هي عليه حقاً في نفسها.

المطلب الثاني: مفهوم المطابقة اقتضاءات وآثار ونقود

يمكن تحديد اقتضاءات المطابقة وآثارها في الآتي:

أولاً: تحقّق المطابقة في علم الله وفي وحيه

1- إن المطابقة لله وحده، فعلمه يطابق المعلوم والواقع، وعمله يطابق المفعول، بل يزيد عليهما، فعلمه أوسع من المعلوم، بدليل قوله تعالى: قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدادًا لَكَلِمَاتِ رَبِّي

لَنفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا (الكهف: 109)، فهناك آفاق في الصفات أوسع من مفعولاتها، ومن ثم، أثرى من مفعولاتها، وهكذا.

2- إن الشرع لديه مطابقة العلم والعمل في ذاته. وربما يزيد على الواقع ثراءً، لكن بعض آياته تطابق العالم والإنسان دون أن تزيد عليه، كآليات التي نسخت، والتي لها حكم ظاهرة، قد حددت مقاصدها واكتملت. فالوحي يطابق العالم أو أوسع منه، بدليل أن لو كان البحر مداداً، وهو من العالم ويمثل الوجود، لنفذ هذا الوجود دون نفاذ الوحي وعلومه وكلمات الله تعالى، فمع وحي الله وكلماته يفيض العالم، ويصير أثرى زيادةً عن مطابقتها. لكنه لا توجد علوم تطابق الوحي في ذاته، فلا أحد يمتلكها جراء ذلك.

3- عدم مطابقة الإنسان العالم والدين. ذلك أن العالم يضل أفيض وأثرى من مطابقة العلم أو العقل له.

ثانياً: ماذا ينجم عن القول بالمطابقة؟

ينجم عن القول بالمطابقة أمور، منها:

1- حتمية قوانين العلوم وموادها:

ينجم عن دعوى مطابقة المعرفة المنطقية للشيء خارجاً أن هذا المنطق ذاتي حقيقي بذاته، فهو قائم الذات، والعالم معلوله (المادية) أو علته (المثالية)، وبما أنه مطابق للمنطق الذي هو حقيقة ثابتة؛ فالمنطق حقائق أبدية وأزلية. فإذا كان العالم قديماً أزلياً وأبدياً، والقوانين المشتقة منه أزلية وأبدية أي سرمدية؛ فإن (العقل قديم لقدم مادته المطابق لها) المنطق سرمدي، فإذاً لدينا أرسطياً تثليث سرمدي، وهو؛

أ- المادة الأولى.

ب- مشتقاتهما المعيارية والقوانينية.

ج- المنطق المدرك لها والمطابق لها.

2- دعوى الكونية:

من هذه السرمدية، تنجم دعوى «كونية المنطق» و«كونية اللغة» وثبات المنطق وعدم قابلية مراجعته وعدم إمكان تجاوزه، ونحو ذلك. فالمطابقة مولدة الكونية في مختلف تطبيقاتها؛ في

النحو الكوني واللسانيات التوليدية ضد اللسانيات النسبية، وفي القيم الكونية ضد القيم الخاصة، ونحو ذلك. كما تنحو نحو إنشاء «المفاهيم الكونية»، مثل مفاهيم كونية التفلسف، وكونية القيم السياسية، وكونية القيم الأكاديميات، وغير ذلك.

3- حتمية قدم العالم وأجزائه:

ينجم عن دعوى مطابقة العقل العالم أنه سرمدى مثله، وقوانين العقل إلهية وسرمدية تطابق العالم السرمدى، وهكذا في كل ما ينجم عن العقل ويطابق العالم.

ويتضح هذا المعنى بمثال عملي هنا، وهو أن معنى «التخلق يطابق الأخلاق» هو أن التخلق قديم، فأفعالي أو أفعالُ البشري الكامل أو الإنسان الكامل (سواء أكان بمعناه الصوفي الإشراقي أو كان بمعناه النيتشوي الغربي Superman) منزهة عن الأخلاق وعن عدم الأخلاق معاً، فهي المنشئة للأخلاق أساساً، وفعلها دليل تخلقها، فسرقة زيد شخصاً ما دليل على صحة السرقة، فالأخلاق خير لأن أفعال زيد فعلتها. والأخلاق سرمدية في ذاتها، لأنها هي الاشتقاق العلي الغائي من صيرورة المادة الأولى وما تولده من مواد تحتها، فهي أزلية وأبدية، وقوانينها كذلك، وغاياتها وعللها الغائية كذلك، وهكذا. فالقانون المنطقي والمعياري الأخلاقي اشتقا معاً من المادة الأولى. وهنا يتحد المعيار والقانون، وتتوحد الأخلاق عبر نموذج المعايير، مع المنطق عبر نموذج القوانين.

ومعنى «مطابقة الدين الدين» أن تديني قطعي ذاتي أزلي، وعن هذا ينجم أن اجتهاداتي قطعية، والعلوم التي اشتقتُها من الوحي أو من العالم أو من الشرع قطعية، ومذهبي هو الحق دون غيره، لأنه يطابق الدين كما هو. وهذا يعكس حجم الكبر والاستطالة المتضخمين، لأنه ادعاء للمطلق. وهكذا في سائر العلوم. بهذا - أي بالمطابقة - تصير الفلسفة هي الحقيقة المطلقة. وبذلك يصير المرء الفيلسوف إلهاً، أو يصير الإنسان أو الإنسان الجمعي أو الإنسانية إلهة (ومن هنا تدري سبب دعوى بعض الإنسان وجود «الإنسان الكامل» الصوفي والذي يتجسد في شخص الولي الصافي دون النبي أو الرسول، أو وجود «السوبرمان» النيتشوي الذي يتجسد في الفيلسوف القوي، دون النبي أو الرسول)، لأنها أحاطت بالعالم عبر عقلها، وأحاطت بذاتها عبر عملها، وأحاطت بالدين عبر تدينها، وأحاطت بالإخلاق عبر تخلقها، وأحاطت بالاستطيقا عبر تجملها، وأحاطت بالحقيقة عبر تمنطقها، وهكذا.

4-كمال العلم مسبقاً، والتعلم هو استطبيقاً ليس غير؛ فالاستطبيق بعد الحقيقة:

إن المطابقة ترشح بكون العلم يجري لينضج ويكتمل، فهو في أساسه كامل بالقوة، ويراد من الفعلي منه أن يستكمل خطاه نحو قوته ليطباقها ويطوي صفحاته الفعلية مع دفتي القوة فيه.

إن هذه الخلفية للقول باكتمال العلم تفيد أن العلم اكتمل مسبقاً، فهو حقيقة ثابتة اكتملت موادها، فبدأ الآن التوصيف الاستطقي ليس إلا، «حيث الاستطبيق بعد الحقيقة».

إن المطابقة تنعكس آثارها في افتراض الكمالات في العلم، ويمكن تمثيلها في:

أ-كمال نسق التأليف:

فعندما يكتمل العلم في ذهن العالم يبدأ في تجميله وتحسينه، ويكون ذلك عبر:

أ-أ- التفتن في تبليغه،

أ-ب- ونظمه ونثره وتلخيصه،

أ-ج- والتحشية عليه،

أ-د- وشرحه وتصنيفه عبر ثنائيتي «المتن والشرح» أو «الماتن والشارح»،

أ-هـ- والاعتراض على العبارات الفاضلة إلى جعلها فضلى كما عند «اللفظانية» المحاشية عند أصحاب الحواشي في العلوم الإسلامية المتأخرة، عبر ثلاثيتي «المتن والشرح والحاشية» أو «الماتن والشارح والمُحشي أو المُحشَّى».

أ-و- والإبداع في تبويبه،

أ-ز- والإكثار من التصنيف فيه؛ إما بتكرار نفس المواد فيه بإبداع ترتيب وتبويب آخرين، أو الاحتفاظ بنفس التبويب بدون زيادة، لغرض الإكثار من التصنيف فحسب، أو تحسين بعض العبارات من الجميل منها إلى الأجمل فيها، وهكذا.

وكل هذه الأمور تعكس جملة الخروج من البحث في الحقيقة إلى البحث في الاستطبيق.

ب-كمال نسق التبويب:

تُخَيَّلُ إلَيَّ المطابقة أن هناك اكتمالاً نجم عن المطابقة، ليس في مواد العلم فحسب؛ بل في تبويباته كذلك، فمثلاً، عند بعض علماء المسلمين في إحدى حقب التصنيف، لا يحسن تبويب النحو

عندهم على غير طريقة تبويبات المتقدمين، بل لا يخرج حتى عن الأمثلة عينها، فما مُثل به في الأصول مع الغزالي يمثل به في الأصول في القرن الثالث عشر الهجري، ويظل زيد وعمرو وخالد وهند وبكر هي أسماء التمثيلات النحوية منذ سيبويه، وهكذا. هذا الثبات في كل شيء يعكس ثبات حقائق العلم لأنه مطابقة للدين كما هو. دون أن ننسى الإيماء هنا إلى أن لهذا بعداً علمياً، وهو أن ثبات الأمثلة وأسماءها دليل على الإحالة الخفية لجعل التمثيلات رموزاً، فكأن معانيها الطبيعية قد سلبت منها، وذلك لعدم تغييرها معدم تغير الرموز، وظلت رمزاً تعكس بعدها الوظيفي دون الطبيعي، وهذه مسافة قريبة من نمط الترميز الذي سيسود في المنطق والرياضيات غرباً.

ج-كمال في العلوم كماً وكيفاً:

إن وعي المطابقة يزود العالم أن هناك اكتمالاً ليس في مواد العلم وتبويباته فحسب؛ بل حتى في علوم الشرع، فعلمو الشريعة معدودة لا يُخرج عنها أبداً، وهي الفقه والكلام والسلوك دون غيرها. وهذا الادعاء يفترض مسبقاً أن الأدوات الوحيانية التي يفهم بها الشرع قد اكتملت، فهي تعكس التعلم المطابق للعلم، والتفهم المطابق للمفهوم الشرعي، والتدين العلمي المطابق للدين، وهكذا. كأن هذه العلوم محيطة بالشرع منهجياً ومنطقياً. ومن هنا؛ تجد مسوغات انتشار دعوة «انغلاق باب الاجتهاد في الشريعة فتاوى وعلوماً»، فلا يمكن إبداع فتوى جديدة، ولا تأسيس علم جديد. كما تجد في هذا مسوغات انتشار دعاوى انتهاء علوم وموتها، «فالنحو نضج واحترق» مثلاً، و«علم أصول الفقه نضج ولم يحترق بعد»، لكنه آيل إلى ذلك، وهو ميت عملياً وإن لم يدع ذلك نظرياً. علماً:

ج-أ- أن هناك نحواً عظيماً تحتمله العربية لم يتم الإفصاح عنه بعد،

ج-ب- والشرع ولاد علوم أخرى غير ما عندنا بين أيدينا،

ج-ج- وعلماً أن كل علم قابل للتجديد والزيادة دون نضوج ولا احتراق.

ثالثاً: في نقد المطابقة:

إن علوم الإنسان هي علوم الرموز التي لا تطابق العالم، وعلوم الوحي علوم ترميزية والتي لا تطابق آليات الوحي وآليات فهم الوحي، والتعبد لا يطابق مظاهر العبادة الوحيانية، وهكذا. ومن هنا نقول:

1- كل دعوى أن هنالك حقائق سرمدية مختصة في علم أو استدلال قطعي حتمي هي دعوى مشكوك فيها وتحتاج إلى فحص:

- أ- إلا في مسلمات قليلة، يجب الاعتراف بها في كل العلوم حتى في علوم الوحي،
- ب- وإلا ما كان قطعياً بالدين الصحيح.

تكون حقائق الدين الصحيح قطعية عندما تكون هي «حقائق المَنْزِلَة»، ويعني هذا المفهوم:

أني عندما أتعبد الله بمستوى معين وأفهم الدين بذلك المستوى؛ فإني أحصل مفاهيم نظرية في ذهني، وأحصل اعتقادات قلبية في فؤادي، وأحصل أفعالاً عملية في جسدي، وبذلك فهي حقائق، لكنها قابلة للتغير إلى مستوى أعلى بازدياد علمي أو إيماني أو تعبدي أو نظري، فحقائقي الدينية هي «حقائق المَنْزِلَة»، أي كل حقيقة تعبر عن منزلة من الدين، سرعان ما قد أرقى عنها إلى حقائق أعلى منها، فتصير متجاوزة أو يمكن الوجود إليها عند نقص علمي بإهمال له مني أو نقص إيماني بمعصية. فالحقائق الدينية تزيد وتنقص، كالإيمان الذي هو من أجل حقائقها، ويمكنني أن أصل إلى بعضها وأتجاوزها إلى أعلى، أو أنزل إلى ما دون ما أنا عليه الآن عند نقص إيماني. فكل علم هو ناقص، وكل تطبيق للعلم هو ناقص، وكل عمل من أي علم وتطبيق له جسدياً هو ناقص، وكل تفريع عملي للعلم نظرياً، كالتمثيل والحكي والتصور والتشبيه والقياس، ناقص. إذًا؛ **موضوع العلم ناقص**. وهذا ما يرشح به مفهوم «عدم المطابقة».

2- أنتج مفهوم المطابقة علاقة سيئة بين الدين والفلسفة، وهي علاقة التعارض التاريخية. ذلك أن الفلسفة تدعي أنها تطابق العالم، فهي حقائق مطلقة، والدين يدعي أنه يطابق العلم الإلهي، فهو حقائق ثابتة، ولكل منظارٍ مختلف للعالم والعلم؛ فتعارضاً. وسوف أبين فيما بعد أوجه التوافق التامة بين الدين والفلسفة، أو علوم الوحي وعلوم الروح.

3- إن المطابقة افتراض للكلية الإلهية، فهي بذلك ممتنعة، وذلك بصيغتها:

أ- العلمية، فالمطابقة العلمية ممتنعة، حيث العلم لا يطابق العالم.

ب- القيمية، فالمطابقة القيمية ممتنعة، فالمنطق لا يطابق العالم، ولا دلالاته **Semantics** الخاصة به تطابق العالم، فالصدق والكذب لا يعينان:

ب-أ- أن ما هو صادق هو كذلك صادق دائماً وأبداً، وما هو كاذب هو كذلك كاذب دائماً وأبداً.

ب-ب- والصادق صادق صدقاً مطلقاً، والكاذب كاذب كذباً مطلقاً.

ب-ج- كما لا يعنيان أن العالم كله؛ إما صدق أو كذب. ذلك أن نفي النفي لا يعني عدم شيءته وكونوته، ونفي الثالث المرفوع لا يعني أنه ليس شيئاً، ودحض النفي لا يعدم كينونته.

إن نفي المطابقة القيمية والايستمولوجية يفيد بعدم مطابقة العلم للمعلوم، وكذلك كل ما يندرج تحت الايستمولوجيا، فلا يطابق التدين الدين، ولا يطابق التجمل الاستطقي والجمالي، ولا يطابق التمنطق المنطق في ذاته. فدعوى الأرستية مطابقة المنطق العقل حقاً ودوماً ومطلقاً، أو ادعاء مطابقة الحق الدين الحق في ذاته، أو ادعاء مطابقة التدين أو الفعل الديني الدين نفسه لهو كبر، أي خلط سيء بين العلم والأخلاق، وإدخال للأخلاق السيئة في العلم والدين والجماليات والمنطق والايستمولوجيا عموماً.

من هذا المنطلق، اقترحنا مفهوم «الأقصوية»، حيث يجتهد المرء دوماً، ويبدل أقصى ما عنده ليصل إلى الأقصوية، أقصوية العمل والنظر، دون أن تطابق أفعاله وأقصوية ما فعل مفعول الدين، أو مفعول العقل، أو تكمله وتنتهي منه، فالتدين لا يطابق الدين، والفعل لا يطابق المفعول، والتمنطق لا يطابق المنطق، ولا التذوق يعكس الجمالي كما هو. فليس هناك منطق هو الأكمل، ويدماك والعقل، ويعكس المنطق الحقيقة كما هي.

إن السببية الأشعرية المفيدة أن الفعل غير كاف لإنتاج المفعول¹⁵¹ هو قول بكون الفعل لا يطابق

151. اختلف في معنى الكسب أشعرياً، بيد أن معناه يدور على أن السبب غير كاف وحده في إنتاج المسبب. يقول أبو الحسن الأشعري: «معنى الكسب: أن يكون الفعل بقدرة محدثة، فكل من وقع منه الفعل بقدرة قديمة، فهو فاعل خالق، ومن وقع منه بقدرة محدثة، فهو مكتسب، وهذا قول أهل الحق». الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق أحمد جاد/ دار الحديث، القاهرة، ط1، ص: 305/304. ويقول الغزالي: «الأصل الأول: العلم بأن كل حادث في العالم، فهو فعله، وخلق، واختراعه لا خالق له سواه، ولا محدث له إلا إياه، خلق الخلق وصنعهم، وأوجد قدرتهم وحركتهم، فجميع أفعال عباده مخلوقة له، ومتعلقة بقدرته، تصديقا له في قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾ (سورة الرعد آية 18)، وفي قوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ (سورة الصافات آية 96)، وفي قوله تعالى: ﴿وَأَسْرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ (سورة الملك آية 12)، أمر العباد بالتحرز في أقوالهم وأفعالهم، وإسراهم وإضمارهم، لعلمه بموارد أفعالهم، واستدل على العلم بالخلق، وكيف لا يكون خالفاً لفعل العبد وقدرته تامة لا قصور فيها، وهي متعلقة بحركة أبدان العباد، والحركات متماثلة، وتعلق القدرة بها لذاتها، فما الذي يقصر تعلقها عن بعض الحركات دون البعض مع تماثلها، أو كيف يكون الحيوان مستبداً بالاختراع، ويصدر من العنكبوت والنحل وسائر الحيوانات من لطائف الصناعات ما يتحير فيه عقول ذوي الألباب، فكيف انفردت هي باختراعها دون رب الأرباب، وهي غير عالمة بتفصيل ما يصدر منها من الاكتساب، هيئات هياكل المخلوقات، وتفرد بالملك والملكوت جبار الأرض والسموات. الأصل الثاني: أن انفراد الله سبحانه باختراع حركات العباد لا يخرجها عن كونها مقدورة للعباد على سبيل الاكتساب، بل الله تعالى خلق القدرة والمقدور جميعاً، وخلق الاختيار والمختار جميعاً، فأما القدرة فوصف للعبد وخلق للرب سبجان، وليست بكسب له، وأما الحركة فخلق للرب ووصف للعبد وكسب له، فإنها خلقت مقدورة بقدرة هي وصفه، وكانت الحركة نسبة إلى صفة أخرى تسمى قدرة، فتسمى باعتبار تلك النسبة كسباً، وكيف تكون جبراً محضاً، وهو بالضرورة يدرك التفرقة بين الحركة المقدورة والرعدة الضرورية، أو كيف يكون خلقاً للعبد، وهو لا يحيط علماً بتفاصيل أجزاء الحركات المكتسبة، وأعدادها، وإذا بطل الطرفان، لم يبق إلا الاعتقاد، وهو أنها مقدورة بقدرة الله تعالى اختراعاً وبقدرة العبد

المفعول ولا هو كاف في إنتاجه، فالعلي ليس قانوناً كافياً، أي ليس هناك علة كافية، لأن العلم لا يطابق المعلوم، والقانون لا يطابق المقوّن، والعلة لا تطابق المعلول، والمثال لا يكافئ القاعدة، بل لابد من وجود خارج؛ خارج عن العلية عموماً، وهو الله تعالى، وخارج عن المعلول خصوصاً في علاقته بالعلة. ولا يوجد ذوق أو نحت يمثل أكمل الفن، لأن أي تذوق وأي رسمة مهما حسنت لا تطابق الرسم كما هو في ذاته، ولا المنحوت يطابق النحت في ذاته، كما أن هنالك شيئاً يظل من الدين لم يكافئه التدين، ولا طابقه ولا وصل إليه، ولا التخلق يطابق الأخلاق، فتصبرك مثلاً لا يكافئ الصبر.

لا يطابق التدين الدين، لوجود ما يشذ في الدين عنه، بل يكون الباقي من الدين أكبر من فعل التدين. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، يظل الدين أكبر من التدين، لوجود أبعاد غيبية فيه، كتأثير الإله في إنتاج التدين للفعل الديني، فقد تصلي ولا تؤجر، لوجود غيبي في ذلك، وهو أن القبول لا يحصل بالصحة الفعلية وحدها، فلا تطابق الصحة الفقهية القبول الإلهي، وقد تعلل ولا تحصل على معلول، لوجود الأثر الذي هو أكبر من العلة، فالمنطق لا يطابق المُنطق في ذاته، لوجود منطق لم يشمل ذلك المنطق. فلزم أن كل منطق يحتاج إلى استكمال، وكل تدين يحتاج إلى الدين الذي يتدين به المتدين المدعي المطابقة. وإذا كان في الدين بعد غيبي لا يتحصل؛ ففي الفيزيقا هناك تأثير إلهي في إنتاج الأثر، فالتأثير الإلهي في التعليل وغيره في القوانين الأخرى يدخل -ليس في الدين مع التدين فحسب-؛ بل كذلك في المنطق مع التمنطق، والجمالي مع التجمل، والفيزيائي (علم الفيزياء) مع الفيزيقي (الطبيعة نفسها)

وهكذا. وفي المنطق هناك في الذهن ما هو أكبر من المفكر فيه. وإذا كان هذا المنطق يعكس الفيزياء ويُشتق منها؛ فهناك في العالم ما لم يمتطقه المنطق. أعني أن هنالك بعداً ذهنياً لم يشمل المنطق الخاص به، وهناك بعد ذهني ومناطق عقلي لم يمتطقه منطق المدعي المطابقة، وهناك

على وجه آخر من التعليق يعبر عنه بالاكْتِسَاب، وليس من ضرورة تعلق القدرة بالمقدور أن يكون بالاختراع فقط، إذ قدرة الله تعالى في الأزل قد كانت متعلقة بالعالم، ولم يكن الاختراع حاصلًا بها، وهي عند الاختراع متعلقة به نوعاً آخر من التعلق فيه يظهر أن تعلق القدرة ليس مخصوصاً بحصول المقدور بها». الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. دار الحديث، القاهرة. ط 1، 2004م. ج: 1، ص: 148-149. ويلخص التفاتزاني آراء الأشاعرة فيه قائلاً: «إن فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله وحدها، وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها، وعند الأستاذ بمجموع القدرتين على أن يتعلقا جميعاً بأصل الفعل، وعند القاضي على أن تعلق قدرة الله تعالى بأصل الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية، وعند الحكماء بقدرة يخلقها الله تعالى في العبد.....فاكتفى بعض أهل السنة بأننا نعلم بالبرهان أن لا خالق سوى الله تعالى ولا تأثير إلا للقدرة القديمة ونعلم بالضرورة أن القدرة الحادثة للعبد تتعلق ببعض أفعاله كالصعود دون البعض كالسقوط فيسمى أثر تعلق القدرة الحادثة كسباً، وإن لم يعرف حقيقته» مسعود بن عمر التفاتزاني. شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب، ص: 222-223.

جمالي لم يطابقه الذوق الخاص، وهناك نحت ذاتي لم يعكس لمنحوت الخاص، وهناك نغمة أوفر لم تعكسها الموسيقى الخاصة والمدعى أنها تامة. فالقيمة أكبر من التقييم، والنقد أكبر من التقويم، فالنقد لا يطابق كل المنقود، فليس هناك نقد كامل لكل المنقود، بل يشذ من المنقود ما لم يطله النقد ويصح منه شيء. والفعل البشري التاريخي لا يطابق التاريخ. فمهما حكينا عن التاريخ؛ فإن المحكي لا يطابق التاريخ كما هو، فهناك لعب في اللغة، وهناك خطأ في الحكي، وهناكك مبالغة في السرد، وهناكك تقصير في الوصف، وهناكك خمول في التفسير، وهكذا في سائر الآليات؛ فلا تطابق الآليات المضامين، فلا تطابق ما اشتبكت فيه هذه الآليات من موضوعات.

إن الشرع من أمر الله، والعالم من خلق الله، فله الخلق والأمر تعالى، وهما لامتناهيان، فالإحاطة بهما من الله وحده، ومن أسند الإحاطة بهما إلى العقل؛ فقد وصفه بما حق أن يتصف الله به وحده. إن الدين لا متناه، والعلم في ذاته لامتناه، بينما التدين في الفعال، والاعتقادات في القلوب، والعلم في الذهن؛ أمور متناهية، فلا توجد مطابقة. لأن العلم يظل أكبر من العقل، والواقع أكبر من المعلوم، والدين أكبر من التدين، والقيمة أكثر من ممثليها. فلا يمكن تشويهها باستمرار، ولا يمكن مطابقتها، ولا يمكن الاحاطة بها.

إن المؤمن بالتطابق مدع السيادة على العلم وامتلاك الحق، فعلمه ادعاءً هو العالم، وتصوره هو الواقع، وتدينه هو الدين، فهناك تطابق عنده للقيمة على المقيّم.

وعليه؛ فالعلم كلعلم ما لا يطابق المعلوم، فليس هناك كمال له ولا نضوج واحتراق، بل يظل العلم محتاجاً إلى دوام التفرغ وطول التطور والاستكمال الدائم بدل الكمال التام، لأنه لا توجد مطابقة ابيستمولوجية.

4- تؤدي المطابقة إلى القيم الصعبة كالحروب، ذلك أنه يتيقن أن نظره مطابق للعالم. ومن ثم؛ فخصومه يريدون الدمار وإعدام العالم، فهم ضد العلم الحقيقي المطابق للعالم، وضد العالم كما هو.

5- كيف أمكن جعل الوعي الفردي أو الجمعي مطابقاً للعالم، علماً أن الوعي لا يحيط بالعالم، بل بما يدركه منه فحسب؟

نجيب على هذا الإشكال في المبحث الآتي:

المبحث الثاني: أسس مفهوم المطابقة وضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل نسبة علم خارجي ما عنها إليها

المطلب الأول: أسس مفهوم المطابقة

إذا كان الوعي متحركاً فيدرك الآن ما لا يدرك بعد؛ فهل العالم يتغير بتغير الإدراك؟

إني أتخيل إجابة من يفترض المطابقة مسبقاً، بجعلها تتطعم بأسس ثلاث، وهي كالاتي:

الأساس الأول: أساس المادة الأولى ونسق أرسطو في رؤية العالم وبراديجمه للوجود والوجود مع الروح المطلق لهيغل.

الأساس الثاني: جعل جورج باركلي George Berkeley العالم ما يدرك، وما لا يدرك لا وجود له، فالموجود هو المدرك.¹⁵² ومعنى هذا القول هو إكمال المسير البارمينيدي الأرسطي ببناء ضرورة الاتحاد بين الإدراك والعالم، بين الفكر والوجود. فتجذير مفهوم المطابقة يمتد إلى أن ما ندركه بعد أن ندركه يصير موجوداً، أي نكتشفه. فإذا لاحظنا مفهوم **The Discovery** ودلالاته في اللغة الإنجليزية، ومفهوم **Die Entdeckung** ودلالاته في اللغة الألمانية، ومفهوم **la Découverte** ودلالاته في اللغة الفرنسية؛ نجدها تشي بهذا البعد، حيث القبض على شيء لم يكن، كان عند اكتشافه بعد أن لم يكن قبل اكتشافه، كأنه خلق من عدم. فبسبب العلم به صار موجوداً، وقبل العلم به لم يكن موجوداً، لأن العلم يطابق المعلوم، فلا يشذ عنه شيء، وما سيكتشف من الأشياء؛ ستوجد بسبب الاكتشاف، لا أنه كانت قبل موجودة. فكأننا نخلق العالم من لاشيء بعد أن يدركه الذهن ذهننا، فالعقل هو البارئ والخالق.

إن هذا المعنى امتد إلى العلوم، فالعلم الذي لم ندركه ليس موجوداً حتى يدركه عقل ما فينسب إليه، فيقال «اكتشف هذا العلم فلان»، وذاك العلم اكتشفه علان»، وتنسب الاكتشافات إلى أسماء مبتكريها، لأنها خالقتها، فالعقل هو الخالق. والأمر نفسه بالنسبة إلى مكتشفي الأراضي غير المأهولة التي لم تكتشف قبل، فلا وجود لها حتى يكتشفها أحدهم، فتسمى باسمه غالباً. أعني أن للمطابقة بعداً ابستمولوجياً وبعداً كولونياً، حيث إن من أسس بعض العلوم هو المطابقة الكولونالية

152. انظر:

Berkeley, G. (1948–1957). The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne. A.A. Luce and T.E. Jessop (eds.). London: Thomas Nelson and Sons. 9 vols.

التي تقوم على أساس سيكولوجية الأرو-مركزية، ونزعة التفوق الجيني، والرجل الخارق **Overman** الغربي.

إذا كنت أنا أفكر؛ فأنا المكتشف، والعالم لي. فما هو دور الإله بعدئذ؟

إن التطور الحاصل من الإله إلى نصفه، إلى نصف الرب، إلى الأنا أفكر (أو براديغم الشعور حيث بداية استقلال الإنسان عن الرب ربوبيةً)، إلى الدولة (حيث إن «الأنا-أفكر» الديكارتية ظهرت أول ما ظهرت أسسها الحقيقية مع القول بالثلاثية، حيث الإنسان صار قادراً على التفكير بذاته حراً، والأنا نصف إله، أي «أنا أتأله»، إلى «أنا أتربب» إلى «نحن نفكر» -الدولة-، إلى «نحن نقدر على كل شيء ونعلم كل شيء». فالثلاثية المسيحية هو بداية براديغم الوعي)، حجمت دور الإله في العالم وأعادته إلى دور من أدار ظهره للعالم وفق نظرية عدم العناية الأرسطية.

ومن هنا، يجب على الإنسان مشاركة الإله في الخلق، كما شاركه عيسى في اللاهوت والألوهية. فيتم الانطلاق من مشاركة عيسى الإله في الألوهية والعبادة. بإكماله طريقه لمشاركة الإله فيما تبقى لديه، فيشاركه في الربوبية والتدبير والخلق عبر مفهوم المطابقة، مطابقة الذهن للعالم.

إن هذه الصيرورة من الألوهية الإنسانية إلى الربوبية الإنسانية، تدرج في مسيرة شاقّة، فالإله (المادة الأولى والمحرك الصوري) قبل عيسى كان إلهاً، ثم نصف إله ورب، ثم نصف إله ونصف رب، ثم صار مع الدولة الحديثة هي نفسه الإله والرب، فهي الإله وهي الرب. فيعتقد كارل شميث **Carl Schmitt** -مثلاً- أن الدولة تقوم على «مفاهيم لاهوتية تمت علمنتها حيث هي الإله القادر والاستثناء فيها مثلاً يقابل المعجزة».¹⁵³ وعقل هذه الدولة لابد أن يكون كلياً، وهذا الكلي لابد من صنعه صناعةً كصناعة جهاز الدولة الحديثة. وقد تنبأ لابلاس Laplace بجني يعرف كل شيء ومحيط بكل شيء، فيما يعرف بـ(شيطان لابلاس: **Laplace's Demon**)¹⁵⁴، فتكون الدولة الحديثة صاعدة إلى صورة أكمل وصيرورة عليا، وهي جني مادي قادر على كل شيء كأقوى جهاز مادي، أو رب أكمل، حيث تحيط بكل شيء قدرةً، مع حاسوب بمزايا علمية فائقة كأقوى جهاز علمي معنوي، أي أنه إله أعلم، حيث يحيط بكل شيء علماً، لتجتمع له القدرة والعلم معاً، الذان هما صفات الرب والإله الجوهرية، حيث الرب يقدر، والإله يعلم. ومن علم كل شيء وقدر على هذا «الكل شيء»؛ كان إلهاً حقاً ورباً حقاً.

153. Carl Schmitt. political theory four chapters on the concepts of sovereignty. Translated by George Schwab. Chicago :University of Chicago Press, 1985. Pp 36. يتصرف.

154. Pierre simon, Philosophical essay on probabilities. Marquis de laplace. Translated by Frederick wilson truscott. frederick lincoln emory. London: chapman and hall, limited. 1902. pp 4.

بهذا، ندرك دور الإله في العلم الحديث، بعدما أخذت ربوبيته ألوهيته وسرقتا منه. فتم بذلك إرجاعه إلى صورته التي كان عليها مع المادة الأولى، فالمادة الأولى طالما كان الإله معها صورياً، وحدثت منها مواد العالم وقوانينه، أي لها الفيزياء والرياضيات، العلم والمعلوم. وتتجسد الآن في الإنسان أو العقل، فصار منه المعلوم والعلم، القانون والمادة، المعيار والمضمون، القاعدة ومثالها. من هنا؛ نلاحظ كيف تم اشتقاق أبرز أركان أجهزة العلوم، وهي القاعدة والمثال، الكوني والمحلي، العلم والمعلوم، المضمون والمنهج، الموضوع والتصميم له، الهندسة والمضمون، المؤلف والتأليف، النمط والوجود، المعنى واللغة... وغيرها من نمط **المادة الأولى**، حيث هي أساس الصورة والهيولى، وهما أساس العلم والمنهج، أو المضمون والقاعدة. ويكون الدين خارج العلم الذي هو هذان، لأن الإله صوري، كالمحرك الصوري، فالإله صوري خارج الكون، وخارج التقييم وإصدار الأحكام والتشريع والتدبير والإحاطة والعلم، فالإله خارج العلم كما هو خارج العالم. فالعلوم الدينية لا وجود لها بذلك إلا بقدر كونها أنثروبولوجية، حيث أنماط التدين الإنساني، بما يعكس التعبير به عن السلوك النفسي والاجتماعي وتطوراتها ليس إلا. فالدين أداة إنسانية تعكس سلوكاته واحتياجاته النفسية والاجتماعية والسياسية ليس غير. ومن مظاهر تأنيس الدين درجه طي الفلسفة، وإنشاء دين طبيعي، وابتكار لاهوت الفلسفة، مع علوم الكلام، وفلسفة اللاهوت في القرن السابع عشر الميلادي. فلم يعد الوحي ولا علومه مستقلة عن الفلسفة، وبدأت بعض مباحثه تأخذ صفة المعقولية الفلسفية، وظهرت **فلسفة الدين** كمرشحة بديلة ومتطورة للدين الذي طالما عاند الفلسفة، وكان عصياً عن خضوعه لها. فانتقلنا بذلك من الدين إلى دين الطبيعة أو الدين الطبيعي، أي من ظواهريات الدين إلى ظواهريات الروح. فكان الدين بذلك ليس إلا إنسانيات وطبيعيات، والكل من هذا العالم. فالفلسفة أهلت الدين ورشدته وجعلته عقلانياً. بينما الوحي الحق وهو الإسلام، لا زال عصياً عن هذا التجاوز وبعيداً عن ذا التأهيل وناشراً عن ذا الإدراج تحت ظواهريات الروح والعلم. ولكن هذا ينبغي دون غض الطرف عن محاولات معرفية كثيرة لتأهيل الوحي بالفلسفة، كما فعلت أي الفلسفة مع المسيحية سابقاً، وكانت إحدى طرائق تأهيلها له، من بين طرق أخرى، إظهار التوافق بينها والمسيحية في محطات معينة وكثيرة، لإظهار الوحدة، ومن ثم؛ الإدراج والاستيعاب والاستيلاء، فالاستلاب.

إن الوحي ليس من العلوم الإنسانية. ومن جعله كذلك؛ فإن تأثيرات ماركس وفيرباخ -Feuer-backh حاضرة الوزن في تفكيره، وذلك بجعله الأديان كلها إنسانية،¹⁵⁵ والأمر نفسه بالنسبة إلى من

155. انظر:

Ludwog Feuerbach. Das Wesen des Christentums. Anaconda. Penguin Random Hause Verlagsgruppe FSC. 2022, 2004.

جعل الإسلام صناعياً أو وضعياً أو مخلوقاً غير إلهي. وهذه من تحفيزات **المطابقة** التي تروم استيلاء العقل على العالم وما فيه، وطيه الوحي الذي يدعى حسبها أنه ليس من الله.

إن الروح المطلق عند هيجل ليست إلا تشكيلاً آخر للمطابقة الأرسطية، حيث لا يخرج عن **العالم** الذي هذا أو **المطلق** شيء، كما لا يخرج عن العقل الأرسطي شيء. فالمطلق الهيجلي هو تجذير المطابقة وتشقيقها في مناطات العلوم، وإدراج العلوم طيها ومنها الوحي أو الإسلام، كما قال في أفضل نصوصه عن الإسلام: «إن الدين المحمدي ولد بين العرب الذين تتطبع روحهم بالبساطة ويسكنهم معنى غياب النسق والنمط، إذ في صحاريهم لا شيء يستطيع اتخاذ شكل معين»¹⁵⁶ فالإسلام انعكاس للصحراء، أي مرآة للطبيعة وتجل آخر لها ليس إلا، فهو من العالم. إذ «إن الصفات الأساسية للنزعة المحمدية **Der Mohammedanismus** لا تثبت على وضع في الواقع، فالكلمة المتحرك الحي ينطلق نحو لاتناهي العالم»¹⁵⁷.

إن فصل العالم عن الإله إلحادٌ، وفصل العالم عن الوحي علمانية، وفصل العالم عن العلم إيمان، أي نسف المطابقة، وفصل العالم عن الوحي جهاد وتوحيد، أي عدم المطابقة القيمة.

الأساس الثالث: الصيرورة كصيغة للمطابقة

إن التطور الاستيطقي للشيء وفق منظور معلوم مسبقاً له هو صفة العلم المطابق. فتلاحظ معي تطور «الأنا-أفكر» الفردي الديكارتية إلى «نحن-نفكر» مع الدولة الحديثة. وتلاحظ معي أيضاً تطور الوعي، حيث يكتشف العلوم كل يوم، فيصير ما انكشفه موجوداً، وقبله كان عدماً، فالعلم هو الخالق للمعلوم بعد أن يُعلم، فالواقع كان عندنا، نتذكره فحسب، وسيتم له الكون، كما سيتم تصور العالم وفقاً للذات، فالعلم هو تصور المعلوم على ما أعتقد، فأنا هو الخالق له، وهو تابع لي، يطابقني. بينما الناظر أشعرياً مثلاً هو الذي يدرك بالله، إما؛ بسبب **الله العادة**، حيث علاقة الذهن بالذهنون عادية، وخالق الأثر بينهما -الذي هو الفهم- هو الله تعالى، أو بسبب أن الذهن يؤثر في المذهنون سلفياً، فيظهر الأثر بالله لا بنفس المؤثر وحده، ولا بسبب الذهن نفسه. فالناظر أشعرياً وسلفياً مثلاً يختلف في العلم به عن الناظر الغربي، وفي الواقع كذلك، وهكذا. فهناك **اختلاف في أسس العلم إسلامياً عنها غربياً**.

156. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Seite: 184.

157. Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Seite: 183.

إن هذا التطور للوجود بسبب اكتشاف الذهن له مرةً تلو مرةً مسوَّغ عند الغربيين، لأن له أساساً آخر وهو الصيرورة، حيث الذهن سيال، فالواقع متغير ومتدفق كذلك. علماً أن العلم عند المسلمين هو مطابقة الواقع الذي كان، وليس مطابقة واقع يتم خلقه بعد العلم به وإدراكه. إن العلم إسلامياً هو إدراك العلوم على ما هو عليه في الواقع الذي كان مخلوقاً من الله قبل علمنا به، فالعلم قبل علمنا كان بالله، فنمط العلم إسلامياً يختلف عما هو عليه غربياً، يختلف في **المطابقة**، حيث لا يدعيها المسلمون، ويختلف في أركان العلم، حيث الواقع عند الإسلاميين كان قبل دركنا له، فلدينا إدراك، أي درك وجري للحاق به، فهناك صيرورة واستمرارية، والذهن تابع لشيء كان قبله فحسب.

المطلب الثاني: ضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل نسبة علم خارجي ما عنها إليها

من هنا بعد هذا التشبيك بالعلوم، يمكن وصف علوم الوحي بكونها روحيات أو طبيعيات، حسب مقدار تدخل العلوم الروحية والصلبة فيها. لكن ينبغي أن تخضع كل العلوم التي اختارت أن تكون ظواهريات للشرع وعلومه، أو ملكات لظواهرياته وعلومه، أو متعاليات لظواهرياته وعلومه = للوحي ونمطي وجوده وعمله، إذ العلوم التي تنتمي إلى الوحي لابد أن تكون فيه مؤسَّسة، وبه وحدة واحدة. ولا يمكن بحال من الأحوال وصف علم ما أنه من علوم الوحي إلا إذا كان من علومه المجمع عليها قديماً، أو كان ملكة يقوي علوم الوحي، أو صار هذا العلم متحققاً بشروط كونه من علوم الوحي. والأمر نفسه بالنسبة إلى المفاهيم والمناهج وسائر المقترَضات التي تروم ولوج علوم الوحي، فلا يمكن إدخالها في علوم الوحي إلا بتحقيقها شروط كونها من مفاهيم علوم الوحي ومناهجها.

وقد تم درج مناهج كثيرة في علوم الإسلام في هذا العهد المعاصر، فنجمت نتائج غريبة عن الوحي جملةً. والأمر نفسه بالنسبة إلى المفاهيم، فعند وصف الإسلام بمفهوم «العقلانية»، مثلاً، حيث يراد درج هذا المفهوم في معمار علوم الوحي، لابد أن يُفحص هذا المفهوم من حيث:

- «أي عقلانية يمكن وصف الوحي بها؟»

- «وبأي معنى لأن يكون قابلاً لأن يكون أساساً عملياً لها؟»

- «هل يمكن وصف الوحي بالعقلانية الأرسطية فيكون تطبيقاً لها؟»

إن جعل مثل هذا الإدراج بدون حدود وشروط، سيؤدي بالإسلام إلى جعله:

1- أساساً تطبيقياً لنظر غريب عنه،

2- وتجريده عن أساسه النظري، ومن ثم؛ يتم ضرب أساسه الأول، والمنجلي في مسلمة كون «الوحي وحدة واحدة».

3- مع توليد ثمار مشوهة، تناقض وحدة الإسلام، حيث لا يمكن أن تكون من رحمه.

نعم، يمكن وصف الإسلام بالعقلانية، وسائر المفاهيم التي يستجدي منها الكمال ونفي النقص، بمعنى واحد، وهو معنى العقلانية المطلقة، مطلقة عن أي قيد. إذ إن تخصيصها بعقلانية ليست وليدة له؛ سيجعله تطبيقاً لها، وهذا سيولد تأويلاً مشيناً له. فالإسلام تأسيس لا تأويل، بمعنى أنه لا يقبل أن يكون تأويلاً لمؤسس له أو لقبلي عنه، بل العلوم كلها مؤولة عنه ووليدة رحمه. وهذا يقتضي:

أ- إعادة التنقيب في فلسفة القواعد (وهي القواعد الجزئية، كالتي تخص كل علم، أو كل ضابط في باب من العلم الواحد... ونحو ذلك)، التي طبقت على الإسلام من عقلانيات متعددة.

ب- التنقيب في فلسفة المفاهيم التي أدخلت على الإسلام وأُفحمت فيه إقحاماً.

د- التنقيب في فلسفة القوانين العامة (مثل قانون العلية وقانون الهوية وقانون عدم التناقض...) والخاصة.

ج- وكذا سائر المقترعات الأخرى من الاستدلالات والحجج وغيرها من التي سبق أن تحدثنا عنها في موضوع القرض والاقتراض العلميين.

الفصل الثامن

علاقة علوم الوحي وعلوم الروح نموذجاً لعلاقة الوحي والفلسفة نظرياً

المبحث الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية نحو التقاطعات بين الدين والفلسفة؛ حوارات واشتراكات

المطلب الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية

أفتتح هنا بنص يقسم فيه بعض المتصوفة العلم قسمين؛ الله وما سوى الله. وما سوى الله هو العالم، و«العالم كتاب الله تدويناً أو تكويناً والكتاب التكويني هو الأنفسي والآفاقي»¹⁵⁸، حيث «العالم كله تصنيف الله تعالى. وبيان ذلك أن ما سوى الله تعالى، ومنه القرآن اللفظي بمعنى (أي المتكلم به) الحادث، كما قال تعالى: {ما يأتيهم من ذكر محدث إلا استمعوه وهم يلعبون لاهيةً قلوبهم} لكونه مبيناً لأحكامه أو ذاته وصفاته وأفعاله، يسمى كتاب الله، فإن كان بياناً لأحكامه الأصلية أو الفرعية، فكتاب الله التدويني، وهو ما بين دفتي المصحف، ومثل التوراة والإنجيل من الأديان السابقة، أو لذاته وصفاته وأفعاله فكتاب الله التكويني. والتكويني إن كان ذات الشيء وأصل صفاته فأنفسي، أو ظله وصورته العلمية فأفاقي، وإليه الإشارة بقوله تعالى: {سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق} ويعيب عن الآفاقي بالكتاب المبين، والإمام المبين، ويعلم الله، وبالعالم المثال، وغير ذلك، والآفاقي كله داخل في عالم الغيب والباطن، لا يدركه إلا من ترقى من حضيض المشاهدة إلى أوج عالم الغيب، ومن ثم سمي آفاقياً. والأنفسي إن كان مما يناله الحش الظاهر يسمى عالم المشاهدة وعالم الخلق، ومنه العرش والكرسي والسموات والأرض، وكل جسم جسماني، والجنة والنار والحدور والغلمان والجن والإنس والشياطين. وإن كان مما لا يناله الحش الظاهر فيسمى عالم الغيب وعالم الأمر، ومنه الأرواح وتجليات ذاته تعالى¹⁵⁹.

وسبب إيراد هذا هو أنه جعل الوحي من هذا العالم، وهذا يلزم عنه أنه من علومه. من هنا نقول:

1- إن الوحي طرف آخر ليس من هذا العالم، لأنه غير مخلوق. وكون الوحي داخل هذا العالم، وتقدم الأديان على الإسلام زمنياً:

2- هو جعل رسالة الإسلام تسبق بروحها بدنّها، بعكس المادة التي لا تسبق روحها، فالمرء لا يكون إلا بعد ولادته، وأثناء وجود جسده تصاحبه روحه، فلا روح قبل الجسد. بينما الإسلام كانت روحه حاضرةً في الأديان قبله،

158. البالكلي، رسائل نادرة في التصوف، ص: 78-80.

159. البالكلي، رسائل نادرة في التصوف، ص: 87-89.

- 3- لكن مكانه وجسده وجد مع محمد صلى الله عليه وسلم وجوداً:
- 4- أثنى في الكينونة، فهو كينونة أكثف من الوجود نفسه والذي لا يتحمل مقتضيات الإسلام ولا يقدر على استيعابها، فسبقت كينونة الإسلام المعنوية وجوده الخارجي، لأنه أكثف منه أي من وجود خارجي، بل:
- 5- إن الإسلام فاق وجوده الخارجي فسبقه، عبر كينونته التي كانت مع الأديان السماوية السالفة، فكانت كينونته الخارجية المكانية من وجوها المتعددة بعد كينونته المعنوية المتحققة في الأديان قبله،
- 6- فالأديان قبل الإسلام هي الإسلام في الزمان، وهي مع النبي العظيم محمد صلى الله عليه وسلم هي الكينونة في المكان والزمان معاً، في المكان حيث جسد الإسلام كامل، شعائره وأحكامه ورتبه وعلومه، وجسد الأديان قبله في الزمان كان هو مراحل الإسلام الجنينية الأولى الممهدة له عبر الأديان السماوية قبل البعثة المحمدية.

المطلب الثاني: التقاطعات بين الدين والفلسفة؛ حوارات واشتراكات

إن العالم له أنطولوجيا، وهي كونه في ذاته. والوحي حصراً -لا الأديان الأخرى- كيفه مجهول، لكن التعبير عنه ابيستمولوجياً مقبول، وذلك بوضع تصورات عنه، والايستمولوجيا بكونها معايير وقوانين أقرب إلى الوحي من أن نسميه أنطولوجيا. فالدين الوحياني في تعالیه معايير، والفلسفة في تعالیه أنطولوجيا، والعالم في قبلياته ماهيات ذاتية، منها؛ أشياء وهي الأكثر، ومنها؛ علاقات وهي الأقل، والشرع ماهيات معيارية، منها؛ علاقات، وهي الأكثر، ومنها؛ ذاتيات، وهي الأقل. فحقيقة الدين الوحياني العودة إلى المعايير والعلوم، وحقيقة العالم العودة إلى الأنطولوجيات والماهيات. لكن الوحي والفلسفة وإن اختلفا أنطولوجياً وحقائقياً؛ يتفقان ابيستمولوجياً في عدة أمور. فالفلسفة تشترك مع ظاهريات الوحي في قارات متعددة، منها:

- 1- أن خطأ الفصل بين الفلسفة والدين هو خطأ الفصل بين الأنطولوجيا والايستمولوجيا أساساً، وخصوصاً الايستمولوجيات الإنسانية والايستمولوجيات المتعالية، فلا يكتملان معاً، فكلاهما نسبي، ولهما صفة عدم الاكتمال علماً وعملاً. ويتحملان صفة الأقصوية، حيث يشغلان بأقصى ما لديهما دوماً، هرعاً نحو الاكتمال الذي لا يتحقق عوضاً.

2- كلاهما -الدين والفلسفة- ينافي المطابقة، لأن أنطولوجياتهما لا تدرك بذاتها، ولا يحيط بها بالعقل ابيستمولوجياً.

3- غالبية الفروق ابيستمولوجية بين الفلسفة والدين إجرائية، يفرضها كم الموضوع لا كيفه.¹⁶⁰ يقول المرزوقي: «رؤية النظر والعقد والعمل والشرع واحدة في الدين وفي الفلسفة وأن المقابلة بني العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية شديدة النسبية لأنها من كم دور العلوم الأدوات وكم تعقيد الموضوع، وليس من معين حقيقة العلم وحقيقة القيمة. ليست فرقاً كيفياً ولا معنى، لخرافة التقابل بين العقل والنقل وبين حقيقة عقلية يرد إليها النقل لأن النسبية في النوعين واحدة وهي علة امتناع القول بالمطابقة المعرفية والقيمية (لعدم الإحاطة) وحقيقة الدين التي تبين نسبته وامتناع القول بالمطابقة القيمية والمعرفية (لعدم علم الغيب)».¹⁶¹ بهذه العلاقات الرباعية بين الدين والفلسفة يتم حل علاقتهما ونزع فتيل التناقض غير العلمي الموهوم بينهما.

4- يذكر المرزوقي علاقة بينهما تابعة لنسقه، في رؤيته لعلاقة الدين بالفلسفة، بعد عدم المطابقة في كليهما، وهو أنه في النظر الفلسفي هناك عقد ديني، «فالنظر أساسه فحص لشك، والعقد (فيه أي الديني في الفلسفي يمكن في الاعتقاد بالحقيقة) إيمان بحقيقة، والعمل أساسه تنظيم لفوضى والشرع إيمان بقيمة»¹⁶² فالفلسفة تدخل في الدين عبر آلية التنظيم، وهو يدخل فيها عبر آلية الاعتقاد.

5- في العلاقات ابيستمولوجيات بينهما، نجد للطرفين معاً قوانين كثيرة متقاطعة، ومواد ليست يسيرة متشابهة، وتبويبات مشتركة، وخرائط ابيستمولوجيات والظواهريات متداخلة، وكلاهما أو كل منهما لا يطابق موضوعه.

160. المرزوقي، أبو يعرب، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة، الأسماء والبيان، تونس، 2015م، ص: 68.

161. المرزوقي، أبو يعرب، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة. ص: 68، ما بين الأقواس من عندي للتوضيح.

162. المرزوقي، أبو يعرب، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة، ص: 68.

المبحث الثاني: بناء 'فقه نسب العلوم' أو بناء حوارات العلوم بين الظواهرات الثلاث؛ ظواهرات الوحي وظواهرات الروح وظواهرات العلم الصلب

المطلب الأول: الإمكان المعرفي لخلق حوارات علمية بين ظواهرات الوحي وظواهرات الروح وظواهرات العلم الصلب

إن التخصص الواحد قد يتعدد، كما موضوع العلم الواحد قد يتعدد، «فقد جعلوا بدن الإنسان والأغذية ونحو موضوع الطب».¹⁶³ وذلك من غير أن تكون له «الإضافة المذكورة، وهي جهة الوحدة».¹⁶⁴ بينما صاحب التوضيح «منع تعدد موضوع العلم إلا إذا كان المبحوث عنه فيه الإضافة المذكورة، وإلا يلزم من تعدده اختلاف المسائل المقتضية، لكونها علوماً مختلفة، فمن جعل الأمور المذكورة موضوع الطب، واصطلح على أنها علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة -وهو عند تعدد مووع العلم ليس إلا الإضافة المذكورة-، فلكل أحد أن يفعل ذلك عند عدم التشارك في العرضي أيضاً، إذ لا دخل له في تناسب المسائل الموجب لكونها علماً واحداً، فمصطلح على أن الفقه والهندسة مثلاً علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار».¹⁶⁵ وهذا طبعاً، بشرط تناسبها،¹⁶⁶ حيث «وجه التناسب اشتراكها في: ذاتي كالخط والسطح والجسم التعليمي للهندسة، فإنها متشاركة في جنسها وهو المقدار. وفي عرضي كبدن الإنسان والأدوية الأغذية ونحوها للطب، فإنها متشاركة في كونها منسوبة إلى الصحة التي هي الغاية في الطب... وليس لأحد أن يصطلح على أن الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار».¹⁶⁷

قد يتحقق التناسب بين مسائل العلوم المختلفة من جهات واحدة، ويكون ذلك كافياً لتحاورها وتشابكها، وليس يلزم تناسبها من كل الجهات بسبب وحدة غايتها. فالأمور البديعية في البلاغة بعلم البديع مثلاً لا علاقة بينها، رغم كونها مندرجةً في شق واحد من العلم نفسه، وهو «باب البديع» في «علم البلاغة»، فالجناس والطباق والمشكلة... وغيرها لا علاقة وجيهة بينها. كما لا علاقة لها بمباحث أصول الفقه كمبحثي العام والخاص والمطلق والمقيد. لكن الذي يوحد بينها ويجعلها تتحاور هو وحدة الغاية، فهي نفسها تدرس في باب الأمر وغيره في أصول الفقه بتناسب معها مع مسائل أصول

163. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 716.

164. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 716.

165. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 718.

166. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 718.

167. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 718.

الفقه، وهي متناسبة فيه لأنها انسجمت مع غاياته. وعليه؛ يجوز كون الشيء الواحد بالذات والاعتبار موضوعاً للعلمين،¹⁶⁸ لتناسب ما. وكثيرة هي التناسبات بين ظواهريات الوحي وظواهريات الروح وظواهريات العلم الصلب.

المطلب الثاني: طبيعة حوارات الظاهريات وغاياتها

إن طبيعة توحيد العلوم تمر عبر الآتي:

1- بناء ماقبلي عام، في مكنته ضم كل العلوم المراد تشبيكها حسب ما يتطلبه الموضوع المراد معالجته من عدة علوم وعدة آلات ومناهج.

2- اشتقاق مفهومي يكون بمكانة الخريطة التي توزع العلوم ومواقعها، وهذا المفهومي يستنبط من العلم أو العلوم المشتبكة وتحقيبتها وأسسها، أي يشتق من عينياتها نحو الكلي فيها والكوني فيها، وذلك لخلق أرضية مشتركة عامة، تصل إلى درجة «المفهومية»، ترتفع من حضيض الجزئية الخاصة بكل علم، والتاريخية الخاصة بكل علم، إلى ريادة المفهومية الشامل للجميع.

3- هذا المفهوم يشتق من العلوم المشتبكة ومن جزئياتها القواعدية والموضوعية والتاريخية والمثالية.

4- توزيع المواطن حيث سيعمل ويشغل كل علم، وتحديد نقاط الضعف المولدة للإشكاليات الجزئية، من أجل الوصول بمجموع المفهومي والموضوعي وغيرهما مما ذكرنا سابقاً إلى صياغة الإشكالية، إذ المفهومي يروم معالجة الإشكالية العامة، أو إشكالية البراديغم. والتاريخي يروم معالجة الإشكاليات الجزئية المندرجة طي البراديغم العام.

5- تشبيك التاريخي بالمفهومي، وتشبيك الإشكالي الجزئي بالإشكال العام، وذلك لئلا يتم تضخيم التاريخي بجعله كونياً وهو ليس إلا محلياً، ولئلا يتم تعميم الكوني، بحيث يقتل الجزئي والمحلي الذين لهما أهميتهما وضرورتهما بالبقاء طي البراديغم.

6- التمكن من الاختصاص، ثم إقامة عملية التشبيك الذي يكون كشرط لإمكان الإبداع في التخصص، وفي عملية التشبيك عموماً، وفي العلوم المستحضرة والمقتضية للتشبيك.

168. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 726.

أرادت أن تستعيضها، مع العالمين إيلنبرغ وماكلان. وكل هذه وغيرها -مما لم نذكره- تجسد أنواع الروابط بين العلوم.

ولتحصيل هذه الروابط وغيرها في العلوم يجب البحث؛ إما عن نواة أعم، تجمع كل مظاهر هذه الأنواع الرابطة بمختلف أنواعها، سواء:

- في العلم الواحد أو بين العلوم أو بين الجمل أو بين القضايا أو بين الحجج أو بين الاستدلالات أو بين المصطلحات أو بين التصورات أو بين التقديرات أو بين المفاهيم أو بين الافتراضات أو غير ذلك،

- أو اختلاف الرابط في العلوم، مع وحدته في ذاته، كالقياس والمورفيزم والاستعارة... فهو مفهوم واحد لرباط متعدد المظهر والشكل. وهذا يعني جعل النواة هوية، وتجريدها بالقدر الذي يسمح لها شمول كل الأنواع تحتها.

إذاً لدينا:

أ- شيئان أو أكثر، ويمكن وصفهما بالنظامين أو الجملتين أو العلمين أو النسقين حسب كمهما وكيفهما.

ب- الربط بينهما.

ج- النقل، إذ غاية الربط والتعاليق بين بنيتين أو نظامين هو النقل، أي:

د- نقل خصائص المشبه به إلى المشبه.

هـ- نقل حكمه إليه.

ز- نقل نمطي وجود وعمل المشبه به إلى المشبه، فيُعاد تنظيم عمل الثاني ووجوده وفق الأول.

ح- نقل خصائص الخصائص.¹⁶⁹

169. انظر مبحث:

“Properties of Properties

4.1. Identity and Difference of Properties

4.2. Property Weight

4.3. Resultants and Emergents

4.4. Properties of Properties”.

Bunge, Mario Augusto. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY Volume 3 ONTOLOGY I: THE FURNITURE OF THE WORLD. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. D. REIDEL PUBLISHING COMPANY, The USA. P. 92–98.

ط- نقل علاقات العلاقات.

وغرض هذا النقل، إما:

ط- حل مشكل الأول في خضم الثاني.

ي- اقتراض الثاني من الأول مفاهيم أو حججاً أو استدلالات، وهذا الاقتراض لا يتأتى إلا بتحقيق شبه يكون بمكانة البيئة التي تمكن التَّبَيُّنَ والنقل، وتُحَقِّقُ شرطَ صحة النقل.

ك- عند عدم مكنة الثاني حلقة إشكال ما؛ فإنه ينقله إلى الأول، فيستعين به على حله، وهكذا.

ل- عند خلق بيئة داخل الأول بسبب ارتباطه بالثاني؛ تجعل إشكالاته الذاتية ممكنة الانسجام معها إذا لم يستطع حلها، أو كان الانسجام معها أفضل من حلها.

م- خلق تواصل بينه والعلم الآخر.

ن- الاستناد إلى بيئة أقوى منه تحميه أو تثوره أو تقويه، أو نحو ذلك.

ص- رجوع الشيء إلى أصله الكامن في العلاقات، لا في الذات الواحدة والتوقع حولها.

ع- الرجوع إلى الأصل يتيح القوة والانفتاح، ويزيل الغموض والضبابية.

ف- الإنتاج طي سلسلة نسقية يولد نتائج قديمة منفتحة وأكثر ثراءً، بينما البقاء منعزلاً يولد نتائج ضعيفةً، فالقارات ليست هي الجزر.

ض- يمكنه كل هذا من الاقتراض والاستعارة من الآخرين، وهذا يجعله يدرك منطقات القوة عنده، ومنطقات الضعف فيه، أي أنه يدرك أخطائه التي لولا الربط مع الأغيار لم يك يدركها، فالربط غايته عملية إصلاحية، وإجرائية أحياناً.

إن هذا الربط قد يكون متديناً أو قوياً، ففي الرياضيات مثلاً يتم الربط بين أعداد ومجموعات وزمر... وهذا ربط من نوع متدن. وهنالك ربط بين زمرتين أو شبكتين رياضيتين، أو دوال، أو فضاءين جبريين، أو نحو ذلك. والرباط الرياضي الأوسع شهرة بين مختلف الفئات الرياضية هو مفهوم الدال **The Functor** الذي جاء به **Eilenberg Samuel** و **MacLane Saunders** في كتابيهما: **General theory of natural equivalences**.

وأخيراً؛ إذا كانت العلاقات والروابط هي الأصل في العلوم بدل الماهيات؛ فإن هذا يعني أن الأصل هو الاستدلالات وليست المفاهيم، الأصل هو الحجج لا الهويات، التصديقات لا التصورات. فالأصل في العالم الأرسطي هو الأشياء، الماهية، الذات، المادة الأولى، وعنهما تفرع المنطق، فكان قائماً عليها، حيث التصور أصل التصديق، الماهية قبل العلاقات، الهويات أصل الارتباطات، الذوات أصل الاشتباكات، المفاهيم أصل الخرائط، التصديقات فرع التصورات، التعريفات أصل التقسيمات، الوحدة أصل الكثرة، الموضوع أصل المنهج، الجواهر أصل الأحكام، فتثبت قاعدة المنطق الأرسطي التصورية: «الحكم عن الشيء فرع عن تصوره».

بينما جعل العلاقات هي الأصل، يعني:

1- جعل الاستدلال هو الأصل، التصور فرع التصديق، الافتراض فرع الأحكام، الاشتباكات أصل الذوات، الخرائط أصل المصطلحات، الاستدلالات أصل المفاهيم، الحجج أصل الهويات، العلاقات قبل الماهيات، الارتباطات أصل الجواهر، الاشتباكات أصل الذوات، الخرائط أصل المفاهيم، التصورات فرع التصديقات، التقسيمات أصل التعريفات،¹⁷⁰ الكثرة أصل الوحدة، المنهج أصل الموضوع، الأحكام أصل المصدوقات. وهنا تثبت قاعدة منطقية جديدة في منطق التصور غير الكلاسيكي بصيغة: «تصور الشيء فرع عن الحكم عن الشيء»، فتصور الشيء فرع عن تصديقه، وهكذا.

2- فالعلاقات حسب هذا هي الأصل، فالثنائية تغزو فكرنا، فلا نتصور ثنائياً بدون ثانيه، فالنقيض يفهم بنقيضه، والضديد بضديده، وليست هنالك وحدة خالصة في ذاتها ومخلصة لمتّصفها إلا وحدانية الله تعالى، فهي صفة خالصة لله ومخلصة له وصادقة حقاً عليه. وعنهما يتفرع نظرنا في العلم وللعلم الذي يقوم على:

3- الوحدة التابعة لوحداية الله،

4- العلاقات، حيث تفترض العلاقات التقاسيم وكثرة العلوم ووحدتها، ونحو ذلك. وعنهما تنجم أخلاق التشارك والإسانية والاعتراف والإحسان وإعطاء كل طرف حقه في العمل وفي الوجود

170. جعل المناطقة الإسلاميون من التعريفات بمعىة الحد والفصل التعريف بالمثال والتعريف بالتقسيم في منطق التصورات، وهذا يشي بأن باب الماهيات الأرسطي اخترق بنظر جديد، يروم جعل العلاقات التي تمثلها التقسيمات ذات أصلية في التعريفات، وتنافس -بشكل ولو ضعيف- الماهيات فيها، إذ جعل التقسيم تعريفاً هو دعوى صريحة أن الماهيات ليست هي أصل الأشياء ولا يمكن أن تعرف إلا بها، بل العلاقات لها أصلية ما أيضاً، وبها قد تعرف الأشياء كذلك.

وفي المكان، ونحو ذلك. بينما جعل الذات أصلاً يعني الإدراف نحو الفردانية والانعزالية والأناية، وعنها تنجم أخلاق المركز والتمحور على الذات.

5- ولهذه الذاتية تجذيرات متعددة:

أ- أخلاقياً: تدور القيم على الفردية والذاتية، ونحو ذلك.

ب- علمياً: نجد تجذيراته في مختلف العلوم؛ فنحويًا يكون المعنى والفائدة في الكلمة المفردة، لا في الكلام والتركيب، فهناك ذهنية الفرد الذي بمفرده يتيح لنا المعنى، والبلاغة جهاز فردي، حيث لتفيد المعنى الجملة بيانياً يحتاج الأمر إلى وضع وحده أو استعمال وحده، وهكذا في كل العلوم.

6- بينما جعل العلاقات أصلاً يعني:

أ- أخلاقياً: دوران القيم على التشارك والتعارف والتداخل والتصابر والتراحم وكل ما يحتمل القيام باثنين فصاعداً.

ب- علمياً: لهذا تجذيرات متعددة في مختلف العلوم؛ فنحويًا يكون المعنى والفائدة في الكلام والتركيب، وليس في الكلمة المفردة، فهناك ذهنية المجموع الذي بمجموعه يتيح لنا المعنى، والبلاغة جهاز مجموعي، حيث لتفيد المعنى الجملة بيانياً يحتاج الأمر إلى حقيقة ومجاز أو تشبيه ومشبه ومشبه به، وغير ذلك، وهكذا في كل العلوم.

المطلب الثالث: ضرورة بناء علاقات بين الظواهريات الثلاث، وبين علوم كل ظاهرة فيما بينها، وبين علوم كل الظواهريات مع بعضها بعضاً

إن بناء علاقات ظواهريات الوحي وظواهريات الروح وظواهريات العلم الصلب وعلوم كل منها وفيما بينها ضروري، لأنه:

1- لا يمكن تفسير الشيء من خلال ذاته وحدها فحسب، فكما احتاج البراديجم إلى شذوذات ليحقق ثورة براديجم جديد؛ يحتاج كل علم كذلك إلى شواذ منه ومن غيره من أجل التشوير. ففي البراديجم لابد من أن يتدخل علم آخر، عبر الشذوذ مثلاً.

2- كل لغة تحتاج إلى لغة فوقها (أو الميتالغة Meta-language) حتى تُفهم أكثر. فللفهم لابد من علم آخر. وتفسيرات هذه الفوقية هي كالاتي:

أ- يذكر **عضد الدين الإيجي** أن من أنواع الماهية هي الماهية المجردة، فيقول: «المقصود الثاني: الماهية... إذا أخذت بشرط الخلو عن اللواحق، سميت مجردة، وبشرط لا شيء، وأنها لا توجد في الخارج، وإلا لحقها الوجود والتعين فلم تكن مجردة». ¹⁷¹ إن هذا النص يشي بأن هناك نوعاً من الماهية أسميه: «**الماهية الفوقية**»، فوقية، لأنها فوق الذهن والخارج. إن الماهية المجردة عن اللواحق كلها تجريد مكثف عن أي شيء من اللواحق الخارجية والذهنية، فلا يمكن تصورها ذهنياً ولا انتزاعها من واقع خارجاً. وهذه الماهية فوقية عن الذهن والخارج، وتعمل على حث المعارف والأنساق لتعلو إليها، فتخرج عن انغلاقها إلى ما فوق ماهياتٍ معارفها وماهياتٍ أنساقها إلى ماهيات فوقية، لا تنتزع من واقع المعرفة والنسق، وتتعري عن لواحق الذهن الذي يتصور النسق ويحوي هذه المعرفة. إنها ضرورية للإبداع.

ب- حينما حل كارت غودل **Gödel Kart** بالرياضيات؛ اطلع على **المفارقات**، ومنها مفارقة الكذاب **The Liar Paradox**، وشببها، وهي نقيضة ريتشارد **the Richard an-tinomy**¹⁷²، وأدمجها واستعملها في عملية بنائه **لمبرهنة عدم الاكتمال**، عبر عنها بنظرية الأعداد¹⁷³. تقول **مبرهنة غودل Gödel's Incompleteness Theorems** غير الاكتمالية: «إن أي فكرة طبيعية تامة والتي يمكن أكسمة **axiomatize** أساسها الأريثميتيقي¹⁷⁴ (الحسابي أو العددي) فهي خاطئة». هنا كان غودل مدركاً أن المفارقة في مبرهنته ضرورية فصورها **formalized**، فعوض أن يقول: «هذه الجملة كاذبة» وهي

171. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، ومعه حاشيتا السيلاكوتي والجلبلي على شرح المواقف. ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998م. ج: 3، ص: 27-28.

172. Feferman, S. Kurt Gödel: Conviction and caution. In S. Shanker (Ed.), Gödel's theoremin focus. Croom Helm. London. 1988.

173. Feferman, S. Incompleteness: The proof and paradox of Kurt Gödel [Review of the book Incompleteness: The proof and paradox of Kurt Gödel by Rebecca Goldstein]. Review of Books, 28(3). 2006a. P. 6. Retrieved 9 October 2009 from: <http://www.math.stanford.edu/~feferman/papers/html>

174. الأريثميتيقي **Arithmetics** أو بترجمة القدماء «علم الحساب»، هو فرع من علوم الرياضيات. وابتكر غودل ما يعرف بأريثميتيقي التركيب **Arithmetisation of syntax**، وهو تمثيل الجمل والبراهين والاستدلال بأرقام، والتعبير عن حالاتها وتقاريرها حول الجمل والاستدلالات والبراهين عبر عبارات أريثميتيقيية **Arithmetical Statements** تناظرها. وأول من استعمل أريثميتيقي التركيب هو غودل. وهذا الصنيع الغودلي أشار إلى أنه يمكن أن تكون الرياضيات لغة الكون. إنه نظام حسابي عبقري حيث الأرقام يمكن أن تلعب دور وسيط في مختلف العوالم، وتمثل كافة أنواع الهياكل الأخرى وحالاتها وأنماطها. ومع جهود آلان تورينغ أدى إلى صناعة أجهزة الحاسوب. فالحاسوب يعالج كل أنماط التراكيب من كلمات ولعب واتصالات ورسوم متحركة ومن التصميم والرسم ونظام تشفير الأموال والرموز غير القابلة للاستبدال **NFT** القائمة على نظام سلسلة الكتل **Blockchain**... عبر أرقام، يسهل استخدامها من كل الناس، رغم أنهم -أي الناس- قد لا يدركون عمق العمليات الرياضية العميقة التي يقوم بها الحاسوب في الداخل.

جملة مفارقة الكذاب، قال: «هناك قضايا لا يمكن البت فيها»،¹⁷⁵ أو: هذه العبارة «غير قابلة للإثبات»¹⁷⁶؛ لأن قوله: «غير كاذبة أو صادقة» سيؤدي إلى عدم الاتساق في النسق، فهي إذاً غير قابلة للبت¹⁷⁷، فهي غير صادقة ولا كاذبة، بل غير قابلة للبت¹⁷⁸.

وبعدما أنهى مبرهنة عدم الاكتمال، توصل غودل في 1934م مع تارسكي إلى أنه لا يمكن التعبير عن لغة أ بلغة أ، بل لابد من لغة ب للتعبير عن لغة أ؛ فلا يمكن إعطاء وصف كامل للغة أ بلغة أ؛ لأن مفهوم الصدق في جمل أ لا يمكن تعريفه في لغة أ. إن هذه النظرية مع تارسكي هي الأساس الحقيقي والسبب الرئيس لوجود قضايا غير قابلة للبت في الأنظمة الصورية التي تحوي الأثرميطيقا¹⁷⁹، رغم أنها متأخرة عنها في الوجود الكتابي.

ج- كتب تارسكي **Tarski** حول الدلالة الصورية، ووضع إجراءات وطرائق تخص مفهوم الصدق **The Truth**؛ هذه الطرائق تعود إلى تقسيم اللغة قسمين رغبةً في وضع حد الصدق؛ يقول تارسكي: «يجب أن نستعمل لغتين مختلفتين لمناقشة إشكال تعريف الصدق **The Truth**، وأكثر من ذلك، لمناقشة أي إشكال في حقل السيمونطيقا.

- أول هاتين اللغتين هي اللغة التي تدور على «الحديث عن»، والتي مجال نقاشها كله هو الذات والموضوع، وحدّ الصدق الذي نبحت عنه يطلب من جمل هاته اللغة.

- واللغة الثانية هي اللغة التي تدور على «الحديث عن اللغة الأولى»، وكيف يبنى حد الصدق بالنسبة إلى هاته اللغة الأولى.

نسمي اللغة الأولى بلغة الموضوعات **the object-language**، واللغة الثانية بميتا اللغة **the**

¹⁸⁰ «**meta-language**»

175. Godel, K. On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems I. Tran: B. Meltzer. Introduction: R B. Braithwaite. DOVER PUBLICATION, INC. New York: 1992. pp.3940-.

176. Hawking, S. (Ed.) **God created the integers: The mathematical breakthroughs that changed history**. Running Press. Philadelphia, PA. 2005.

177. Hawking, S. (Ed.) **God created the integers: The mathematical breakthroughs that changed history**.

178. the statement is neither true nor false, it is simply "undecidable".

179. Feferman, S. Kurt Gödel: Conviction and caution. In S. Shanker (Ed.), **Gödel's theorem in focus**. pp. 104-105

180. Tarski. Alfred. **The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics**. Author(s): Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 4, No. 3. Mar., International Phenomenological Society. 1944. pp. 349350-.

انظر: الخليلي، يونس. مقتضيات التأويل النسقي في معايير الاستدلال الكلامي. كلية أصول الدين-جامعة عبد المالك السعدي، تطوان المغرب. 2021م. قيد الطبع.

3- للتعليل والتسويغ في العلوم والتفسير فيها لابد من الاقتراض، اقتراض الحجج والمفاهيم والاستدلالات وغيرها، فالعلم قد لا يكون في مكنته تعليل ذاته كلها ولا تفسيرها كاملة.

4- إن أقصى العلوم قطعياً، وهو الرياضيات، يحتاج أفقاً أعلى منه حتى يتطور أكثر. ولتحصيل التجاوز لابد من علم آخر فوقي على الأقل، وهذا الفوقي هو من علم آخر بالضرورة، لأنه ليس من داخل نسق العلم المغلق الذي توقف عن الإمداد. فالاقتصاد يحتاج إلى الدين، والدين يحتاج إلى النظر فيه بالعلم، وهكذا. والأخلاق حتى تؤسس ذاتها تحتاج إلى مقارنة روحية ودينية وعلمية، وليس علمية فحسب، وذلك لتحقيق الاستيعابية والبراديغمية. فشرط تحقيق الفهم الكلي والتعليل الصحيح والبراديغم الشامل هو تعليق الظواهريات ببعضها وتعليق العلوم ببعضها وفهمها في إطار مقاربات بعضها بعضاً.

5- فهم الموضوعات والقضايا والمفاهيم طبي مقاربات ظواهريات وعلوم أخرى يثري العلوم جميعها.

6- علاقة الأبيستمولوجيا بالأكسيولوجيا توجب حوارات العلوم ببعضها بعضاً، فالعلاقات بين الدين والفلسفة، بين ظواهريات الوحي وظواهريات الروح، هي استعاضة لعلاقة الذات والموضوع المستحيلة حسب المروزقي، يقول: «نتجاوز خرافة العلاقة بين الذات والموضوع في مسألة الأبيستمولوجية والمسألة الأكسيولوجية، وهي العلاقة التي تؤول إلى إشكالية مستحيلة العلاج وهي إشكالية الانتقال من أحوال النفس إلى المعرفة والتقييم اللذين يتجاوزان أحوال النفس وحصر الأمر في ظاهرات الوعي الفردي، فيكون التواصل بني البشر مستحيلًا إذ يكون كل فرد منطوياً على نفسه ولا قدرة له على التواصل مع المنطويين مثله على أنفسهم. كما أن نفس الظاهرة تتكرر لأن الثقافات الجزئية إذا سلمنا بوجودها في حالة الذاتية الفردية تصبح أيضاً مستحيلة، لأنه لا وجود لما يمكن التواصل بينها، وتصبح الترجمة مستحيلة ليس بين الوجود والإنسان فحسب، بل بين الإنسان والإنسان، بل وحتى بين الإنسان وذاته، لأن لحظاتها المتوالية ليست متماثلة».¹⁸¹

7- إن العلاقات العلمية بين التخصصات تعكس للعقل نموذج تصوره لها ونظامه الذهني عنها والأشكال الرمزية التي تجعله كائناً فيها. بينما بالنسبة للإنسان تعكس:

181. المروزقي، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة، ج:1، ص: 70.

أ- مع الطبيعة شروط استمراره الجسدي، فمنها يقتات ويسكن ويعيش. ومع العلوم الإنسانية أو الروحية يستمد منها الإنسان شروط استمراره الروحي، حيث بها يعي ذاته ومحيطه ومجتمعته وتديبره السياسي ونفسه السيكلوجية والاجتماعية.

ب- وبهذه العلوم الروحية يؤسس لنظام الرموز الذي به يفهم الطبيعة ويحقق به عبرها شروط وجوده منها. فالطبيعة في علاقتها بالإنسان تمر عبر نظام العقل أولاً، وعبر كثير من نظام الروح.

ج- ومع علوم الوحي يوثق اتصاله الصحيح والصادق بالله تعالى اعتقادات وعبادات ومعاملات. ولاسيما أن علوم الوحي في علاقتها بالعلوم الأخرى توثق لنا صفات مهمة للوحي، منها:

ج-أ- أن الوحي كثيراً ما يدعو إلى الجزئي، حيث قيمة المعرفة هي الجزئية. ويتم تشخيص الإله مع كثير من المتكلمين تشخيصاً بما يشي أنه حقاً مشخّص. مع ضرورة علم الله تعالى بالجزئيات. وإعطاء الاعتبار للخاص، والمقيد، والهامشي، والعدول على سنن القياس، والرخصة، والشاذ، والاستحسان من علة مطردة، وتعيين الملائكة وأسماهم وشخصهم، وتعيين النار والجنة وصنوف النعيم والجحيم، وتعيين الذات والفرد والنفس، حيث تبقى بعد فناء الجسد، وتحاسب لوحدها، وتدخل النار أو الجنة وحدها... ونحو ذلك. فموضوع الوحي هو الجزئي. بينما الفلسفة تروم العلم بالكلي، الكوني، الإحاطة بالعام. فموضوعها هو الكلي. والعلم يريد شمل الأمرين معاً. وهذا التوصيف غالبي ليس إلا.

ج-ب- الوحي هو منظور إلى العالم من جهة الإله. والفلسفة هو العالم منظوراً إليه من جهة الإنسان، والعلم هو منظور إلى العالم من جهة العقل. ومن القصور بناء «الرؤية إلى العالم» من جهة الإنسان فلسفياً، وتجاهل «الرؤية إلى العالم» وحيانياً من جهة الإله، وتجاوز «الرؤية إلى العالم» علمياً من جهة العقل.

د- يجعل المرزوقي جوهر السياسة يتمثل في الآتي: «نحلة العيش» كما حدد ابن خلدون معادلتها التي خصص لها الباب الأول من المقدمة، وذلك كالآتي:

د-أ- الطبيعة والمناخ وما يوفرانه للإنسان من شروط القيام العضوي وتأثيرهما فيه.

د-ب- أفعال الإنسان الذهنية والعضوية وما يترتب عليها في عالج الاستعمار في الأرض.

د-ج- فعل الأول في الثاني ويترتب عليه التراث الذي هو تراكم حصيلة الأفعال الذهنية والخبرة الذي يحصل في التظارف بينهما.

د-د- فعل الثاني في الأول ويترتب عليه الثروة التي هي تراكم حصيلة الأفعال العضوية والخير الذي يحصل في التظارف بينهما.

د-ه- والحصيلة هي نحلة العيش في الوجود الفعلي وعنهما تترتب الرؤية المعرفية والقيمة التي تمثل مرجعية الفرد والجماعة وبها يتم التواصل بين الأفراد والجماعات المتجاوزة قاعدة لرؤية الوجود وللموافق القضائية في المعرفة وفي القيم... والقاعدة التي ترتب كل شيء في الرؤية التي تتحكم في الاستعمار في الأرض والاستخلاف فيها أي في منزلة الثروة والتراث هي الإرادة والرؤية وذلك هو جوهر السياسة».¹⁸²

فعللاقة الإنسان بالطبيعة وإخراج القوت وضبط علاقات الإنسان بها ينتج علوماً كثيرةً، منها علوم البيئية والبيولوجيا وعلوم صلبة أخرى. كما ينتج علوماً روحية فخمّة، مثل علم الحفاظ على البيئة وتدريب الإنسان المنزل فردانياً كعلم تدبير، وتدريب الدولة كعلم سياسة... وهكذا. «فالنحن نفكر» في تدبير الإنسان وحدودها وممتلكاتها، سياسة، و«الأنا أفكر» في تدبير حدودي وممتلكاتي تدبير وتربية.

8- الدين أصل العلم. فقد أفاد الدين العلم والفلسفة معاً، العلوم الطبيعية والعلوم الروحية على حد سواء.

- إشكالياً: إن أهم إشكاليين في التاريخ هما:

- «إشكال هل العالم حادث، فهل له خالق؟» وإشكال:

- «علاقة النقل بالعقل وأيهما يقدم؟».

فإشكال «خلق العالم» مفهوم إسلامي خالص، لا يوناني، ذلك أن:

أ- اليونان بالكاد عرفوا مفهوم الصنع **Démiurge** مع أفلاطون. فمفهوم الخلق رأساً لم تعرفه اليونان كما هو مشهور جداً. وأقرب مفهوم إليه هو مفهوم «العلة الفاعلة»، والتي لم تتعد أن تكون آلة فيزيقية، لا علاقة لها بالإله ولا بالميتافيزيقا حتى. فتم تصنيف مفهوم العلة الفاعلة

182. المرزوقي، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة، ص: 75-76.

يونانياً على أنه مفهوم أنطولوجي محض، وفيزيقي بالأخص. والذي نقله ليكون ميتافيزيقياً ولاهوتياً هو المسلم ابن سينا، عندما نسب إلى الإله الفاعلية والخالقية وأرسطها (جعلها أرسطية) ومشأها (جعلها مشائية). بينما الإله أرسطياً؛ هو محرك صوري، وعديم الخلق، وفعله صوري. كما أن «المادة الأولى» بدورها علة فاعلة، والذي قواها وجذرها في الميتافيزيقا واللاهوت وأدرجها طي الاستدلالات على وجود الله هو ابن سينا كذلك، فجعلها مفهوماً ميتافيزيقياً ولاهوتياً، بعد أن كان هذا المفهوم يطبق على النسق الخماسي حصراً. بل إن مفهوم السببية مع ديكارت ولايبنز وهيوم وكانط... الذي انتقل من مفهوم العلة Cause إلى المعقولة Raison؛ كان له مع الإسلاميين تأسيس آخر، وهو أنهم قد أرجعوه إلى قانون الهوية، وهذا أدى إلى جعل الهوية مفهوماً وقانوناً أكثر تأثيراً وشمولاً من العلية مفهوماً وقانوناً.¹⁸³

ب- وبسبب هذه الفردة تتولد علاقات وعلوم لا تمت إلى مفهوم قدم العالم أو صنعه بصلة، فاختلفت بموجبه أهم أداتين في العلوم كلها وهما «النفي والإثبات»، فاختلف النفي الإسلامي والإثبات الإسلامي عن النفي والإثبات اليونانيين.

ج- عدم معرفة الإله بالعالم أرسطياً عنى نفساً تاماً للشريعة وعلومها وظاهرياتها، ونفى أي علاقة لظاهريات الشريعة بالعالم والعلم وظواهرياتهما. (وتفرع عن هذا أمور لدرجة القول «بعدم علم الله بالجزئيات»، أي نفي أي علاقة بين الله وبين العالم والعلم، لا علاقة خلق وإحداث وبرء، ولا علاقة علم وكون وأمر، ولا علاقة تشريع وتحكيم وتقويم وتخليق). بينما من جعل أصل العالم علماً كابن عربي، جعل العلاقة بين العلم والعالم والشرع أو ظواهريات الروح والطبيعة والشريعة واحدة المطلع والمنبع، وواحدة الختم والمقطع.

د- وهذا الأمر نفسه بالنسبة إلى إشكال العقل والنقل، والذي هو إشكال العلوم الروحية كلها أساساً، والذي كان من بنات أفكار الإسلاميين رأساً، أعني أنه كان من إحياءات الوحي في أصحابه، ومن توجيهات علوم الوحي في عالميه. فحتى لو كان بعض الإسلاميين جعلوا العقل تحت النقل وتابعاً له؛ لكنهم أيضاً جعلوا في الأمر نفسه العقل حدثاً إيمانياً. وذلك:

183. يدخل هذا البحث ضمن تاريخ «فلسفة القوانين» التي هي البراديغم القانوني للعلوم، وخطها الناظم، وميزان علاقاتها الداخلية؛ أي بين المواد والمناهج، بين الموضوعات والضوابط، بين الأمثلة والقواعد، بين الموضوعات والموضوعات الأخرى عبر العلاقات، بين المفاهيم والاقتراضات، بين العلوم بعضها بعضاً وعلاقاتها، بين إمكان اقتراض القواعد بين العلوم والمبادئ... وعلم فلسفة القوانين علم يجمع العلوم كلها، عابر للتخصصات، وهو نموذج للعلم الذي يمثل حوارات العلوم وفقه نسبها. وقد تحدثنا عنه بإطناب في كتابنا: منطق الاستدلال في العلوم الشرعية؛ دراسة في أنساق علم الكلام وأصول الفقه والنحو، والأنساق المضادة. دار إحياء العلوم، مصر، 2024م. ص: 1-1654. قيد الطبع.

د-أ- عندما جعلوا العقل فطرة، والفطرة إسلام.

د-ب- عندما جعلوا مسلمات العقل في كفالة الإله وحفظه، مثل «كل شيء لا دليل عليه فهو باطل، فنجد مبدأ عدم التناقض لا دليل عليه»، فقالوا إن الله يضمن صدقه وأحقيته». فهذا التسليم بالمبادئ دون استدلال عليها وربطها برعاية الإله صحتها، دليل على جعل العقل حدثاً إيمانياً، فيكون الإيمان هو الأصل وليس الوجود، أي أن الأصل هو القيمة وليست الأنطولوجيا، الأصل هو المعيار وليس الشيء، الأصل هو الوجود لا الوجود، وهكذا. وهذا يفيد بتداخل الإيماني والعقلاني في التفكير اشتقاقاً من وحدة العاطفي والمنطقي، وحدة الديني والعقلي، وحدة القيمي والوجودي، وهكذا. وعليه؛ تكون بدايات العلم إما:

د-ب-أ- فرضية عقلية، وكل فرضية عقلية لها روح دينية، من حيث إن في صيرورتها تأثيراً دينياً، أو روح الفرضية الديني حاصل من حيث فتح الله بها على العبد، أو من حيث إنها نور مقذوف، أو نحو ذلك.

د-ب-ب- فرضية إيمانية.

هـ- كان الدين مؤصلاً لمفهوم الفرد، كما كان مؤصلاً لمفهوم الأمة، وذلك عبر الحديث عن النفس، والحديث عن العقاب والجزاء الفرديين، الذي كان خطاباً يوازي كمّاً وكيفاً في الوحي الخطاب عن العقاب والجزاء الجماعي. ذلك أن العقاب الجماعي مثلاً كقصص إهلاك قوم ثمود، وقوم عاد، وقوم لوط، وقوم نوح، ونحوها في القرآن الكريم، هي معززات لخطابات العقاب والجزاء للفرد وحيانياً. أعني أن تركيز الوحي على الفرد في كثير من السياقات كان لغرض بناء الثقة في الفرد، الذي يمكن أن يفكر، والذي مُنح الحرية قبل أن يولد، كما قال تعالى: إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (الكهف: 35) فالنذر بما في البطن وهو محرر بداية قبل الولادة، كما يوحى إلى أن البداية كانت دينية قيمية معيارية، على خلاف أرسطو الذي جعل البداية أنطولوجية فيزيقية، يوحى كذلك إلى أن بداية العالم وبداية العلم ليست هي المادة الأولى كمادة أنطولوجية للعالم، ومنها اشتقت العلية والهوية وعدم التناقض حيث بداية العلم أنطولوجية من المادة الأولى؛ بل بداية العالم والعلم هي المعايير، وقدّم الوحي قيمة الحرية مثلاً،

كأجمل قيمة ممكنة، لتقاس عليها القيم الأخرى، وقدمها إلى الإنسان قبل ولادته، كأجمل مخلوق، لتقاس عليه المخلوقات الأخرى.¹⁸⁴ يقول باعكريم: «ولذلك، فلن نجانِب الصواب كثيراً، إذ قلنا إنه لولا الأديان السماوية، لتأخرت الحداثة رداً من الزمن، لأن غيابها كان سيما في عمر الفلسفة المشائية، التي لم تحجز بين جنباتها أي مكان لمفهوم الفرد. فلم يكن الفرد الأرسطي حتى مفهوماً فلسفياً، فصلاً عن كونه مشكلة فلسفية، إذ لم توجد ضرورة نظر لتأسيس فردانية الإنسان، بل ولا حتى لإنسانيته، فلا الفرد ولا الإنسان كان مشكلة يونانية. فمن مفهوم الفرد الديني المحض، إلى مفهوم الذات الفلسفي، الطريق سالكة».¹⁸⁵

فأصل العلم هو الدينية لا الأنطولوجية، فله الأصلية الابستمولوجية¹⁸⁶ أو الأولية الابستمولوجية. ذلك أن أصل الخلق إشكال ديني، والذي انقلب فيما بعد إلى إشكال علمي، وهو أعظم إشكال مولد للإشكالات تحته، والمولد لتاريخ الإشكالات الكبرى، مثل إشكال وجود الله وعدمه، والذي سرعان ما انقلب إلى إشكال فلسفي كذلك. وإشكال خلق العالم وقدمه، والذي انقلب إلى إشكال علمي أي فلكي كوسمولوجي... وانقلب إلى إشكال فلسفي كذلك. وإشكال العقل والنقل الذي ولد إشكال الروحي والعلمي، إشكال الفلسفة والدين، إشكال التاريخ والواقع، إشكال المثالي والمادي... وغيرها من الإشكالات.¹⁸⁷ يقول باعكريم: «مثلما بدأت إشكالية العلم بداية لاهوتية، واختتمت فلسفية ابستمولوجية، وكذلك كان شأن مسألة الخلق التي انتهت فلكية كوسمولوجية».¹⁸⁸

و- من هنا؛ انتقلت الفلسفة من مفهوم «الفرد» و«النفس» إلى «مفهوم الذات»، حيث بها تم الانتقال من مفهوم «الأنا-أفكر»، حيث الفرد الذي بلوره الدين صارت له الثقة الكافية للتفكير فأكمل

184. تعكس الطبيعيات الوجود باعتبارها علوم المادة، وتعكس الإنسانيات الوجود باعتبارها علوم الروح. وأرسطياً؛ طالما الوجود أصل الوجود، وكانت بموجب ذلك العلوم الإنسانية تابعة للعلوم الطبيعية. بينما نحن هنا، نجعل التصنيف مختلفاً، فنجعل الوجود أصل للوجود، والعلوم الإنسانية أصل للطبيعيات. فانطلاقاً من قوله تعالى: إِذْ قَالَتِ امْرَأَتُ عِمْرَانَ رَبِّ إِنِّي نَدَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي مُحَرَّرًا فَتَقَبَّلْ مِنِّي إِنَّكَ أَنْتَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (الكهف: 35)؛ تكون الحرية كوجوب وكقيمة قبل الولادة كوجود.

185. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ص: 52-53.

186. وليس الأصلية التاريخية، لأن الأرسطية قبل الإسلام على الأقل، والذي ننطلق منه دون أي غرض لنا بالمسيحية واليهودية هنا.

187. يحسن بالمرء تتبع الإشكالات الكبرى وما انسلت به من إشكالات دونها، وكيفيات انقلابها من إشكالات وُلدت في علم ما، وانقلبت إلى علم آخر، كما أوضحنا فوق. ويكون هذا التتبع المعرفي بمكانة تأريخ للإشكالات الكبرى، وسلياتها من الإشكالات وتحقيباتها الابستمولوجية وتقلباتها بين العلوم ومضاداتها ومتواطئاتها، ومقابلات هذا التأريخ ومتداداته في كل علم علم، مثلما يوجد تناظر بين مفهوم الإشكال الفلسفي ومفهوم المتشابه الديني، كأمرين يعكسان مفهوماً يحتاج إلى حل في كلا الحيزين. ويمكن أن يقدم لذلك بمقدمة في مفهوم الإشكال وشروطه وكيفية بنائه، ونحو ذلك منهجياً. وكل ذلك يكون في بحث خاص، يؤسس لعلم جديد وهو «علوم الإشكال». وقد نقوم بذلك في قابل الأيام إن وفقنا الهادي تعالى عز شأنه.

188. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 52.

شروطه إلى «النحن-نفكر» أو العقل الجمعي، حيث الجماعة العلمية (الاجتهاد الجمعي، الأحزاب الفكرية، الجامعة، المراكز التفكيرية، بنك الأفكار، المدينة العلمية، مؤتمرات التفكير الجماعي، الكتب الجماعية، الدولة الحديثة، الأحزاب، الجمعيات، النقابات...). فالدين هو المؤسس لكل الفكري رأساً، إذ الدين أسس للإله الكلي، إذ دعاوى الإنسان تألَّهُه زادته ثقة مفطرة، ولاسيما بعد الاختراعات العلمية، فترتب عنه أن نجم العقل الكلي (المتمثل في الحاسوب والذكاء الاصطناعي... فيما بعد). والذي جعل الذات تثق لتدعي الكلية هو الاختراعات العلمية والتكنولوجية والتراكم الفكري، مع أسس دينية قبلية من قبيل الألوهية المسيحية الحالة في الناسوت البشري، التي كانت من أسس مفهوم «الذات» الفلسفي، لا من أسس مفهوم «النفس» الإسلامي.

ز- إن الإشكالات قد تعتربها أمور، منها:

ز-أ- أنها قد تنقلب موضوعات، مثل «إشكال بقاء النفس في الأديان»، الذي صار موضوعاً فلسفياً. ويعكس مفهوم النفس بقاءً وفناءً قيمةً الجزئي وأهميته، وقيمة الفرد وضرورته، وحضوره في العالم. يقول باعكريم «انطلق مفهوم الفرد انطلاقاً دينية محضة، وانتهى ذاتاً فلسفية خالصة، عماد الفكر الحديث والمعاصر بمختلف تلويناته».¹⁸⁹

ز-ب- أنه قد تكون الإشكاليات في ظاهريات دون أخرى. ذلك أنه كان هناك إشكال في الفكر البشري عموماً، وهو خلود النفس وفناؤها. طبعاً، إن هذا الإشكال قد أدرجه ابن سينا في الفكر البشري، لأن الأرسطية تربط بين الجسد والنفس بقاءً وفناءً. فلم يك أرسطو يؤمن بوجود أخريات أو عوالم بعدية *Die Eschatologie*، فأدرجها ابن سينا ابن سينا والفارابي بقوة كمفهوم فلسفي. ومع ديكارت ميز بين الجسد والفكر، حيث الجسد له خصائص المادة من الامتداد، فهو خُلُوٌّ من خصائص النفس. وصارت النفس تماهي الفكر، «فمع ديكارت اكتمل التمييز بين الجوهرين، وتم تطهير النفس من خصائص الجسد، كما تم تفريغ المادة من صفات الفكر، واختزلت في الامتداد، ولذلك، فلا عجب أن يكون مفهوم الذات المفكرة، الأصل في ظهور نظرية الإنسان، ومفهوم المادة العاطلة، أساس الفيزياء الحديثة؛ ثمرة عمل لنفس الشخص وهو ديكارت».¹⁹⁰

189. باعكريم. أولويات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 52.

190. باعكريم. أولويات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 52.

هذا التمييز بين النفس والجسد:

ز-أ- أدى مع دلتاي نفسه إلى ظهور ظواهريات الروح كعلم قائم بذاته. فمن أسس هذا الظهور الابيستمولوجية هو مفهوم النفس.

ز-أ-ب- مفهوم النفس كبنية عاكسة لطرح الجزئي الديني الذي مر معنا، كان هو الأساس لمفهومين مركزيين في العلوم الإنسانية، وهما مفهوم الذات الإنسانية والفرد.

ز-أ-ج- إشكال خلود النفس وبقاؤها مات في الروحيات، أي أنه مؤسس متجاوز. لكنه ظل مؤسساً مستمراً في ظواهريات الدين. وهناك فرق بين المؤسس المتجاوز والمؤسس المستمر، ف«بتحديد وتوضيح مفهوم النفس، وبتماهيتها مع الفكر، انحلت إشكالية خلود النفس، فبعد أن نزع عنها سمة الحياة، ألغيت عنها خاصية الموت، وبذلك ماتت الإشكالية بميتها الطبيعية، وبذات الفعل وفي نفس الوقت، اتضح مفهوم الجسد وبان قصور المادة الذاتي، وبنفس الصورة اتضحت كل المفاهيم الدائرة في محيط المادة، مثل الحركة والقوة... (حيث مثلاً صار مفهوم الحركة علماً مع غاليلو متجاوزاً الحركة الأرسطية) وبظهور مفهوم الذات ستأسس مع كانط نظرية للمعرفة جديدة، تقوم على اعتبار الذات فاعلةً وبانية للموضوع، الذي صار انعكاساً لها، بدلاً من النظرية المشائية المبنية على افتراض الذات منفصلة وعاكسة للموضوع».¹⁹¹

ز-أ-د- نفي الأرسطية للنفس هو تابع لنسقه الذي يجعل العالم مكتملاً وتاماً ممتلئاً، فلا حاجة لمابعديات غير خاضعة للنسق الأرسطي الخماسي.

ز-أ-د- المفاهيم والمناهج والإشكاليات قد يختلف تطورها من حيز إلى آخر، ففي الروحيات قد لا يحسم مفهوم أو إشكال، وهو نفسه محسوم في العلم أو في الدين. فمفهوم النفس فلسفياً تم حسمه، بينما دينياً لا زال غير متجاوز.

ز-أ-ه- قد يكون الإشكال إشكالاً في ظواهريات دون أخرى، فمفهوم النفس إشكالي في الفلسفة، لكنه في الإسلام صاف تماماً، ويُعد من المفاهيم المحكّمة لا المتشابهة، ولم يك إشكالياً قط فيه.¹⁹²

191. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ص: 58.

192. ونعيد هنا التذكير بالتناظر الحاصل بين مفهوم «الإشكال والمشكل» كبنية منتمية إلى مجال العلوم الإنسانية كروحيات، والمنفصلة عن الوحيانيات، وله بعده العلماني، وبين مفهوم «الاشتباه والمتشابه» كبنية منتمية إلى مجال العلوم الإسلامية كوحيانيات والمتصلة نوعاً ما بالروحيات، وله بعده الديني. ففي الإشكال والاشتباه يتصل الدين والفلسفة على مستوى منهجي، فأكاديمي فيما بعد.

ز-أ-و- أثناء تأسيس المفهوم قد يتداخل بين عدة ظواهريات، ثم يصفى اتجاهه في ظاهرة واحدة. وقد يكون غامضاً أو مليئاً بما ليس فيه، لكنه يصفى مع تنقيحات الفن لنفسه شيئاً فشيئاً، إلى أن يتجاوز أو يتم تصفيته من الشوائب ونحو ذلك.

ز-أ-ز- بسبب انفلات الجسد عن النفس مع ديكرات، ظهر قانون القصور المادي للجسد بكونه لا يحوز الفكر، وظهر قانون القصور المادي للطبيعة، بكونها لا تحوز الروحيات مع دلتي. ومن ثم؛ ظهر القصور الأرسطي الذي جعل المادة ممثلة وتامة وأزلية وكاملة، ففيها الفكر والروح والعقل والعلم والعالم، وتم تجاوز الأرسطية أو العلوم الأرسطية بمساعدة الدين وتحفيزاته وهداياته فيما بعد.

ز-أ-ح- ظهور مفهوم «الفرد والذات» سيؤسس للوعي والفاعلية والحرية. ومن هنا؛ سوف تبني الذات الثقة بنفسها باعتبارها قادرة على التأسيس مع الاعتراف بها. وبهذا سوف يتم الثقة في منجزاتها، ويتم إدخال التاريخ كفخر يحق الاعتراف به، لأنه جزء من الذات وماضيها في الفلسفة مع كانط، ف«بظهور مفهوم الذات ستتأسس مع كانط نظرية للمعرفة جديدة، تقوم على اعتبار الذات فاعلةً وبانيةً للموضوع، الذي صار انعكاساً لها، بدلاً من النظرية المشائية المبنية على افتراض الذات منفعةً وعاكسةً للموضوع».¹⁹³

ز-أ-ط- الأفكار تشترط بعضها بعضاً، والمفاهيم تشترط بعضها بعضاً، والمناهج تشترط بعضها بعضاً، والإشكالات تشترط بعضها بعضاً، والعلوم تشترط بعضها بعضاً، فلولا التنجيم؛ لما ظهر علم الفلك. ولولا مفهوم النفس؛ لما ظهر مفهوم الذات والفرد. ولولا مفهوم الأنا أفكر؛ لما ظهر مفهوم نحن نفكر والدولة. «والدليل على أن الأفكار تشترط بعضها بعضاً في نسقية تامة، هو أن نظرية المعرفة الكانطية هذه، (حيث «اعتبار الذات فاعلةً وبانيةً للموضوع، الذي صار انعكاساً لها، بدلاً من النظرية المشائية المبنية على افتراض الذات منفعةً وعاكسةً للموضوع») هي التي ستؤسس لولوج التاريخ دائرة الفلسفة، منهجاً ومذهباً، بعد أن أبعد من دائرة المعقولية مع أرسطو».¹⁹⁴

ز-أ-ي- كثير من ظواهريات الدين كانت أسساً لمفاهيم مهمة في العلم والفلسفة، ف«قضية خلود النفس باعتبارها ضرورة دينية، انطلقت متناقضة مع الفلسفة الأرسطية السائدة

193. باعكريم، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ص: 58.

194. نفسه. ص: 58.

والمهيمنة، لتصير مع ديكارت، بعد سيرورة مفهومية طويلة؛ ضرورة ميتافيزيقية، وتنتهي مع كانط ضرورة أخلاقية، تقتضيها معقولة العقل العملي، وهكذا، فمن الأساس الديني سنتحول إلى التأسيس الفلسفي، والأمر ذاته يسري على باقي القضايا الدينية الأصل.¹⁹⁵

ختاماً يقال: قد بدأ العلم دورته أرسطياً مع المادة الأم، واستأنف ذاته مع الإسلاميين كإشكال، وبإشكال خلق العالم، ثم استقل في العصر الحديث كعلم قائم الذات.

9- طموح الفلسفة نحو أن تكون علماً، أو جنوح العلوم الروحية نحو العلوم الطبيعية:

إن العلوم الإنسانية طالما طمحت لأن تكون علماً صلباً، شأنها شأن العلوم الحقة. أو على الأقل، طالما رامت تحقيق الكونية، وذلك على مستوى:

أولاً: «الأفكار الكونية»، كفكرة «الحدثة».

ثانياً: «المناهج الكونية»، حيث تروم العلوم الروحية تحقيق «الكونية» في المنهج الذي يحكم كل شيء، أي هنالك تطلع إلى المطلق، وهو منهج الذي طالما آمن به هيجل عبر منهجه المنطقي المعروف. وبهذا تروم العلوم الإنسانية تحقيق «الكوني»، وباعتبار تلاصق هذه العلوم بالحدثة؛ فإن غاية هذه العلوم هو تشميل الحدثة وجعلها كونيةً.

ثالثاً: الأسس الكونية، ولاسيما أنها تروم الكونية، عبر تكوين أسس كل العلوم بإقصادها فيها، أي النزوع إلى وحدة العلم الواحد، وتفعيل «مبدأ الاقتصاد الفكري» الذي يروم توحيد العلوم في أسس بسيطة. «والكونية المبدئية» تروم توحيد العلوم بهذا المعنى. وهناك محاولات كثيرة لتوحيد العلوم الإنسانية والحقة، مرت عبر تطبيق مناهج العلوم في الإنسانيات، لكنها كرسست مفهوم التبعية فحسب في غالب اشتغالاتها.

10- استفادة العلوم الحقة من العلوم الإنسانية أو استفادة العلوم الطبيعية من العلوم الروحية:

عند ابتكار تكنولوجيا جديدة تقوم الفلسفة، بابتداع مفاهيم تناسبها، وربما ابتكار نظريات وأنساق، كالديكارتية ومفاهيمها (فلاحظ معي كيف أن من خصائص الجسد الامتداد ديكارتيًا، وهذا باد جداً منه تأثر الفلسفة بالعلم) المنبئية على مخرجات العلم الكوبرنيكي والغاليلي.

لكن العلوم الصلبة استفادت من العلوم الروحية هنا، حيث وراء كل نظرية علمية هنالك:

195. نفسه، ص: 60.

- أ- اشتقاق فلسفية وتطبيقات معرفية لها في مختلف العلوم الإنسانية،
- ب- تعبير العلم بالفلسفة في مجالات لا يقدر خوض غمارها بدونها -الفلسفة-، فيكون بها حاضراً بصيغة فلسفة، أي أن الفلسفة هي العلم -والحالة هذه- وهو متحدث في مجالات العلوم الإنسانية، بلسان فلسفي مبين.
- ج- الفلسفة تنشّط العلم وتحقق له الكمال المنشود، عندما يتم التعبير عنه فلسفياً وبلغة فلسفية في مجالات العلوم الإنسانية، فتمده بالمرونة المستحقة لموضوعات العلوم الإنسانية التي لا تطيقها صرامة العلوم ودقة لغته الرياضية.
- د- الفلسفة تجعل العلم كفوّاً أكثر.
- هـ- الفلسفة اجتهاد، ونقض فلسفة بأخرى غير ممكن، لأن «الاجتهاد لا ينقض بالاجتهاد، بعبارة أصولية، أو بعبارة فلسفية فيتجشّتاينية: «الميتافيزيقا غير قابلة للتكذيب»، لأنها قطعية، غير ممسوك بأسسها ولا بمعاييرها حتى تتفند، ولا تنقض بأخرى غير قابلة للتكذيب، فوجب لنقض فلسفة ما نقض أساسها العلمي الذي يقبل التكذيب، القابل للدحض. إذًا؛ بناءً على جعل الفلسفة مشتقةً من العلم يجب جعلها قابلةً للتكذيب، ومنحها شبه العلمية Pa-ra-science أو science-like لبنائها على العلم.
- و- يمكن نقض المنطق بذلك، لأنه مبني على العلم، ونقض العلم يعني نقضه. فإذا بني المنطق شبه المتسق مثلاً The Paraconsistent Logic على منطق الكوانتم، المبني بدوره على فيزياء الكوانتم بالتأويل الكوبنهاجي لها؛ فتأويل هذه الفيزياء بما يخالف تأويل هذه المدرسة لها وما يوافقها، يعني نقض هذا العلم أساساً، ومن ثم نقض ذاك المنطق المتفرع عنها تبعاً.
- ز- تصير العلوم الإنسانية قابلة للدحض، أي لها صفة العلمية وإن لم تك علماً، وهذا يعني الفصل بين الصفة والموصوف. وهذا الفصل المنهجي في العلوم الصلبة والروحيات له صيغة كلامية في الوحيانيات، وذلك عند الاعتزالية، حيث الله عندهم سميع بدون سمع، وبصير بلا بصير، فالصفة لا تقتضي مطابقة الموصوف المشتقة منه تلكم الصفة، فالفلسفة وفق هذا، وإن كانت علمية؛ فلا لا يعني أنها علمٌ.
- ح- يمكن نقض العلوم الإنسانية وجعلها قابلة الدحض، لانبنائها على العلم المتحرك دوماً، فتأخذ صفة العلمية وإن لم تك علماً.

ط- دور الفلسفة هو تنضيج المفاهيم والنظريات العلمية، عبر تنضيج اشتقاقات روحية منها.
ي- بهذه العلمية والتنضيج الفلسفيين ينضج العلم، ويبدأ في الوعي ببناء بذاته، ويجد روحاً
تسانده وتنتقده وتبصيرته وهو المسمى بالفلسفة وفلسفة العلم.

11- استفادة العلوم الروحية من العلوم الطبيعية:

قد استفادت الفلسفة من العلم، بالإضافة إلى ما ذكرنا قبل، وهو أن:
أ- العلم هو براديغم الفلسفة أو العلوم الروحية، حيث العلم هو براديغم العلوم الإنسانية، وهو
سقفها المعرفي ومناحها الالهيستي. ويظل البراديغم العلمي هو سقف العلوم الإنسانية،
فتروم الفلسفة مطابقة هذا البراديغم، لتنال العلمية به.
ب- عبر بناء العلم على الفلسفة باعتبارها متعالية يعني:
ج- إمكان نقضه بنقضها، لأنها أساسه.

د- العلم له صفة «شبه الفلسفة» para-philosophy أو Philosophy-like

هـ- وراء كل نسق فلسفي نظرية علمية، ممكنة على الأقل، إذا لما تتحق فعلياً بعد.

و- كثيراً ما يروم العلم تحقيق العوالم الممكنة الفلسفية بجعلها فعلياً.

ز- النظرية العلمية تعمل كإطار للعلوم الإنسانية.

12- إن تشبيك العلوم موضوعات وآلات ضروري للعلم، لأنه ينقذنا من:

أ- فهم الموضوع من جهة واحدة فحسب، أي بمنظور واحد، بما يحجره ويقتله.
ب- إنقاذه من عدم النضوج الذي لا يتحقق، أي النضوج، إلا بالتشبيك المستمر، بما يزيد من
خبرة الموضوع ومهاراته، ولاسيما حينما يحتك بعدة علوم؛ فإنه يصير متمهراً، واسع التجربة.
ج- إنقاذ الموضوع من الأدلجة القاتلة، التي تجعله موجهاً لأغراض أخرى غير أغراض العلم. أعني
أن العلم يصير ذا غرض علمي، وإذا ما افترضت له المسائل أو تم تشبيكه بمسائل أخرى؛
فإنما يكون ذلك لغرض علمي فحسب.
د- تحقيق الإبداع الفلسفي والعلمي والفكري بسبب التشبيك. فمن نظر في الموضوع بدون
علوم الآلة؛ قلد أو تأدلج، ومن نظر فيه بدون تقليبه بعدة علوم؛ تحجر واحترق، ولم ينضج.

هـ- الانتقال بالعلم إلى الكونية، وتأهيل العلم من برائن التاريخي والمحلي والوضعي والاصطلاحي إلى مثاليات المفهومية والكونية. طبعاً، يتحقق هذا عبر تعسير التاريخي والتشطح فيه وتعصيره نحو المثالي والكوني.

وختاماً **يمكن القول**؛ إنه حينما حدثت الثورة العلمية مع كوبرنيكوس؛ تابعتها ثورة فلسفية، فالفلسفة في علاقتها بالعلم جدلية:

- تابعة للعلم ومتحينة بتحين نظرياته، فالكونانتم أنتجت لنا منطقيات متعددة،

- العلم تابع للفلسفة، إذ الأفكار تنمو في ذاتها في المطلق، وتتحقق إرادتها في الجزئي، الذي هو العلم وفق النظر الهيجلي.

وبهذا؛ حسب «ألكسندر كويري ALEXANDRE KOYRE» : «من المؤكد استحالة فصل الثورة الفلسفية عن الأشكال العلمية المحضة لهذه الصيرورة، فهما متداخلان ومترابطان بشكل وثيق».¹⁹⁶

13- فوائد منهجية لحوارات العلوم وفقه نسب العلوم:

إن وحدة العلوم لها فوائد منهجية، منها:

أ- أن الموضوع الذي درس من عدة علوم هو موضوع ناضج، إذ العلم الحقيقي هو الذي لا يبتكر ظواهر جديدة يحوز قصب السبق في تناولها فحسب، بل هو الذي يدرس الموضوع الذي سبق وأن تمت دراسته كذلك، فالعلم الذي يمارس بحثه الثاني على موضوع ما يكون أنضج وأعقل. وهذا الغرض يتحقق بتشبيك العلوم ببعضها بعضاً، إذ يتراوح على الموضوع الواحد عدة علوم وتزواجه، والآخر منها أوثق وأكد من السابق.

ب- المنهج الذي يتم شحذه في عدة موضوعات هو أشحذ من الذي لم يختبر هذه التجربة بعد، وهكذا. بهذه التجربة الثانية في العلم موضوعاً أو آله يستطيع بها أن ينقل الجزئي إلى الكوني. فالموضوع الذي تراوده عدة علوم تنضج نحو الكونية، فيأخذ من المحلي إلى الكوني شيئاً فشيئاً، بقدر تنضيج العلوم الكثيرة له. **فالكونية** طريق وحدة موضوعات العلوم ووحدة آلات العلوم. وتراود العلوم على موضوع واحد لا يعني أنه صار أمماً للعلوم، كما أن العلم الذي يحوز علوماً كثيراً لا يعني أنه صار أمماً لها، بل يظل علماً يروم الانقذاف نحو

196. ALEXANDRE KOYRE. From the Closed World TO THE INFINITE UNIVERSE., Ph.D., Litt.D. Ecole Pratique des Hatttes Etudes, Sorbonne, Paris. (The Johns Hopkins Press / BALTIMORE). P. 2.

الكوني، وذلك بتكثير تداخلات العلوم طيه، لتسريع النضوج ليس إلّا. بهذا تنتقل العلوم من التاريخي إلى المفهومي، من العيني والشخصي والنموذجي إلى الكلي والكوني والشمولي.

المطلب الرابع: حوارات العلوم الصادقة والزائفة بين الظواهرات الثلاث

1- أسس مقولة العلوم الزائفة والصادقة:

أ- يعرف المعتزلي ابن شروين العلمَ قائلاً: «حقيقة العلم اعتقاد الشيء على وجه يسكن النفس إلى معتقده، ومعنى تسكين النفس أن الشكوك لا تهجم عليه ولا تزيله»¹⁹⁷ بينما موافقة الواقع هو الصدق وضده الكذب، يقول «وحقيقة الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به. وحقيقة الكذب الخبر عن الشيء على غير ما هو به»¹⁹⁸ وهذا التعريف يروم حد جنس العلم وليس نوعاً منه فحسب. لكنه يبدي لنا أهمية الاحتراز بالعلم الصادق من العلم الكاذب حتى في تعريف العلم نفسه. وأهمية هذا الاحتراز هي أنه عند إلغاء مفهومي «فوق تحت» مع فلك كوبرنيكوس؛ أدى إلى إلغاء علوم كثيرة، منها «علم التنجيم» الذي كان قائماً بذاته.

ومفاد ذلك أن الأرض لم تعد تحت، بل لها صفة الفوقية كذلك. يقول باعكريم: «نجد اللحظة الكوبرنيكية، التي كان من نتائجها المباشرة إعادة رسم نظام العالم، ومراجعة خريطة العقل ذاته، والتي توجت بقيام الفلسفة الحديثة على يد ديكرت»، ويضيف معلقاً: «بجعل الأرض سماوية، ألغى كوبرنيكوس ثنائية فوق-تحت، ومن ثم أهم مصدر ومغذ للفكر الخرافي، وهو علم التنجيم، وقد كان يعتبر إلى تلك اللحظة علماً قائماً الأركان»¹⁹⁹ وهنا انتقلنا من وضعية «كل العلوم مهمة»، إلى وضعية «ليست كل العلوم صالحة». فتم تقسيم العلم إلى «العلوم الزائفة»²⁰⁰ و«العلوم الصادقة». فتطور العلم يؤدي إلى اشتقاقات فلسفية متطورة، تولد علوماً؛ علوماً روحيةً، وتلغي روحيات أخرى، تتولد روحيات صحيحة، وتلغي الزائفة منها، كما تلغي الزائف في المعرفة الواحدة والعلم الواحد وتولد تطويرات فيه كذلك.

197. العباس بن شروين، أبو الفضل. حقائق الأشياء. ضمن مقالة:

Mutazilism in Rayy and Astarābād: Abū l-Faḍl al-Abbās b. Ṣarwīn

وهي ضمن كتاب:

Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. Lockwood Press. 2017. P. 58.

198. العباس بن شروين، أبو الفضل. حقائق الأشياء. ص: 62.

199. باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 51.

200. للاطلاع على العلوم الزائفة، Pseudosciences، ينظر:

Mario Bunge. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. Volume 6. Pp. 223-228.

ب- توجد عدة تقسيمات للعلم غير التي ذكرنا بعضها قبل، وذلك مثل:

- الضروري والنظري،
- الحصولي والحضوري،
- النظري والعملي،
- العلمي والإنساني،
- العلمي واللاعلمي،
- الحقيقي وغير الحقيقي أو المزيف،
- الصادق والكاذب **genuine and bogus**.
- الغائي والآلي،
- الشرعي والإنساني والطبيعي،
- ملح العلم، ومقاصد العلم،
- علوم أساسية وعلوم تكميلية.

وهناك تقسيمات أخرى، وكلها ذات ميتافيزيقا، تدرج طي ميتافيزيقا التقسيم. كما تقود كلها إلى نتائج مختلفة، وذات رؤية معينة في اليبستمولوجيا، حيث يقول بونغيه: «من وجهة نظر ابستمولوجية، فالتقسيم الأول للمعرفة (حقيقي وزائف) هو الأكثر أهمية من التقسيمات الأخرى. نحدد المعرفة الحقيقية **genuine knowledge** على أنها المعرفة التي هي، على الأقل، صحيحة جزئياً. ونحدد المعرفة الزائفة **bogus knowledge** على أنها هي الزائفة كلياً، إما لكونها تحيل إلى اللاموجودات **nonexistents**، أو لأنها تمثل الموجودات بطريقة كاذبة تماماً».²⁰¹ كما أنه في تقسيم جنس المعرفة أشار بونغيه إلى العلوم الزائفة - **pseudosciences**، حيث أجناس المعرفة عشرة:

- المعرفة العادية **Ordinary Knowledge**.

201. Mario Bunge. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. Volume 6. P. 195.

- المعرفة العلمية المسبقة التقنية (التقنيات) **Technical Prescientific Knowledges** ،
(Technics)،

- العلوم الأساسية الصورية والواقعية **The Basic (Formal and Factual) Sciences** ،

- العلوم التطبيقية **Applied Sciences**،

- التكنولوجيا **The Technology** ،

- الإنسانيات **The Humanities**،

- الفنون **The Arts**،

- الأيديولوجيات **The Ideologies**،

- الأديان **The Religions** ،

- العلوم الزائفة **The Pseudosciences**.²⁰²

ج- وتحصيل الفروق الدقيقة بين العلوم الصادقة والعلوم الزائفة صعب، وذلك لغموض الحدود بين كل المعارف والتقسيمات فوق، حيث يعسر توضيح حدود الحضور عن الحصولي مثلاً. وهذا قد أثاره بونغيه، حتى في الحدود الفاصلة بين المعرفة الحقيقية والزائفة، وذلك حين يقول: «الحدود بين المعرفة الحقيقية والزائفة ليست ثابتة. ولاسيما أن بعض المعرفة الحقيقية قد تصنّف على أنها زائفة».²⁰³

2- أسباب موت علوم وولادة أخرى

إن العلوم قد تمرض، وقد تتفقر تاريخياً، وقد تموت، أو تعود مع الزمن إلى الواجهة، وقد تولد علوم أخرى جديدة. فالعلوم كائنات تنعم بالحياة أكثر من غيرها. لكن علل موت العلوم وأسباب ولادة أخرى متعددة، فمنها:

أ- أن هنالك علوماً تنشأ بسبب الارتكاس (أي ردة الفعل) على واقع جديد، كعلم «الإسلاموفوبيا»،

ب- وقد تولد علوم بسبب السياق الجديد الذي نشأ، وذلك كظهور «علم الكلام الجديد».

202. TREA TISE ON BASIC PHILOSOPHY. Volume 6. P. 195.

203. Mario Bunge. TREA TISE ON BASIC PHILOSOPHY. Volume 6. P. 195.

ج- أو بسبب تطور العلم، ويكون بذلك استكمالاً لضرورة تقدم المعرفة عبر التكريم، كالحداثة، في الدول التي ولدت فيها بعد تحقق شروط ولادتها.

د- وقد يُزرع العلمُ زرعاً، وذلك كالتحديث، الذي يقع للدول غير المتقدمة، والتي لم تولد الحداثة فيها بالأصل ولم تنبت فيها بالذات، بل استُنبتت.

هـ- وقد يكون بسبب ظهور علم جديد ألغى العلم القديم، كما يقول باعكريم: «نجد اللحظة الكوبرنيكية، التي كان من نتائجها المباشرة إعادة رسم نظام العالم، ومراجعة خريطة العقل ذاته، والتي توجت بقيام الفلسفة الحديثة على يد ديكارت»، ويكمل كلامه: «بجعل الأرض سماوية، ألغى كوبرنيكوس ثنائية فوق-تحت، ومن ثم أهم مصدر ومغذ للفكر الخرافي، وهو علم التنجيم، وقد كان يعتبر إلى تلك اللحظة علماً قائم الأركان»²⁰⁴، فألغى العلم الجديد القديم، فصار علماً زائفاً.

و- وقد يولد علم بسبب أهميته الحاضرة، رغم وجود موضوعه قبل، فالتاريخ كان موضوعه موجوداً، لكنه لم يك ذا أهمية مع أرسطو، فأخرجه من دائرة العلم. ذلك أن أرسطو في خريطة العلم لم يدخل التاريخ في كتاب «الشعر»، فهو غير معقول عنده كعلم الأديان. بينما الإسلام مثلاً أسس للتاريخ باعتباره مفهوماً واستدلالاً عبر السرد الكثيف للقصص نوعاً وكماً. فالتاريخ ليس أحداثاً اعتباطية وجزئية بدون رابط، ورواده أبطال جزئيون كما رأى أرسطو، حيث يخالف مبدأ الكلّي، ولا علم إلا بما هو كلي، كما هو مبدؤه -أي أرسطو-، بل كل قصة تعكس رمزاً وعلماً ونسقاً وقانوناً. ومع تنصيب الوحي على التاريخ وبدو أهميته بالتاريخ كذلك، تم إدخاله كأساس في العلم. فوجود موضوع العلم لا يستلزم وجود العلم.

ز- كما أن هناك علومَ النقيض، وهي التي تُولد لوجود نقيضها كعلم مكتمل، وهي علوم الحرب مع علوم السلم، وعلوم المكر مع علوم الأخلاق، وهكذا. فعلاقة علوم المكر مع علوم الأخلاق تختلف عن علاقة التنجيم مع علم الفلك، فهذه علاقة تتجاوز خطيةً، وتلك علاقة محاذاة موازية.

ح- أن يستقل العلم من مبحث في علم إلى علم مكافئ أو ضديد أو موافق أو محايد، أو تؤول المعرفة إلى علم آخر فتندمج معه، أو أن قمة تطورها هو أن تصل إلى مقدمة علم آخر.

204. باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة، ص: 51.

ط- قد تنتهي علوم إلى أخرى. فلدينا براء العلم، وهو في ظهوره له أسس، ولدينا انعدام العلم، وهو في ضموره له أسسه أيضاً، وهو ما سنتحدث عنه الآن.

3- انتهاء علوم إلى أخرى:

في علاقات علم الكلام بالفلسفة، يمكن أن نجد عدة طروحات، منها:

- أن علاقتهما تقوم على الندية لبعضهما.

- أو أن علاقتهما تقوم على الاندراج، حيث الكلام يندرج طي الفلسفة. وهناك طروحات أخرى، لكن الطرح الذي أروم تحليله هنا هو طرح انتهاء علم الكلام إلى الفلسفة.

إن بعض العلوم قد يكون أقصى جهدها الانتهاء إلى بداية علم آخر، كعلم الكلام الذي عرف عند الطوسي في أوجه نهايته إلى الفلسفة. فكتاب «تجريد العقائد» للطوسي مثل النهاية المثلى للكلام إلى الفلسفة،²⁰⁵ وما كتب بعده من الكلام الفلسفي سواء منه الذي حافظ على بعض صيغه الكلامية من كتب الأشاعرة، أو منه الذي حافظ على صيغه الإشراقية من كتب الصدارية؛ هو استتباع لبناء كلام فلسفي ليس إلا.

وصفة هذا الكلام الفلسفية هي أن:

أ- ماهيته كماهية الفلسفة، حيث تعريفه كتعريف الفلسفة كما رأينا مع محمد بن محمد البخاري إذ يقول: «المقدمة الثالثة: في بيان حيثية الموضوع، حيث يقال موضوع هذا العلم ذلك الشيء من حيث إنه كذا، ولفظ «حيث» ظرف وضع للمكان، وإشعار لجهة الشيء، وبهذا المعنى يستعمل في بيان الموضوع. وحيثية الشيء هي ما دخل عليه من حيث هو، وهي قد تكون جزءاً من الموضوع، كما في الإلهي (يقصد علم الكلام) الذي موضوعه الموجود من حيث إنه موجود (لاحظ تعريف علم الكلام بالفلسفة)، أي من جهة أن له الوجود لا من جهة آخر زائد عليه، فالحيثية هنا هو الوجود الذي هو جزء من الموجود. والغرض من جعل الجزء حيثية الموضوع هو التنبيه على أن البحث في العلم إنما هو عن الأعراض التي تلحق الموضوع من جهة هذا الجزء كما في الإلهي، فإن البحث فيه إنما هو عن الأعراض التي تلحق الموجود من جهة جزئه الذي هو الوجود، وباعتباره لا من جهة أمر زائد على الوجود، ككونه جوهرًا أو عرضًا، واجبًا أو ممكنًا، قديمًا أو حادثًا».²⁰⁶

205. أشار إلى مفهوم الكلام الفلسفي: سليمان. عباس، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية- مصر ط1، 1994م.

206. البخاري، رسالة في مباحث الموضوع، ص: 713. ما بين الأقواس من عندي للتوضيح.

والأسس المعرفية لتطور الكلام إلى الفلسفة هي أن تعريف علم الكلام بتعريف الفلسفة ناجم عن مقدمات، منها:

أ- إدراج الإلهي تحت الفلسفة الإلهية مع المشائين،

أ-ب- ثم إدراج الوحي تحت الإلهي،

أ-ج- ثم تخصيص الفلسفة الأولى بالبحث في الوجود المطلق،

أ-د- ثم تنويع الوجود أو تعديد أنواع الوجود وجعل الكل بحثاً في الإلهي أساساً، وهذا ما تم تحت مباحث ما يسمى «الأمر العامة». لذا عرف الجرجاني الحكمة على أنها «علم باحث عن أحوال أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الأمر بقدر الطاقة الإنسانية»،²⁰⁷ فجعل الحكمة من البحث في الوجود المطلق إلى البحث في أنواع الموجودات، يقول لطفي: «وجعل الجرجاني موضوع الحكمة أنواع الموجودات لا الوجود المطلق».²⁰⁸ وهذا تعريف الحكمة النظرية عند الجرجاني، «والحكمة العملية الباحثة عن أحوال الموجودات التي وجودها بقدرتنا واختيارنا».²⁰⁹

ب- مباحث هذا الكلام فلسفية، كالبحث في الوجود والماهية ومبحث جعلها، ومبحث «هل الوجود زائد عن الماهية أم لا»، ومباحث «الضرورة والإمكان والعلل...»، وغير ذلك.

ج- علم الكلام الذي انتهى إلى الفلسفة كمبحث إلهي، وهو مبحث مسائل وجوب الوجود له صفات أنه تام وفوق التمام والبساطة للصفات ونحو ذلك؛ جعل الله:

ج-أ- صفات عقلية ملزومةً بالعقل لا بالنقل، أي تم نقل الإله من الشكل الخاص ذي المعنى المحدد، والثابت بالنقل والنصوص، إلى إله عام وكوني، ومثبت بالعقل.

وصفات الله العقلية هي:

ج-أ-أ- البساطة، فالله هو وجود غير مركب.²¹⁰

207. الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. السيد على شرح المطالع، شرح لوامع الإسرار في شرح مطالع الأنوار. دار الطباعة، استانبول، 1277م، ص: 20.

208. لطفي. مولانا. السبع الشداد،

B. Tahkikli Metin NeŞri. AltaŞ, Molla Lutfi'nin 'es-Seb'uŞ-Şidād' Adlı Risalesinin Tahkik ve Değerlendirmesi. ص: 33.

209. الجرجاني، السيد على شرح المطالع. ص: 21.

210. الطوسي، تجريد العقائد. ص: 68.

ج-أ-ب- أنه تعالى «تام وفوق التام»، أي أنه تام لا يتغير ولا يفعل ولا يتجدد؛ فهو صمد. وهو فوق التمام، بمعنى أنه مصدر كل التمام والكمال من الأغيار.²¹¹

ج-أ-ج- أنه خير محض.²¹²

ج-أ-د- أنه لا مثل له ولا ضد.²¹³

فهذه كلها صفات يثبتها العقل لا النقل.

ج-ب- كما أن فيه دمجاً للإلهي والمنطقي، ليس فحسب من حيث:

ج-ب-أ- أدلة وجود الله، بل كذلك من حيث:

ج-ب-ب- وصف الله بصفات عقلية.

ج-ج- ودمجاً للإلهي بالأخلاقي، ليس من حيث:

ج-ج-أ- اشتقاق القيم من الأسماء الإلهية فحسب؛

ج-ج-ب- بل كذلك من حيث توحيد الوجود الإلهي بالقيم، حيث «الوجود عين الوجود»، أي انتقلنا من إشكال «هل الوجود عين الوجود أم لا، أي من وجود-وجود»، إلى إشكال «هل الوجود عين الوجود أم لا، أي وجود-وجود». وإذا صح هذا الأخير؛ تحقق معه توحيد النفي والنهي، الصحة والصدق، الفساد والكذب، العاطفي والمنطقي، القيمي والوجودي، وهكذا.

د- إثبات وحدة المقولات وتوابعها في الكلام مع ما في الفلسفة، وذلك كالجسم والمكان والزمان ونحو ذلك. علماً أننا نثبت أن معاني المقولات تختلف في الكلام عنها في الفلسفة.²¹⁴

هـ- معالجة مفاهيم كبرى، وذلك كمفهوم «النفس» في علم الكلام، على شاكلة معالجتها في الفلسفة.

و- وقد تم التأسيس لما قام به الطوسي مع علم الكلام من قبل المشائين سابقاً، إذ تلاحظ أن فلسفة ابن سينا تناول:

211. الطوسي، تجريد العقائد. ص: 128.

212. الطوسي، تجريد العقائد. ص: 66.

213. الطوسي، تجريد العقائد. ص: 66.

214. ينظر: علم الكلام مكافئاً للفلسفة. «.....»

و-أ- الموضوعات الكلامية، والتي منها موضوعا «وجود الله» و«خلق العالم»، بجعلهما إشكاليين
فلسفيين بشكل محض،

و-ب- والأمر نفسه بالنسبة إلى علاقة الذات الإلهية بالصفات الإلهية باعتبارها موضوعاً فلسفياً،

و-ج- واستعماله كذلك، «القسمة العقلية» الكلامية، و«قياس الشاهد على الغائب» الكلامي... ونحو
ذلك، في القضايا الفلسفية، واستعماله كذلك الاستدلالات والموضوعات الفلسفية في علم
الكلام.

4- الحذر من تشويه العلوم بإحداث حوار غير علمي بينها

ذكرنا سابقاً أن العلة الفاعلة مع الأرسطية هي علة فيزيقية أساساً، قبل أن تكون ميتافيزيقية
أو لاهوتية. والأمر نفسه ينطبق على العلة الغائية، فهي فيزيقية أساساً. وعليه؛ فإن جعل
«علم مقاصد الشريعة» يرنو وراءها هو أنطَلَجَة (جعله أنطولوجياً) له، وجعله علمانياً بدور
على الفيزيكا، ومن ثم؛ المصالح المادية ليس غير. وبذلك يتم دمج علوم دمجاً غير صادق.
فالمقاصد التي تجعل الغايات هي رأس الشريعة تترجم وتجذّر النظر الذي جعل وجود
الله علةً غائيةً للعالم، أي «إذا افترضنا أية علاقة بين الله والعالم، فلن تكون إلا من جهة
العالم، وبذلك يكون الله علةً غائيةً فحسب»²¹⁵، وذلك يعني أنه ليست لله الأولية، بل الآخِرية
فحسب، وليست له الأزلية، بل الأبدية فحسب. وإن حصلت له الأزلية والأولية؛ فباللزام والتبع
عن الآخِرية والأبدية وليس بالإصالة. وعليه؛ فالمقاصد التي لا تنشأ عن اعتبار المبادئ كلها
والنسق العام تنظر إلى ظواهريات الشرع من جهة العالم فحسب، أي كما وُصف الإله من
جهة العالم أرسطياً، فصار غائياً ليس إلا، تم النظر في شريعته كذلك من جهة العالم، فكان
الوحي مقاصدياً ليس غير.

من هنا، وجب فهم علم المقاصد الشرعية بالعلوم كلها، وليس من جهة واحدة فحسب. كما
يجب عدم الجريان وراء الغايات وحدها، أي يجب على علم المقاصد الشرعية الحور والكور،
وليس الكور فحسب، حتى يترجم الأولية والآخِرية معاً، المبادئ والآخِرية معاً، التأسيسية
والغائية.

215. باعكريم. أولويات البحث في العلوم الإنسانية- الفلسفة، ص: 53.

5- بيداغوجيات حوارات العلوم

بعد كل التأطير فوق لحوارات العلوم وفقه نسب العلوم وعلاقاتها، يظل سؤال التعليم نابعاً دائماً من العلم، والذي صيغته: «كيف نقدم حوارات العلوم في قالب رشيد للآخر؟» أو «كيف نبني البحث البيداغوجي والبناء التربوي؟».

المطلب الخامس: بيداغوجيات حوارات العلوم وفقه نسب العلوم

يحتاج البحث في حوار العلوم الإنسانية إلى بيداغوجيا منطقية، فالبحث بدون بداعوجيا منطقية هو حمل عيون بدون بصر، أو مقل بلا نور. والبيداغوجيا المنطقية كسياسة البحث في العلوم الإنسانية تقدمت معنا فوقاً تأصيلاً وتفرعاً. لكن الذي أود الإحالة عليه هنا شيء آخر، وهو الآتي: أولاً:

إن الفكر التربوي تابع للفكر العام، فإذا تطور الفكر؛ وجب تطوره معه، فهو تحت ظله. وهذا التصنيف للعلوم فوقاً متطور بشكل ما، فوجب ابتكار وسائل متطورة تكافئ تطوره ليتم تبليغه بشكل سديد، وذلك من أجل:

1- نقله.

2- وضع منطق تبليغي له، أو منهج تربوي له.

3- نقله من اللغة العالمية إلى اللغة العادية.

4- تقليل الفجوة بين العامة والخاصة، النخبة وغير النخب.

5- نقله بلغة سلسلة، فيها اقتصاد ووضوح.

6- تقوية الجامع والجامع، لكونهما طريقاً تنفيذ العقلانية في العقول، وتغريس المبادئ العلمية في الأذهان، وبناء المجتمعات العالمية والنفوس العارفة.

ثانياً:

تحدثنا قبل عن مفهوم مظنة العلوم المركزية ونسق التأليف، وما يعكسane من بيداعوجيا حوارات العلوم.

لكن الذي أود أن أشير إليه هنا، بالإضافة إلى ما سبق، هو أن العلوم ذات سيرورة مترابطة في بناء ذاتها وهويتها، حيث إن **شخصية العلم** تبنى بالسيرورة التراكمية، كما تبنى علاقاته بالعلوم الأخرى وفق الأمر نفسه. لكن هذه السيرورة مرهونة بمدى عرض العلم ذاته للأغيار. وهنا تبرز أهمية الصياغات البيداغوجية للعلوم.

إن أهم الصياغات البيداغوجية في بواكير العالم الإسلامي كان هي التلاوة والسماع، وكان تحصيل الصدور إلقاءً وسماعاً هو الأخذ والرد في العلم. ثم تطورت عملياً إلى الرواية والإسناد والسماع وصيغ أخرى ستعرف فيما بعد بصيغ **التحمل** للحديث وأدائه فيما هو مشهور عند علماء الحديث، كالسماع والقراءة والكتابة والمناولة والإعلام والوصية والإجازة والوجادة.

إن طرق التحمل هاته والتي تجمع بين التبليغ الكتابي والشفهي كان يشتغل بها الناس آلياً في تلقين الحديث وأخذه، والتي بدورها سرعان ما سيتم تدوينها وتقنينها في كتب متخصصة، تعرف بكتب **علوم الحديث**. فتم **تركيز ثقل العلم في الكتب** أخيراً، والتي ستحدد غاياتها في بضعة مقاصد، كما قال ابن حزم: «وإنما ذكرنا التأليف المستحقة للذكر، والتي تدخل تحت الأقسام السبعة التي لا يؤلف عاقل إلا في أحدها، وهي إما شيء لم يسبق إليه يخترعه أو شيء ناقص يتمه أو شيء مستغلق يشرحه أو شيء طويل يختصره دون أن يخل بشيء من معانيه، أو شيء متفرق يجمعه أو شيء مختلط يرتبه، أو شيء أخطأ فيه مؤلفه يصلحه. وأما التأليف المقصورة عن مراتب غيرها فلم نلتفت إلى ذكرها، وهي عندنا من تأليف أهل بلدنا أكثر من أن نحيط بعلمها».²¹⁶ واتخذ نسق التأليف ونمط التأليف المركزي الشرح، ثم الحاشية، ثم النظم، وهكذا. وكل نمط يعبر عن التصميم الذهني الذي يعكس طبيعة العلم ونمط وجوده، فالهندسة التفرعية تعكس موضوع العلم وشبكته الذاتية. وجمال التصميم يعكس واقع الموضوع، أو الهندسة الاستيطانية تبلج الحقيقة الذاتية.

تعددت صور التأليف إلى مسابقات كاثرة جداً، بين الأطاريح والمراجعات والبحوث الجزئية والموسوعات شكلياً، وبين أشكال الخطاب ونظم الخطاب وأنساق النظريات وتقاطع التخصصات **Interdisciplinaries** كأدوات للتحليل، باعتبارها منهجاً ومنطقاً، وأدوات للتفكير فيها، باعتبارها موضوعاً وعلماً. فتمت مركزة التأليف ومركزة نمطه في أفق العلم.

216. ابن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي.. تحقيق: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت - لبنان. ط 1. 1980م. ج: 11، ص: 546..

لكن الذي ينبغي التأكيد عليه هنا، هو أن تصميم الكتب يعكس منهجه العلمي ومضمونه المعرفي ومنطقه البحثي. ذلك أن مواد العلم قبلية على هندسته، فالتصميم -تصميم العلم وهندسته الشكلية وبناء خارطته الظاهرة- بعدي على موضوعات العلم، ويعكس هندستها ونمط عملها. فطريقتا التأليف والتبويب (جعل العلم في أبواب ومحاو وأقسام ومباحث وفصول وبنود وفقرات وشذرات ونحو ذلك) هما انعكاسان لمضمون العلم الذي هو قبلي عنهما. فيكون التبويب نتاج مضمون العلم، ويكون مضمون العلم جدلياً في علاقاته بمنهج العلم. بهذا يكون تصميم العلم وشكله هندسة جمالية للعلم ومنهجه، فالمواد قبل التبويب، والتبويب بعدها، فيعكس مواده ويبلجها.

من هذا المنطلق، تجد في كتب النحو مثلاً، تقديم المرفوعات على المنصوبات، والمنصوبات على المجرورات، لما في بنية العلم من أسبقية المرفوعات على المنصوبات، وأولوية المنصوبات على المجرورات. كما تجد تقديم موضوع الحدود والتعاريف على موضوع الأحكام والتقسيم، لترابيتها الموضوعية، والتبويب العلمي ينمذج ذلك ويعكسه حذو القذة بالقذة.

لكن بعض التبويبات العلمية لها صفة الموضوع، لما لها من حمولة مضمونية، حيث تعكس مظان العلوم المركزية، فيكون الباب الأول، في بعض علم الكلام، للتوحيد الذي يعكس الإله وأوليته، والثاني للنبوة الذي يعكس الرسالة وتبعيتها للألوهية، والثالث مواد العلم كالفقه مثلاً، والذي يعكس العلم وتبعيته للنبوة، ثم يختم بالتصوف الذي يعكس الإنسان وتبعيته للرسول. ككتاب «متن ابن عاشر» المشهور بـ«المرشد المعين في الضروري من علوم الدين»، و«رسالة ابن أبي زيد القيرواني» وكثير من كتب الفقه في المغرب وغيره.

وبعض الكتب تبدأ بالعلم والواقع العاكس للعقل، ثم تتدلى إلى مواد العلم العاكس للعلم، ثم تنزل إلى الإنسان، وذلك ككتب أصول الفقه الذي يبدأ بتعريف العلم والواقع والمقدمات، ثم أبواب الأصول السبعة، ثم يختم بالاجتهاد العاكس للإنسان، وهكذا.

ثالثاً: بيداغوجيا المفاهيم

إن سديم العلم مشكّل من مؤثّثات، والتي منها شبكة موضوعاته، ومنهجه، وقواعده، ومفاهيمه، وتصميمه، وأعلامه، ومدوناته، واستدلالاته، وغير ذلك. لكن مفاهيمه غالباً ما تحمل منطقها الخاص في تقديم نفسها، ويتمثل ذلك في سرعة بناء علاقاتها بالمفاهيم الأخرى في العلوم الأخرى. فإذا بدا

أن بين العلم والدين تباعدًا؛ فإن هذا لا يبدو بمثل هذا القدر في علاقة مفهوم «السببية العلمي» بمفهوم «المسئولية الأخلاقي»، أو في علاقة مفهوم «العلية الفلسفي» بمفهوم «التوكل الديني»، أو في علاقة مفهوم «التأثير الكلامي» بمفهوم «المراقبة الصوفي»، وهكذا.

رابعاً: بيداغوجيا المكان

إن المكان يعكس مشهد العلم، أو فضاء التلقين والتلقي. فالمكان العلمي ينعكس بشكل ما على المكان الاجتماعي والفضاء الديني في فهم حقيقة تبليغ العلم وتكثيف الوعي وتنمية الفكر والتطوير البيداغوجي. فالعلم في الجامعة كمؤسسة أكاديمية يختلف عنه بيداغوجياً في الجامع كمكان ديني، أعني أن العلم في الجامع أوثق بالعاطفة والتقدير والتعبد والعمل مع الله وله، فهو أنسب لظاهرة الروحيات والأديان والجماليات، والعلم في الجامعات ألصق بالمهني والوظيفي منه بالروحي. لكن هذه المعادلة ليست على إطلاقها دوماً، إذ طالما كانت الجوامع في الإسلام هي الجامعات وفوقها، وفيها كانت المحكمة والمسجد والقضاء والمدرسة ومكان التصالح والتقريب والتخطيط وغير ذلك، أي أن الجوامع كانت بحق ملخص الوجود لملئه بالوجوب. كان الجامع ملخص العالم ومستقر العالم، يقوم بدوره المنوط به، وأبرز أدواره بعد التعبد هو التعليم، ثم تحولت الجوامع إلى الجامعات. ولا جرم أن الجامعة التي كانت أصلاً جامعاً في العالم الإسلامي ستختلف آثارها وأسسها عن الجامعات التي كانت أصلاً كنيسة في الغرب المسيحي.

القسم التطبيقي
«النبوة العلم والعمل»
ابن حبان البُستي²¹⁷

217. ومعنى هذه العبارة أن النبوة وحي بالعلم كالقرآن الكريم والسنة النبوية القولية، ووحى بالعمل، كالسنة النبوية العملية والتقريرية. فكان العمل مهماً كالعلم، وكانت التطبيقات ذات قوة كالنتظريات، وكان العقل العملي له تكافؤ ما للعقل العلمي.

الفصل الأول

علاقة علوم الوحي وعلوم الروح عملياً؛ علاقة الهيرمينوطيقا بمقاصد الشريعة،
الفقهية والعقدية، نموذجاً

إن الشريعة كاملة، وكمالها يتجلى في مواضيعها المتكاثفة والمستغنية بذاتها في ذاتها، وهذا يجعلها تؤطر ذاتها وتمنهج مضامينها في ضوء معارف تقدمها للمستفيد، وتغني بها الراغب فيها لتهدي الراغب عنها. كمالها هذا لا يعني عزوفها عن أي تنوير إنساني؛ فكري أو معرفي، بل إنها تظل منفتحة أمام كل ما يتفق مع مقاصدها الغائية، وثوابتها العقدية. ذلك أنها شريعة جاءت كمنحة للإنسان لتهديه، وهدية له لتكفيه، ونور لتشفيه.

من هذا الإطار العام، ارتأينا في هذا الفصل أن نجلي المناطق الشرعية العامة، والتي تتصل بها مع غيرها من المعارف والعلوم الإنسانية. ولما كان هذا الموضوع واسعاً جداً، قصر البحث طموحه إلى الغوص في علاقة مفهوم مقاصد الشريعة بالشريعة من جهة، وعلاقته إفادة وإجادة بالهيرمينوطيقا من جهة أخرى. ولتسويغ ما نقدمه هنا، حيث نزعم أن مفهوم مقاصد الشريعة يضم العقيدة؛ نلمح إلى علم مقاصد العقيدة وتطعميه ببعض مبادئ الهيرمينوطيقا المكثفة بأصول الفقه الإسلامي، نمذجاً ذلك مع بعض أشهر علماء الإسلام عقيدةً وشريعةً.

يتجه هذا البحث لاستنبات العلاقة بين المنهج والموضوع، واستجلائها على سبيل الخصوص بين هيرمينوطيقا التأويل أو علم الفهم وبين مفهوم الشريعة في وجهه المقاصدي، وبيان كيفية الاستفادة من الهيرمينوطيقا في تطعيم المفاهيم الشرعية والمقاصدية، وهذا هو غرض هذا الفصل بالأساس عند تقصده هذا الموضوع. ناهيك عن أخذ علم مقاصد الشريعة منصباً صعباً ومكانةً جوهريّةً في أعلى هرم العلوم الإسلامية، وخصوصاً في الدراسات المنهجية المعاصرة والمتعلقة بالعلوم الإسلامية، والتي تناولت ذاتها على ضرورة الانفتاح على العلوم الإنسانية. وإذا لم يتم تطوير هذا العلم وتثويره عبر تفعيل مقتضيات ذاته الشرعية الداخلية، والانفتاح به على العلوم الإنسانية انفتاحاً إيجابياً؛ فإنه ولا جرم، سيولد انكماشاً في العلم نفسه، مما يجره إلى انفتاح سلبي خاضع لما انفتح عليه ومنقاد به ومصنوع له، انفتاح بلا حبل لله يربطه ويضبطه، حيث يفرغ الشرع من مضمونه الأصلي ويعيد إنتاجه بصيغ أخرى. في حين ينزوي آخرون على علوم الشريعة الكلاسيكية بدون أدنى تقرب لإمكانية التجديد في بحورها وعلومها، وخصوصاً في علم مقاصد الشريعة، وأول ما يقع عليه التطوير والتثوير هو الحد أو الماهية التي هي مبدأ العلم وأسه، والمحددة لهوية العلم ومسائله أرسطياً على الأقل.

والعلم الذي يتكئ عليه من انفتح سلبياً على الآخر، انفتاحاً كلياً بعجره وبجره؛ هو علم التأويل أو الهيرمينوطيقا الغربية الحديثة. بينما يتراجع عنه المقلدة المحرمون لأي انفتاح عن أي جميل

وحق وخير عند الآخر، ولا يعترفون به، مما يجعلهم يتقهقرون كلياً كذلك، كأنه لا فرق بين المقلدة والمنغلقة والمنفتحة المبددة، فكلهم لم يطور الدرس الشرعي ولا أغناه.

تجلت أهمية هذا العلم المقصدي الكبيرة منذ التدوين الأكمل له، خصوصاً مع أبي إسحاق الشاطبي وتطوره فيما بعد. حتى صار هو مادة النقاش الدائرة في الأكاديميات والندوات والمراكز البحثية في تجديد الشريعة وعلومها وصلاحياتها لذلك، فهو بهذا يقدم نفسه علم ضرورة عصره وضرورة البحث فيه، وخصص هذا الفصل ذاته لتحليل ونقد مفهوم مقاصد الشريعة والذي بتصفيته وبنائه وتحقيقه؛ تنحل كثير من إشكالات العلم وتتضح مسأله.

إن الشريعة الإسلامية كاملة الآفاق متكاملة المعالم، وهي الدين الأكمل الذي يجسد بعض كمال الله في الأرض، إذ الله تعالى يتصف بكل الصفات والأسماء الحسنى -والتي عرفنا منها بعضها عبر الوحي-. وفرض ذلك أن كان علمه الذي هو الشرع كاملاً، استشفافاً من قائله ومنزله الذي هو الله العلي القدير العالم العليم الخبير.

وهذا يفرض دوام الاتصال بين كل حركات الشريعة وسكناتها وتعالقاتها بين منهجها وموضوعها ومفاهيمها. ويتشخص هذا التعالق في مدى جدية وضرورة استعمال منهج الشريعة في دراستها على مستوى مفهومها أولاً، ومساحة استثمار المناهج الأخرى في تحديد هذا المفهوم. وأمام هذا كله، يسعى هذا البحث أن يقارب بموضوعية ارتباط الشرع بمفهوم مقاصد الشريعة في أفق التحام الموضوع والمنهج الشرعيين؛ بغية بلورة مفهوم واضح لمقاصد الشريعة وبعض تتبعاته في كلام بعض العلماء، ومدى تبيينهم له تطبيقاً وتنظيراً، وذلك عبر معالجة السؤال الآتي:

هل يمكن الاستفادة من الهيرمينوطيقا الحديثة في تأويل مفهوم مقاصد الشريعة، أي هل هنالك تواصل إيجابي يعزز الموقع المنطقي لكليهما انفصالاً واتصالاً؟

المبحث الأول

مقاصد الشريعة؛ بين انعراج في مفهوما وإضافتها مشروعية الدرس الهيرمينوطيقي

المطلب الأول: مقاصد الشريعة؛ انعراج في المفهوم

أولاً: تعريف مقاصد الشريعة

إن تعريف مقاصد الشريعة يتطلب تعريفها كلفظ مركب، قاصد في بنيته الدلالية، وهذا المركب يقتضي تفكيك جزئيه وتعريفهما مفردين، وهما «مقاصد»، و«الشريعة»؛ ليتضح بجلاء تعريف المركب (مقاصد الشريعة) أثناء الوقوف معه، كما هو دأب العلماء في طريقة تعريف المركب والمفرد لكل علم مركب.

إن مقاصد الشريعة مركب تركيباً إضافياً، من لفظ «مقاصد» جمع «مقصد»، ولفظ «الشريعة» كمضاف إليه. ويطلق المقصد -وهو مصدر ميمي مشتق من مصدر فعل «قصد»- ويراد به في العربية عدة معان²¹⁸، يمكن حصرها في أربعة:

1. الأمّ وطلب الشيء، يقال: «قصده قصداً إذا نحوت نحواً وطلبت طلباً».
2. استقامة الطريق، قال الله تعالى: (وَعَلَى اللَّهِ قَصْدُ السَّبِيلِ وَمِنْهَا جَايِرٌ وَلَوْ شَاءَ لَهَدْنَاكُمْ أَجْمَعِينَ ﴿٩﴾) (النحل: 9)
3. الاعتدال والتوسط.

4. الكسر والطعن، يقال «قصدت العود إذا كسرت»، وقصده إذا طعنه. وورد في بعض الأثر: «وكانت المداعة بالرماح حتى تقصدت» بمعنى تكسرت.²¹⁹

والشريعة في اللغة هي المكان الذي يشرب منه الماء أو المورد الذي يشرب منه، قال ابن منظور: «الشريعة والشرع والمشرعة: المواضع التي ينحدر إلى الماء منها [...] والشرعة والشريعة في كلام العرب شرعة الماء، وهي مورد الشربة التي يشرعها الناس فيشربون منه ويستقون».²²⁰

218. الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مطابع دار الكتاب العربي القاهرة، ط2، 1376هـ، ج: 1، ص: 525. الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1971م، ج: ص: 35.

219. ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي، محمود الطناحي، مطبعة أنصار السنة المحمدية باكستان، اللاهور، ط1، 1994م، ج: 4، ص: 48.

220. ابن منظور، لسان العرب، علق عليه ونسقه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1992م، ج: 8، ص: 184.

وتطلق في الاصطلاح الشرعي على المنهاج والدين، قال الله تعالى: (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأُمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾) (الجاثية: 18) وقريب من معنى الآية تعريف الجرجاني الذي أفاد بأنها: «الائتزام بالتزام العبودية»²²¹

والآن في مكنة الفصل التعريف بمقاصد الشريعة كمركب إضافي بعد هذه الإطلالة الدلالية السريعة جداً على طرفي تركيبه.

لكن يقال: لا يمكن صوغ تعريف لها من خلال تتبع ألفاظ المتقدمين، لعدم انوجادها في كتبهم، كما هي عادة البحوث التي تستقطب تعاريف المتقدمين للارتكاز عليها، واستحضارها في متون الحدود، وهذا يعني ضرورة النزوح نحو محاولة تعريفه من طريق آخر، وربما يكون من خلال استقصاء بعض تاريخ هذا العلم، واستقصاء مضامينه وانعراجاته، للوقوف على أهم محطات الموضوعية، وأبرز مباحثه، وهندستها، وكيفيات تطورها، وأسماء من تطورت معهم، والذي به يمكن حيازة تعريف دقيق لها مستشف من وحدات العلم التاريخية الحقيقية، المشكّل من قطاعات التعريف المعرفية وتمفصلاته التطورية، الزمنية والمنطقية. لكن كل هذا لا يطاق هنا، نظراً لضيق عطن الفصل واستنفار ذاته نحو جهة أخرى من البحث تخص تأويل مقاصد الشريعة تأويلاً هيرمينوطيقاً على مستوى المفهوم مع المتقدمين والمتأخرين اقتضاباً. وهذا ما سيجعل الفصل يمر على أهم محطات هذا العلم، عبر الوقوف على أسماء رواده باختصار وتركيز شديدين، بغية الخلوص إلى أطراف أخرى تناقش مفهوم مقاصد الشريعة بدل تاريخها والذي هو غرض هذا الفصل بالأساس.

في فترة القفال الكبير الشاشي (ت 365هـ) فالجويني (ت 478هـ) فمن بعدهما، نرح مفهوم مقاصد الشريعة نزوحاً نحو الأحكام الفقهية تدريجياً، وتم حصره في العلة الفقهية المرتبطة بالتشريع الذي لم يحسم فيه النص بالقطع أو الظن. ذلك أن القفال الشاشي هو أول من صنف في المقاصد الشرعية، مرتباً لها على طريقة المدونات الفقهية، حيث ابتدأ كتابه «محاسن الشريعة» بجملة من المقاصد المجملة التي لخصت كتابه جملةً، إذ قال: «إن الشرائع كلها المختلفة عقلية، ولو وقعت على غير ما هي عليه لخرجت عن الحكمة والمصلحة، وذلك أنها في التنوع: عبادات الأبدان، وعبادات الأموال. ويقال: جملتها في التفصيل. صلاة، وزكاة، وصوم، وحج، وجهاد، وضحايا، وهدى، وأيمان، ونذور، ومطاعم ومشارب، ومعاملات، وفروج، ودماء، وحدود، وعشرة، وآداب. فأما

221. الجرجاني، التعريفات، علي بن محمد، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405هـ، ص: 167.

الصلاة، فجملة معناها التعظيم للخالق بأنواع حركات التذلل شكراً له على إنعامه...»²²² ثم أكمل هذا الإجمال، ليستفتح تفصيلاً يتبع فيه فروع الفقه على طريقة تبويبات علماء الشافعية، وفق الترتيب الفقهي المعهود في أمهات الكتب الفقهية للشافعية.

ظلت المقاصد مع **القفال الشاشي** تشهد شذرات مبعثرة لصيقة بالحكم الشرعي أكثر من كونها علماً مستقلاً له أسسه النظرية، كما هو واضح من أدنى إطلالة في خضم الكتاب، وكما هو واضح بالأولى من عنوانه الناص على الاشتغال على فروع الشافعية.

حين جاء أبو المعالي الجويني (ت478هـ) فأضاف تنظيرات كلية وتأصيلات عقلية في هذا العلم، كانت مهمة جداً في بلورة الرؤية المقاصدية عند الذين جاؤوا بعده وعلى رأسهم تلميذه أبو حامد الغزالي. ومما دونه الجويني في كتابه «**البرهان في أصول الفقه**» تقسيماته للمقاصد الشرعية إلى ضروريات وحاجيات وتحسينيات، وتقسيمه للضروريات خمساً، وهي عصمة الدين، النفس، العقل، المال، والنسل،²²³ وعصمة هذه الضروريات الخمس حسب تعبيره -بلفظ **العصمة**- هي الأهم في الدرس المقاصدي كله. وتعتبر هذه من أهم إبداع مفاهيمي أنشأه الجويني في سلك مقاصد الشريعة الإسلامية. ولهذا أكد في كتابه في غير ما مرة على أهمية المقاصد والمقصد والغرض.²²⁴

أما أبو حامد الغزالي (ت 505 هـ)؛ فقد بلور رؤية متأثرة جداً بشيخه الجويني فيما يخص مقاصد الشريعة، ففي كتابه **المستصفى من أصول الفقه**، أعاد التأكيد على حفظ الضروريات الخمس، ولم يغير منها شيئاً غير كلمة «**حفظ**» بدل كلمة «عصمة»، تلك التي كان يستعملها الجويني. وأولى اهتماماً خاصاً **بالعلة** ومباحثها من المناسبة والإخالة والمصالح المرسلة وتحقيقات المناط وتنقيحاته وتخريجاته. ومعه تم بلورة مفهوم المصالح أكثر من ذي قبل في شكل متقدم جداً.

لما ألف أبو بكر الرازي (ت 606 هـ) كتابه **المحصول في أصول الفقه**، حوى فيه ثقلًا كلامياً ضخماً، كما جمع فيه مادةً أصولية مهمة جداً، بمعية مواد مقاصدية لا تقل أهمية عن القواعد الأصولية التي فيه، وهو كتاب مهم جامع لخص فيه كتاب **المعتمد شرح العمدة** لأبي الحسين البصري، وكتاب **البرهان في أصول الفقه** للجويني، وكتاب **المستصفى** للإمام الغزالي. كما أنه سيتم اختصاره

222. الشاشي، أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير، محاسن الشريعة في فروع الشافعية كتاب في مقاصد الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م، ص: 29.

223. الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، القاهرة، ط4، 1994م، ج: 2، ص: 747.

224. الجويني. البرهان في أصول الفقه. ص: 787.

وتنقيحه كثيراً مع من جاء بعده، ومنهم شهاب الدين القرافي في كتابه نفائس الأصول في شرح المحصول.

بعد ذلك ألف أبو الحسين الآمدي (ت631هـ) كتاب الإحكام في أصول الأحكام، مبرزاً فيه نظريات مقاصدية مع كونه كتاباً، يدور مركز ثقله على أصول الفقه. ويعد أول من رتب الضروريات الخمس ترتيباً تصنيفياً، وهذا التصنيف الأولي حسبه هو: «حفظ الدين، ثم النفس، ثم العقل، ثم النسل، ثم المال».²²⁵ كما أنه أول من حصر الضروريات في هذه الخمس وصرح بذلك، في حين كان من قبله يعددها كخمس، ويسكت عن الحصر وعدمه.

بعد مقدم المقصدي تلميذ الآمدي، العز بن عبد السلام (ت 660 هـ) دون كتاب قواعد الأحكام في مصالح الأنام، كأهم كتاب ألف في مقاصد الأحكام والشرائع في حينه، من حيث كونه أضاف تنظيرات وتجريدات وتاصيلات في مسائل الترجيح، والمقاصد الجزئية، وطرق الكشف عن مقاصد الشريعة، أو ما تعرف بالمسالك، بشكل رائع جداً.

واستكمل هذا المشوار تلميذه شهاب الدين القرافي (ت684هـ) واهتم بالوسائل بموازاة المقاصد، ويسد الذرائع وأقسامها بموازاة القصد، وذلك عبر كتابيه العمدتين: «الفروق» و«شرح تنقيح الفصول».

ثم سطر مسيرة الطريقة عالمان آخران، وهما ابن تيمية (ت 728هـ)، وتلميذه ابن القيم (ت 751هـ)، فقيدا شذرات متفرقة ضرورية ومهمة في هذا العلم، واضعين إياها في قوالب عقدية، وتحقيقات شرعية، كأهم ما كتب في الشرائع العقدية والفقهية والأخلاقية. وكتب معاصرها نجم الدين الطوفي (ت716هـ) نفحات لا بأس بها في علم المقاصد.

وأكمل التأسيس الفعلي على شكل نسقي، على مستوى التنظير والتطبيق، بالاعتماد على موروث السابقين، وعلوم المتقدمين، ما أهله بحكم تأخره عنهم، وبإفضال الله عليه، أن يتسمى هذا العلم باسمه وينحت على لقبه شهرةً ولقباً، وهو أبو إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ) من خلال كتابه: «التعريف بأسرار التكليف، أو الموافقات».

بعد هذا التأريخ المجلد جداً والسريع جداً لأهم المصنفات والمصنفين في علم مقاصد الشريعة، يمكن تسجيل متن مهم هنا كمقدمة لمركز ثقل هذا الفصل:

225. الآمدي، علي بن أبي علي تحقيق سيد الجميلي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ. ص: 1/ 394.

هذا المتن هو أنه لم تشهد المقاصد تعريفاً مع المتقدمين من علماء المسلمين، على مستوى الجنس والفصل أو النوع وفق المنطق الأرسطي، وفق مبحث التعريفات ومبادئها وكلياتها الخمس.

إن العالم المؤسس لهذا العلم وهو الإمام أبو إسحاق الشاطبي لم يعرفها في كتابه الموافقات، ولا من سبقه. والطرح الذي يفسر سبب عزوفه عن تعريفها، هو أنه ألف كتابه للمتعمقين في الشريعة، العارفين لأفانين مضامينها ومعالمها، وهذا يحصر قراءة كتابه في المنتهين في علوم الشرع. وهؤلاء ليسوا في حاجة إلى تعريف يشرح لهم مقاصد الشريعة، لدركهم لها مسبقاً بحكم مباشرتهم المستمرة للشريعة ومعاينتهم المتجددة لعلومها. وظلت مقاصد الشريعة بعد عصر الشاطبي ومعه وقبله، بدون أن تتم صياغة تعريف لفظي منطقي لها، إلى أن أبلغه ولي الله الدهلوي الهندي (ت 1176هـ) في كتابه «حجة الله البالغة»، وفي الفترة المعاصرة مع الطاهر ابن عاشور في كتابه، «مقاصد الشريعة»، أي في القرن الرابع عشر الهجري. ثم توالى تعريفاتها مع المعاصرين، والذين اختلفت ألفاظ تعريفاتهم بعدد المعرفين لها تقريباً، مع غلال الفاسي، ويوسف العالم، ووهبة الزحيلي، وأحمد الريسوني، وحمادي العبيدي، ونور الدين الخادمي، وخليفة بابكر الحسن، ومحمد سعد اليوبي، وعبد الرحمن الكيلاني وغيرهم. وجلها ترجع إلى نحو قريب مما سطره يراع الدهلوي لحدها، وهو قوله إنها: «علم أسرار الدين، الباحث عن حكم الأحكام ولمياتها، وأسرار خواص الأعمال ونكاتها»²²⁶ وهذا التعريف يمكن توضيحه بمعية تعريفات العلماء الآخرين الذين عرفوا المقاصد، في أن المقاصد تتحدد في ركنين:

1. علم أسرار أو غايات أو معاني الدين، المعبر عن مقاصد الشارع، والتي تتضمن مراداته تعالى من إنزال الأحكام الفقهية التشريعية، وهذه المرادات محبوبة له تعالى، رضيها أن تحكّم في الأرض، وأراد لعباده التعبد بها إليه، والتقرب إلى جلاله بواسطتها.

2. علم أسرار الدين المعبر عن مقاصد الشارع من وراء أحكامه المحققة للمصلحة في المكلف. وتعد المصلحة هي مركز ثقل المقاصد الشرعية عند المنظرين لهذا العلم، ومن ثم؛ وجب التعرّيج عليها بنوع من التجلية المجالية للاقتضاب.

إن المصلحة عند عموم أهل اللغة ضد الفساد،²²⁷ وهي مقابلة وردت في القرآن الكريم، قال تعالى: (وَلَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَاحِهَا وَادْعُوهُ خَوْفًا وَطَمَعًا إِنَّ رَحْمَتَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِّنَ

226. الدهلوي، الهندي، ولي الله، حجة الله البالغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1998م. ص: 21/1.

227. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، ج: 6، ص: 547.

أَلْمُحْسِنِينَ ﴿٥٦﴾ (الأعراف: 56). وجاءت في سياق مناقضة السيئة، قال تعالى: (وَعَاخِرُونَ أَعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ خَلَطُوا عَمَلًا صَالِحًا وَعَاخِرَ سَيِّئًا عَسَىٰ اللَّهُ أَن يَتُوبَ عَلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٣٢﴾) (التوبة: 102)، فمضمونها اللغوي هو كل الصلاح الذي يعني الحسن والطيب، في مقابل الفساد والسيئ والخبيث. وكاصطلاح شرعي حددها الغزالي والعز ابن عبد السلام وابن قدامة والآمدي وابن تيمية،²²⁸ بأنها عبارة عن جلب مصلحة أو درء مفسدة، وفق تعبير من يميل إلى الكلام والفقه، إذ النفع مصطلح شرعي محمود، قال تعالى: (وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾) (الرعد: 17)، أو المصلحة هي لذات وأسبابها، والمفسدة ألم أو سببه وفق تعريف فخر الدين الرازي وغيره، ممن يفضل تعبيرات الفلاسفة. ومنهم من يجمع بينهما كالعز بن عبد السلام. وهذه المصلحة تكمن في الضروريات التي هي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، وفي الحاجيات وفي التحسينيات التابعة للضروريات بالأصل.

إذاً؛ كان هذا العلم علماً للخاصة في عصر الشاطبي، ومعرفةً عليا تخص الراسخين في العلم وتهم من تمرس في الشريعة وعلومها، وهذا الأمر تغير بعده، ليصير علماً متاحاً للجميع، الدارس وغير الدارس، وتجلي هذا في أمرين:

- عدم تأكيد المؤلفين المتأخرين، على أنه علم يهم طائفةً من النخب،
- تحديدهم لتعريفه بإسهاب في خطابات لا يناسب تقديمها للعلماء المهرة بقدر ما يناسب المبتدئة في العلم أو في الشريعة.

هنا انعرج هذا العلم من المعرفة الخاصة التي تشمل عدداً قليلاً من النخب، إلى علم عام مشاع بين كل قارئ. وتسجيل هذا الانعراج على مستوى جمهور هذا العلم ومخاطبيه هو مقدمة للكلام الآتي، والمثبت لنتيجة مفادها حدوث انعراج على مستوى المفهوم، مفهوم مقاصد الشريعة.

ثانياً: الانعراج على مستوى المفهوم:

إذا كانت المقاصد الشرعية هي مراد الشارع من تشريع الأحكام، وتحقيق مصالح المكلف، الفرد والجماعة، حسب ما تفيدته التعريفات التي ذكرها المقاصديون لمقاصد الشريعة؛ فإنها بذلك لا تصير

228. الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، ط1، ج: 1، ص: 286، بن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2001م، ص: 310. ابن قدامة، موفق، روضة الناظر وجنة المناظر، بمعية شرح نزهة الخاطر العاطر، ابن بدران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م ج: 1، ص: 312.

مرادفةً لألفاظ أخرى، مثل الأهداف والغايات، أو المآلات، بمفهوم **Purpose** بالإنجليزية، أو **Finalité** بالفرنسية، أو **Zweck** بالألمانية أو **Telos** باليونانية. ذلك أنه اصطلاح صارت له خواص وفصول تحميه من أن يشاركه غيره في معانيه. إنه مفهوم شرعي يستقي خصوصيته من مميزات الشريعة ودقيق منهجها ومضامينها. ومن بين أوجه الاختلاف بين مفهوم المقاصد في الشريعة، والأهداف أو الغايات أو المآلات في الفلسفات الوضعية؛ أن مقاصد الشريعة تخص مراد الشارع الذي رضى لعباده وأحبه، بمعنى أن هذا البعد الرباني يغيب عن أي مقصد بشري آخر. وهذا يعني أن المصالح الشرعية هي مصالح إلهية تكون المصالح البشرية جزءاً منها، في حين أن المصالح الأخرى هي مصالح بشرية محضة، حكم العقل أو العرف أو التاريخ، بأنها مصالح يجب مراعاتها.

وإذا ذكر علماء القرن الرابع الهجري - مع الشاشي فمن بعده - المصالح الشرعية؛ ذكروها في سياق الاستدلال أو التشريع، وغالباً ما تذكر في باب «المصالح المرسلة» أو في باب «العلة» التي هي ركن رئيس في باب «القياس»، والذي هو مصدر رابع من مصادر التشريع الإسلامي في أصول الفقه بعد القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، والإجماع المعتبر، أي أنها تذكر في إطار التشريع الرباني، حيث البحث عن مراد الله وكلمته. ولا تذكر في إطار الاجتهاد البشري المحض الذي يشرع لذاته بموجبات عقله ومصالحه واستقلاله. وأيضاً؛ فإن المقاصد تبني على قيمتي الحق والباطل، أو الخير والشر، والمصلحة والمفسدة، وهذه القيم ليس تتغير بموجب الواقع أو الذات أو الزمان، بل هي ثابتة يحددها الله تعالى الذي يضمن ثباتها وإطلاقيتها وعدم نسبيتها. بهذا يُعرف أن المصالح الشرعية هي مصالح إلهية وليست بشرية، ويُدرك الفرق بين المصالح البشرية والإلهية جلاء هذا.

لكن هذا التعريف تشوبه اختلالات على مستوى تعبيره عن مقاصد الشريعة حقاً، ويكون السؤال المطروح هنا، هل هذه المقاصد هي مقاصد الشرع حقاً أم إنها مجرد تأويل ذاتي وفهم خاص لها ينعرج مع أي انعراج تاريخي ويتعدد بتعدد الذات المؤولة؟

لمقاربة هذا السؤال الهيرمينوطيقي، يمكن القول إنه مع تفرد مقاصد الشريعة وتميزها عن العالمين، تم اختزالها مع بعض علماء القرن الرابع الهجري في معانٍ محصورة، وتحويلها لجهة معرفية ما ولو ضيقة. ذلك أن عدم التحديد لمفهوم مقاصد الشريعة مع المتقدمين السابقين في القرن الثالث الهجري فمن قبلهم، جعلها تنزاح نحو التبلور في حكم الأحكام الفقهية، والمعاملاتية منها بالخصوص، أو ما يعرف بمعقول المعنى، كونه المختزل للمصالح الظاهرة كأوصاف منضبطة. وهذا الأمر ابتداءً ابتداءً مع بعض علماء القرن الرابع الهجري، وبالخصوص مع الشاشي والجبوني والغزالي والرازي والآمدي فمن جاء بعدهم، وامتد إلى فترة الشاطبي رحمهم الله تعالى.

إن المتأمل في تعريف مقاصد الشريعة وفي تأويله على مستوى تفصيله ومباحثه ومواضيعه يجد بوناً شاسعاً بين ذلك المجمل وهذا المفصل، ذلك أن التعريف لا يملأ ما تستغرقه المباحث المقاصدية من معانٍ وحقائق وجوانب، ومن شرط المجمل أن يكون جامعاً بإجمال لما حواه التفصيل المعرّف والمعرّف. وهذا القصور كان متسعاً قبيل عهد الإمام الشاطبي وبعده، واستمر بنحوه مع المعاصرين.

عندما نريد تحليل هذا التعريف وننتخل منها تعريف ولي الله الدهلوي؛ ندرك أنها مقاصد تشمل كل أحكام الشريعة التكليفية، وتطال كل الأعمال البشرية. في حين كان تأويل هذا التعريف قاصراً عن استغراقه على المستوى المعرفي. ووجه القصور يتجلى فيما صرح به علماء القرن الرابع الهجري، من خلال كتبهم، من أن علم مقاصد الشريعة علم يخص أسرار الأحكام الفقهية، وبخاصة المعاملات منها، والتي هي معقولة المعنى ومرجوة المصلحة الدنيوية. وهذا الأمر واضح معهم لدرجة كبيرة. لكن علماء القرن الثالث الهجري لم يصرحوا بذلك، وذلك مفهوم من عبارات السلف من تابعي التابعين، حيث عدم تفرقتهم بين العقيدة والفقه في تسمية كليهما جمعاً بلفظ الشريعة. وكان لفظ الفقه عندهم كان يطلق على التوحيد والفقه على حد سواء في هاته الفترة. وحتى مع بعض علماء الرابع الهجري ممن كتبوا في المقاصد الشرعية لم يكونوا يرون فرقاً مفهوماً بينهما، حيث كانت تدمج العقيدة بالفقه، تحت مفهوم الشريعة ومقاصدها، بدون أي تفرقة مقصدية أو منهجية. ويمكن أخذ كتاب الحكيم الترمذي (ت320هـ)؛ إثبات العلل مثلاً، والذي تكلم فيه عن مقاصد عقدية في مهل الكتاب وعمقه، بموازاة المقاصد الفقهية العملية، وكذلك جمع أبي الحسن العامري (ت381هـ) للعقيدة والفقه في مؤلف مقصدي فريد، سماه؛ الإعلام بمناقب الإسلام، تحت لواء مفهوم الشريعة ومقاصدها.

وهذا هو معنى الشريعة التي هي الدين والملة، يقول ابن تيمية: «اسم الشريعة والشرع والشرعة ينتظم كل ما شرعه الله تعالى من العقائد والأعمال».²²⁹ ومما يدل على أنها تشمل العقيدة وليس العبادات والمعاملات فحسب، قوله تعالى: ﴿وَشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴾ (الشورى: 136)

229. ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج: 19، ص: 306.

13). فإذا كانت هذه هي معانيها فقهاً وعقيدةً؛ كانت مقاصدها شاملةً للفقهاء والعقيدة، وكان معنى مفهوم «مقاصد الشريعة» مقاصد العقيدة والفقهاء والدين كله.

لكنه في هذا القرن، أي القرن الرابع الهجري، بلور مفهوم مقاصد الشريعة ولفظ الشريعة في اتجاه الفقه العملي، ويمكن إرجاع إحدى تفسيرات هذا الانعراج -كما ذكر آنفاً- إلى عدم تعريف علماء السلف للشريعة ومقاصدها، بكونها تضم العقيدة والفقهاء والأخلاق بأسرار الكل، بشكل واضح، ليتسنى الوقوف على حدود معانيها الجامعة لحدودها وحقائقها الداخلية، والحفاظة لها من الخروج، والمانعة لأغيارها الخارجية من الدخول حتى لا يعوّم التعريف.

إذا كان من الواضح هنا أن الموضوعات المقاصدية المتناولة في كتب الشاشي والجويني والغزالي...تخص الأحكام الفقهية دون سواها، بحكم فلسفة أفعال الكتاب التأليفية، التي تعالج مقاصد الفقه دون مقاصد العقيدة، وأسرار التشريع المعاملاتي دون أسرار التكليف العقدي؛ فإن هذا لم يمنع غياب عدم الفصل المفهومي في الشريعة داخل بنية لا-وعي كثير من علماء الإسلام، حتى الذين كتبوا منهم في المقاصد المحورة نحو الأحكام الفقهية العملية فحسب. وهذا الوصل في اللاوعي انعكس على مجموع كتب هؤلاء، إما عبر دمج المباحث المقاصدية العقدية في المباحث المقاصدية الفقهية، في كتاب واحد، أو عبر تفصيل هذا الدمج في كتابين مستقلين، أو في كتب مستقلة، تتحد بمجموعها على تدعيم مفهوم الشريعة، كمفهوم شامل للفقهاء والعقيدة وأسرارهما في متحد واحد. وكل يدندن في موضوعه بما تتكامل كتبه أو كتابه الواحد في علاقة تضاييف، توجب جمع البحثين معاً، لفهم ما معنى مقاصد الشريعة، وذلك للبرهنة على أن المقاصد الشرعية الصحيحة تحصر الحكم في الأبواب العامة للشريعة وفق التصنيف العقدي والفقه معاً لأبواب الشريعة، وليس التصنيف الفقهي فحسب. وسيكتفي هذا الفصل بعرض نماذج في ذلك. مع الاستعانة بالتأويلات الهيرمينوطيقة في «فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه»، بما ينعكس إيجاباً على فهم تلك القضايا الفقهية بأسرار عقدية، في مرتهن ومتحد واحد.

وهذا سيجعل البحث يوفد الهيرمينوطيقاً لمعالجة هذه الإشكالات كلها بموجبات بعض آلياتها التأويلية. وحتى لا أطيل هنا، أود أن أفقر عن كل ذلك من أجل الاختصار في ذلك، حتى نستثمر الهيرمينوطيقاً في تجلية الفرق بين التعريف والمعرّف، أو المعنى والمعني، وملابسات الفرق والافتراق، والتباين بينهما، بما يحلل علاقتهما وينتقدها مضمونياً أو منهجياً. وهذا هو الموضوع الآتي.

المطلب الثاني: حوارات الدرس الهيرمينوطيقي مع المقاصد الشرعية

إن الذي حور الدرس الهيرمينوطيقي وأحدث ثورةً في التأويلات اللغوية وثروةً في مكاسبها ومناهجها القواعدية والنفسية هو فريديريش شلايماخر، خصوصاً في كتاباته ما بين 1805م و1833م. وهو أول من عمم التأويليات الهيرمينوطيقية، كآليات كانت خاصة بالنص المقدس قبله، إلى آليات عامة بالنص البشري بإطلاق كيفما كان. كما حورها من فهم النص إلى فن الفهم.

بدايةً ما دام هذا الفصل يلتف حول مقاصد الشريعة والهيرمينوطيقا؛ فلا جرم من تصنيف تصور الدين عند شلايماخر، وعلاقته الهيرمينوطيقة بالمقاصد والأسرار، إذ العقل الهيرمينوطيقي يحكي فرضيات مختلفة تجاه الدين وجوهره، وهذه الفرضيات تعم كل الأديان ما دامت تمس جوهر الدين، من حيث هو دين. وحتى لا يقع البحث في إسقاطات أيديولوجية تقرأ فيلسوف دين ما قراءةً أيديولوجيةً سلباً، لابد من توضيح تصور الدين عند شلايماخر، لفهم كيفية استثمار الهيرمينوطيقا في الدرس المقاصدي الذي هو من علوم الدين، وكيفية فهمه للمقاصد الدينية من حيث هي، كعقل هيرمينوطيقي تأسيسي في التأويلية.

في مهل كل هذا، يُستفتح هنا بذكر مديح مغر لشلايماخر للدين يؤطر كل قنوات هذا المطلب، ويتجه نحو تجلية رؤيته حول الدين، ما دامت المناسبة هي الحديث عن «الملة»، و«الدين»، و«الشريعة»... وغير ذلك. يقول شلايماخر: «الدين رهبة وقداسة، حقل لا نهائي للعقل، ينشأ بالضرورة من داخل كل روح طاهرة، وينتمي إلى منطقة غامضة غريبة من مناطق النفس البشرية، يسود فيها بشكل مطلق، وأنه يجدر به عبر ما له من قوة موهلة في العمق أن يرمي لتحريك الأنبل والأكثر تفوقاً من القيم، وأن يكون منهجه معرفياً، هذا هو ما أزعمه وما أدعو لموضعتة وتأكيده لكم، والأمر متروك لكم الآن، والقرار قراركم، ما إذا كان هذا الجهد يستحق أن تصغوا إليه، وتتخلوا عن نظرة التحقير والازدراء التي تربطكم بالدين».²³⁰ بهذا النص نستشف عمق إيمان الرجل وقوة تعظيمه للدين، أي أن تعميمه للهيرمينوطيقا ونقلها من مجال اللاهوت الديني إلى مساحات التفكير الفلسفي لم يك ناتجاً عن نية تحطيم الدين أو هدف يتقصد تجاوزه أو إنهاكه، بل كان لبناء فن الفهم كحاجة تأويلية يقتضيها النص الإنساني نفسه، الفلسفي والأدبي والقانوني من بله الديني. فالهيرمينوطيقا تطوير

230. شلايماخر، فريديريش، دفاعاً عن التجربة الدينية، ترجمة: أسامة الشحمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 57-58، شتاء وربيع 2013م. ص: 242.

للفكر وصناعة للفهم وتجويد للدين وليس تجاوزاً له حسب شلايماخر. ونواة هذا الفن للفهم هو الدين الذي كانت قواعده الأولى هي لبناته المنهجية والمعرفية الأولى. لكن ما هو الدين عنده؟

أولاً: الدين عند شلايماخر

إن الدين ليس هو الأخلاق ولا الميتافيزيقا، ويستفهم شلايماخر منكرًا على الذين صوره أخلاقاً بسؤال القلق: «وما الذي تفعله الأخلاق بالنسبة لكم؟ إنها صياغات حاذقة تطورت وتأصلت من خلال طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، وهي أيضاً بنية من الالتزامات والواجبات، ومن بين خلاصاتها الأساسية أنها تأمر وتنهى، وتحظر الفعل أو تعامل مع السلطة المطلقة. وهذا المجال هو أيضاً لا مما يجرؤ الدين أن على يدلف إليه، لا إذ ينبغي له تسخير شبكة فهم روح العالم؛ لابتكار ونسج جملة من الواجبات والالتزامات، لا كما يجوز له أن يتحول إلى لائحة تحتوي على مدونة للسلوك القانوني وعلاقة الإنسان بوجوه السلطة. يبدو لي، حتى الآن، أن ما يطلق عليه اسم الدين، هو ليس أكثر من شظايا لعلاقات تفاعلية تخضع لهذه المجالات المختلفة».²³¹

فالدين حسب شلايماخر ليس منظومة من الأخلاق العملية، أو أسبابها العليا وعلل الوجود الأولى نظرياً، إنه روح تسري في الكون، له بنية خاصة تثوي طي كل موجود.

وغرض استجلاب البحث لهذا النص هو إصرار شلايماخر على نفي مقاصد وأسرار يمكن أن تكون للدين أو أن تطوى داخل أوامره ونواهيه، لأنه ليس أمراً ولا نهياً. ومن المعلوم عند علماء مقاصد الشريعة أن مسالكها -أي المقاصد-، حسب تحديد الشاطبي، لها أربع جهات هي:

1. مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي.
2. اعتبار علل الأمر والنهي.
3. للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية وتبعية.
4. السكوت عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي لذلك.²³² ويضيف ابن عاشور؛
5. الاستقراء، والذي «قد يعد آلية لهذه الأمور الجهات الأربعة وليس جهةً مستقلة».²³³

231. شلايماخر، فريديريتش، عن جوهر الدين، ترجمة أسامة الشحمان، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 57-58، شتاء وربيع 2014م، ص: 164.

232. الشاطبي، الموافقات، ج: 2، 386 إلى 403.

233. بن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية، لندن، ط3، 2013م، ص: 73.

فالأمر والنهي مركزيان في المقاصد، وأهم مسلكين لها على الإطلاق إن لم يكونا قطب المسالك الأخرى كلها، فنفي شلايماخر الأمر والنهي العمليين عن الدين، ونفي الميتافيزيقا عن الدين، نفيًا يكون تأويله الهيرمينوطيقي -بصراحة- هو نفي التذهن والعقلنة والتعقل التجريدي عن الدين، ونفي الأخلاق لنفي التعقل العملي عنه، ومن ثم؛ نفي المقاصد كلها عند شلايماخر والثاوية أساساً طي الأمر والنهي.

كل ذلك لا يعني إلا أن جوهر الدين يضاد المقاصد والأسرار العملية والميتافيزيقية والأخلاقية والقبلية. ذلك أنها (أي المقاصد) ألغاز تصيب بالحيرة والاضطراب أو أسرار تربك الذهن في منتمياتها إلى المعرفة البدائية حسب تصور شلايماخر، وهو ما كان أحد الدواعي عنده لنفي المقاصد عن جوهر الدين،²³⁴ وقد صرح قائلاً: «الدين هو التجربة الفورية المثقلة بالوجود والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف العلل أو المقاصد،²³⁵ أو الاستنتاج والاشتقاق، على أن هذا لا ينفي كونه يلتقي والطبيعة الشاملة الأكثر تردداً في الدين. وإنما لا نعني هنا الحقيقة المطلقة (ليس هو ميتافيزيقا)، التي يمكن للمرء أن يدعوها بالأولى أو الأصل، وإنما هو ما كلّ مباشر داخل منظومة الدين ومرتبطة بمعناه من دون عوائق». ²³⁶ فالدين ليس يتقصد أشياء من العالم، أي ليست له مقاصد خارجية يتوخاها من الإنسان أو من الوجود، ومن ثم؛ ليس هو أخلاقاً أو منظومة قيم تأمر وتنهى، وليس له مقاصد ذاتية تشرح بها بنيته اضطراباً، ذلك أنه ليس ميتافيزيقا متعالية بذاتها عن الوجود. وعليه؛ فغياب هذه المقاصد الداخلية يجعله لا يعرف شيئاً ولا يعرف أحداً ولا يعرف بأي شيء، ولا يحيل إلى أي شيء، أي أنه روح تفاعلية شبه صورية على مستوى المعنى الخارجي والإحالي والإشاري. وحتى على مستوى الذاتي، فذاته في هذا المذكور ليس إلا. وبذلك يستحيل إنزاله إلى الواقع التداولي أخلاقاً أو عملاً في صيغة أخلاق منظومية أو مقاصد عاملة أرضية. كما يستحيل تصنيفه شيئاً، غير أنه تجربة نفسية خاصة جداً، وأنطولوجيا واقعية ذاتية لا ترتقي إلى التداول العام في أي صورة ما. ولذلك فحتى بحث الدين عن الله أو تعريفه بإله ما أو تعرية معاني الربوبية للوجود تعد ميتافيزيقا يتبرأ منها الدين، «فالطبيعة الألوهية تعني تصور كل أحداث الكون من أفعال الله، وتعني ديناً يعرب عن علاقته بالنهائي في وحدة متكاملة، ولكن هذا التصور قد يشي بالبحث عن كينونة هذا الإله؛ بوصفه قبل الكون وخارج منظومته. هكذا تصورات، وإن كانت

234. لايماخ، عن جوهر الدين، ص: 161.

235. التشديد من عندي.

236. شلايماخر، عن جوهر الدين 173.

جيدة وضرورية في الميتافيزيقيا، إلا إنها في الدين أيضاً محض أساطير فارغة ليس إلا لأنها تقع خارج حدود التنافر والخطأ والتناقض»²³⁷.

إذاً؛ فإن العقائد المتعلقة بالربوبية والألوهية، والمقاصد التي وراءها، وكل القضايا الفقهية والتشريعات الفرعية وما وراءها من الأسباب العليا والغايات القاصدة ليست من صميم الدين حسب شلايماخر، إذ الأخلاق والميتافيزيقا- وإن كانت العقائد والفقهيات الإسلامية ليست ميتافيزيقا- ليست من الدين.

بعد هذا الطرح المبالغت، يفاجئنا سؤال حول إمكانية استثمار الهيرمينوطيقا كفن للنص ففن للفهم في الإسلام أو في الدرس المقاصدي، علماً أن مؤسس ذلك هو من ينفي عن الدين الأخلاق والمقاصد؟

إن شلايماخر صرح بضرورة استثمار الهيرمينوطيقا في كل النصوص الأخرى، الفلسفية النظرية، والعملية الأخلاقية، وهذا هو مطمحه أساساً في جعل التأويل فناً للفهم كله، أي أنه اعتراف منه بخدمة مشروعه الهيرمينوطيقي بألياته التامة كلها للقضايا الأخلاقية والعملية. ونفيه عن الدين الأخلاق والفكر الميتافيزيقي ليس مسوغاً كافياً لمنع استثمار الهيرمينوطيقا في النصوص المقاصدية، وبدوره لم يقصد هو ذلك. ذلك أن جوهر الخلاف هو في تصور الدين نفسه، والذي عند المسلمين هو إسلام يشمل العقائد والعبادات والمعاملات والأخلاق والحياة كلها، أي إنه دين العقل ودين الأخلاق، النظر والعمل. وخلفيات هذا النفي من لدن شلايماخر عن الدين أنه يتصور الدين بالمفهوم المسيحي وفق تجربته الدينية ذات الصبغة المسيحية والتاريخية، والتي ليست بالضرورة يجب أن تسقط على الإسلام نفسه، للاختلاف الشاسع والبون العميق والجوهري بينهما، وحتى على مستوى التجارب التاريخية في علاقة كل منهما بالعالم والحياة. وإن كان- في الحقيقة- الفلاسفة التأويليون لا يفرقون بين الأديان كلها ومنها الإسلام، وبين التاريخ ووحده، مدرجين الكل في سياق الوضع على مستوى الجوهر، وحتى على مستوى المنهج الذي يدرس الكل.²³⁸

237. شلايماخر، عن جوهر الدين، ص: 173.

238. يقول فلهم دلتاي:

“the Stoic principle of allegorical interpretation into Pergamene philology. The lasting influence of this interpretive method came first and foremost from its ability to resolve the contradictions between inherited religious texts and more abstract and purely [philosophical] world-views. Hence the need for [the allegorical approach by] the interpreters of the Vedas, Homer, the Bible, and the Koran—an art as indispensable as it was futile. This approach was nonetheless based on a profound insight into literary and religious productivity”. Wilhelm dilthey. Hermeneutics and the study of history; translated by Fredric R. Jameson and Rudolf. New jersey-Princeton university press. 1996. P. 241-240.

ويلاحظ كيف جمع دلتاي بين الإسلام وسائر الوضعيات الأخرى، كأنه كتاب تاريخي مثله مثل غيره تماماً.

من هنا يجد البحث مسوغاً في دعم أطروحة استثمار الآليات الهيرمينوطيقة في النص المقصدي من أجل تحديد دقيق لمفهوم مقاصد الشريعة بشكل متقن ومضبوط، رغم اختلاف الأسس والجوهر والمقصد بين الهيرمينوطيقا والإسلام التاريخي.

ثانياً: تخوم حوارات مقاصد الشريعة مع الهيرمينوطيقا

يمكن القول إنه «ما دامت الهيرمينوطيقا -حسب فلهم دلتاي- هي نتاج مهارات شخصية. والممارسة الأكثر مثالية لها تعتمد على نوع من العبقرية».²³⁹ ومن ثم؛ فإن «مقصدها الرئيس كآلية، هو حفظ الصلاحية الكونية للتاريخية التأويلية ضد ردود الرومانسية والتشكيكية الموضوعاتية، وإعطاء تبرير نظري لهذه الصلاحية، المنبني عليها كل يقين من المعرفة التاريخية، وعلاقتها بنظرية المعرفة، والمنطق، ومنهج العلوم الإنسانية. ونظرية التأويل أصبحت رابطاً بين الفلسفة والعلوم التاريخية، داعماً ضرورياً في مؤسسة العلوم الإنسانية».²⁴⁰

إذا كان ذلك كذلك؛ فإنه يعني أن غرض الهيرمينوطيقا يتحدد في ثلاثة مقاصد:

1. مقاصد ذات أبعاد ارتكاسية دفاعية ضد الهجمات المناقضة من التيارات الفكرية والفلسفات المناهضة لها.

2. أهداف تسويغية لآليات ذاتها، من أجل صوغ تمظهراتها فلسفياً، بما يضمن لها بناءً قوياً وربما نسقياً، تنافح به الاختزال الذي يمكن أن يصيبها، أو الضعف الذي ربما قد يطرأ على تشكيلاتها وأصولها.

3. مقاصد اتصالية مع العلوم والمعارف الأخرى في الفضاء الفكري والفلسفي، بما يضمن لها تعدد مصادر توفيد المضامين، وتعدد مضامين تقنيات المناهج، بما يكفل لها دوام الانفتاح والتناسل مع العلوم والمعارف الأخرى.

من هذه المنطلقات المقاصدية، يمكن الاستفادة منها في تأكيد هذه المواقع في تأويلات المقاصد العقدية والفقهية، وتسويغ قواعد مقاصد الشريعة، وتعزيز أسسها المعرفية، وتحصيل أدوات دفاعية ضداً على الهجمات والغارات والشبه التي تطرأ على الشريعة ذاتها وعلى العلم المقاصدي نفسه، ومن أجل ضبط عمليات اتصالها بالعلوم الأخرى، وخصوصاً إذا ما كانت هذه

239. Ipid. P. 251

240. Ipid. P. 250

العلوم من جنسها، مثل علاقة العقيدة ومقاصدها بالأحكام الفقهية ومقاصدها. وهذا كله يعزز أفانين التعاون أو الكيفيات التسويغية للاستفادة من الهيرمينوطيقا في خدمة الدرس المقصدي، كما هو إشكال هذا الفصل.

وإن هذه الاستفادات الهيرمينوطيقية ليست إلا لتدعيم العقل التديني، أو لإحراز تفاعلات العقل مع الإسلام ذاته، من تأويله وتنزيله. وأما دراسة الإسلام ذاته؛ فلها منهجها ومنطقها الخاصين به والمتجاوزين للهيرمينوطيقا تماماً.

بعد هذه المواد النظرية، في مكنة البحث الآن الانفتاح على النظريات الهيرمينوطيقية بشكل عام، ويستهل ذلك بأهم نظرية في المتون التأويلية، وهي: «فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه». وهي التي طالما ردها شلايماخر، وجعل مشروعه كله يدور حولها.²⁴¹ وينتجى بنظرية لا تقل عن الأولى أهميةً في الدرس الهيرمينوطيقي، وهي: «الحلقة الهيرمينوطيقية».

ثالثاً: فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه

يُعنى شلايماخر بإعادة تأسيس الموقف الأصلي، وهي تلكم اللحظة الأصلية التي قصد فيها الكاتب ما قصد أثناء تدوين يراعه لمكتوبه، ولحظة كتابته لما قيده. وهذا الموقف الأصلي يولد وجوداً تاريخياً تجب إعادته وإحيائه والمرور من كل تفاصيله التي مر منها، وذلك لفهمه فهماً مطابقاً للذي كان عليه، بل وفهمه أكثر من فهم الكاتب له -أي لنصه- ولنفسه. وهذه الطريقة الاستشفافية في حد ذاتها جمالية؛ إن على مستوى «أفق التلقي» أو على مستوى «الفهم التاريخي».

وهذا الفهم للكاتب أفضل من الكاتب نفسه استمر كمشروع للهيرمينوطيقا إلى القرن العشرين الميلادي، ونفذ إلى عمق كبار الهيرمينوطيقيين، يقول دلتاي: «الهدف المتعالي لمشروع الهيرمينوطيقا هو فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه، هذا هو أساس الذي هو نتيجة ضرورية لنظرية اللاوعي الخلاق».²⁴²

لكن دلتاي سرعان ما انتقده فلاسفة كثر. وتجذير هذا النقد العميق كان مع غادامير، حيث إن هذا الموقف الأصلي المرام إعادته، أي هذا العمل الفني، له مؤشرات ذاتية. وهذا يحيل (يجعلها

241. غادامير، هانس، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوربا للطباعة والنشر، طرابلس-ليبيا ط 1، 2007م. ص: 251/252.

242. Wilhelm dilthey. Hermeneutics and the study of history. translated by Fredric R. jameson and Rudolf. P. 249/259.

مستحيلًا) عملية الاستعادة من أصلها، ذلك أن «أي عمل فني إن تم إدراجه في التداول العام فإنه يفقد طبيعته الأصلية، إذ الدلالة الحقيقة لعمل فني ما هو سياقه الأصلي، وهذا يلزم الاعتراف بزمانية الفن، فالوسائل المختلفة التي تدعي أنها تعيد بناء العمل الفني والذي كان في ذهن الفنان المبدع، وتحفظه من سوء الفهم ومن المفارقة التاريخية هو صلب أطروحة شلايماخر والمقدمة المنطقية لمشروعه، فإرجاع ما هو مفقود، وإعادة الظروف التي أبدع فيها الفنان هو لب مشروعه»،²⁴³ وحسب غادامير كذلك، فإنه «مشروع لا طائل وراءه ولا قيمة له، ومحاولة إحياء معنى ميت، مثل إعادة لوحة إلى أصلها في كنسية لا قيمة لها إلا جذب سياح من هنا وهناك، حيث الأصلي الأول فقد، وما يفي هو إعادة إنتاج الأصلي، فأى سعي وراء الأصلي هو نفسه إعادة إنتاج ثانوية له».²⁴⁴

لكن هذا كله لا يعفي من محاولة تحقيق ذلك، وتحقيق شطر منه على الأقل. لأنه وإن كان قد خصص جزءاً عظيماً من مشروعه الهيرمينوطيقي في تدعيم وتفسير وتحقيق وتأويل هذه المقولة التأويلية؛ إلا «أن الأساس الهيرمينوطيقي عنده يقوم على التأويل اللغوي المتمثل في القواعد، وعلى التأويل الذاتي المتمثل في القواعد النفسية».²⁴⁵

وهذه القواعد النفسية واللغوية ستظل ثابتة الاستثمار، وإن لم تحقق إعادة الموقف الأصلي إلا أنها تقرب الكاتب للقارئ وتضييق الفجوة بينهما أكثر، سواء على المستوى الفني أو المعرفي، حيث هنالك المقاصد المرادة بالبحث هنا. وبهذا يجد هذا الفصل مسوغاً له في استثمار هذه المقولة (فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه) ما دامت غنية تاريخياً وذات أساس فلسفي.

243. غادامير. الحقيقة والمنهج. ص: 251/252.

244. غادامير. الحقيقة والمنهج. ص: 252.

245. Wilhelm dilthey. Hermeneutics and the study of history. translated by Fredric R. jameson and Rudolf.p ;249-259.

يقول دلتاي فيها:

“The separation of the interpretive process into the grammatical=historical, aesthetic, and material modes, which had become accepted in Schleiermacher’s day, was rejected by him. These distinctions only reflect the fact that grammatical, historical, aesthetic, and material knowledge must be there when interpretation begins, and be able to influence it at every moment. But the process of interpretation itself can only be resolved into the two aspects [grammatical 331 and psychological] that are involved in knowing a mental creation consisting of linguistic signs. Grammatical interpretation proceeds through the text from connection to connection up to the highest relations that dominate the whole. Psychological interpretation starts by projecting into the creative inner process, and proceeds onward to the outer and inner form of the work, and beyond that to grasp the unity of an author’s works in relation to his development and spiritual tendencies.

This is the point at which Schleiermacher begins to masterfully develop rules for the art of interpretation. His theory of inner and outer form is fundamental, and his suggestions for a general theory of literary production from which an organon for literary history can be derived are profound”.

Wilhelm dilthey. Hermeneutics and the study of history. translated by Fredric R. jameson and Rudolf.p ;249-259.

وعند استعمال هذا المبدأ يمكن القول، إن العمل على ضرورة فهم بعض علماء المسلمين الذين كتبوا في مقاصد الشريعة أفضل من فهمهم هم لأنفسهم، عبر دراسة كتبهم وتجميعها في متحد واحد لإضاءة الفهم المسكوت عنه من قبلهم والذي سكتوا عنه بوعي أو حتى بدون وعي منهم ربما، أو لم ينفوه على الأقل، وذلك عندما صرحوا بمنطوقات تتضمن عدم الربط بين مقاصد الفقه والعقيدة وتلاؤمهما في باب واحد وفي مفهوم واحد وهو مفهوم مقاصد الشريعة.

ورغم ما كتبه حول المقاصد الفقهية والعقدية وما يبدو في ذلك من قصدية الفصل منهم بين المقامين، أو حتى بالاعتراف منهم بوجود قصد في الأحكام الفقهية يتمثل في أسرار وحكم بادية فيها من المصالح والكمالات مما يكشفه عقل الإنسان، في حين تغيب هذه الكمالات عن مكشوفات العقل ومفهوماته على المستوى العقدي؛ إلا أن كتبهم عند تجميعها تشي بعكس ذلك جملةً وتفصيلاً.

رابعاً: الحلقة الهيرمينوطيقية

إن الحلقة الهيرمينوطيقية قضية مهمة أيضاً في فكر كل الهيرمينوطيقيين، ومنهم شلايماخر، والتي تعني بخلاصة عامة: «فهم الكل انطلاقاً من الجزء، وفهم الجزء انطلاقاً من الكل».²⁴⁶

وبالنسبة إلى شلايماخر؛ فإنها مبدأ يقوم على عملية إعادة بناء تركيب الفهم، انطلاقاً من مستوييه النفسي والنحوي. وأي فهم في إطار هذين المستويين حيث يراعي المؤول بهما نصاً ما؛ فإنه يظل ناقصاً. فالحلقة الهيرمينوطيقية تمنح فهماً غير كامل للنص في انعراجه بين الكل والجزء. ذلك أن الفهم في مصدره هو مجرد إحالة، والتي ستظل ناقصة، غير مكتملة، ودائمة الاختلاف.

وأحد عوامل هذا الاختلاف أنه تابع للفاهم أو القارئ الذي هو ذات خلاقة للمعنى، إذ النص بدون ميت. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، لأجل اعتماد عاملَي الداخلي والخارجي في عملية الفهم، ذلك أن الخارجي عامل مهم في تأثيره على الفهم.²⁴⁷ واللغوي كذلك، نفسي في جزء منه، وجزء آخر

²⁴⁶. يقول دلتاي معرفاً لها:

Second Aporia. From the particular the whole, from the whole again the particular. Moreover, the whole of a work demands moving on to the individuality (of the author), and to the literature to which it stands in relation. Finally, it is the comparative procedure that first allows me to understand each single work, indeed each particular sentence, more thoroughly than I did before. Thus understanding derives from the whole, whereas the whole derives from the particular. Ipid: 253.

²⁴⁷. يقول دلتاي:

Each particular psychic state is understood by us only from the external stimuli that aroused it. I understand hate from the harmful intervention in a life. Without this reference, passions would not be imaginable by me. Thus, the milieu is indispensable for understanding. Ipid: 253.

منه متحصل من الخارج. لكن النفسي داخلي، كأنه هو الجزئي الداخلي في عمق الكلي الذي هو العالم. وهذا هو أحد شطور مشروع دلتاي، حيث إن العالم كلي موضوعي، ووحداته التاريخية وحقائق ذلك، هي جزئيات يجب أن تفهم في خضم الكلي الذي هو العالم، والذي يجب أن يفهم بجزئياته التي هي الحقائق التاريخية، من أجل الوصول إلى ذلك الكلي الموضوعي المتعالي. يقول غادامير: «فمع كانط وفخته صار البحث المتعالي سيد الموقف في الفلسفة المثالية، وأراد دلتاي بناء هذا العقل الكلي الموضوعي في التاريخية الكلية التي تشترك كل الوحدات التاريخية ومعاناة الأفراد وتجاربهم لبنائها، وسعي هيغل نحوه طغى على فلسفته الكلية كلها، وهو مشوار لم تهن عنه الفينومينولوجيا إذ يقول هوسرل «إن الظاهرية القصدية وضعت العقل كعقل في حقل التجربة المنهجية والعلم، وبذلك حولت مهمة المعرفة تحويلاً كلياً. فكلية العقل المطلق تشمل جميع الكائنات في تاريخية مطلقة تجد فيها الطبيعة بوصفها بناءً عقلياً مكاناً لها»²⁴⁸ أي أن ذلك الأقوى الكلي والموضوعي والمطلق ظل مبعوثاً عنه دوماً في العقل، وفي التاريخ، وفي الأشياء ذاتها، وسعى العقل المثالي حينئذ لبنائه وتخليده.

لكن تفسير حياة المرء الباطنية في «الاستمرارية»، جعل دلتاي يشكل مفهوم البنية الذي لا يعتمد على المقولات الطبيعية المفسرة للاستمرارية الطبيعية بالعمليات السببية. هذه البنية هي كتلة من العلاقات المترابطة داخل وباطن التجربة الذاتية، وليست تتجلى في تعاقب زمني سببي خارجي. كانت نقطة بداية تحليلات دلتاي هي أن المثالية التي تضيفها الطبيعة ليست متعالية، فليس هناك طبيعة مثالية، إنما هناك أفراد تاريخيون يدركون الحياة عبر تجربتهم التاريخية واستمرارها، وعبر إعادة الآخر لذات هذه التجربة فيهم بحيث يفهم ذات الآخر كما يفهم الآخر ذاته أو أحسن. هنا يكون الفرد جزءاً من تجربة الحياة واستمراريتها الكلية التي يشكل هو فيها ومنها جزءاً يستحيل إعادته بذاته كما هو. وبهذا يتحصل الانسجام بين الأفراد التاريخيين الذي يشكلون جزئيات مترابطة لتأسيس الكلي أو الحياة التاريخية، هذا هو الأساس الذي بناه دلتاي للعلوم الإنسانية، وهو انعكاس حلقة «كون الكلي في ضوء الجزئي والعكس»، على الحياة كلها.²⁴⁹

لكن هذا الاستثمار الدلّائي لها في الحياة، والمنطلق أساساً من مصدرها الأول وهو النص، يشهد أزماً، من حيث إن الحلقة الهيرمينوطيقية تحتوي استحالةً، إذ اعتماد الكل على الجزء في الآن الذي يعتمد فيه الجزء على الكل، يضيف صبغة من الاستحالة على عملية الفهم برمتها، نظراً لتوقف

248. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص: 341.

249. غادامير، الحقيقة والمنهج، ص: 317. الضغط من عندي.

الشيء على نفسه في الآن نفسه، وهو ما حذى بـ«غادامير» لأن يقول بضرورة وجود أحكام مسبقة، تسبق عملية الفهم وتمهد للحلقة الهيرمينوطيقية، عبر انصهار آفاق النص وآفاق القارئ المكتمل والمتجدد فهمه فيها دوماً (وهذا هو محور كتاب **الحقيقة والمنهج** لهانس غادامير). لكن شلايماخر يقصد بها تولداً صورياً للمعنى، وذلك من خلال **الجدل بين الكل والجزء**.

إن هذا يعني أن العمليات الذهنية ليس خطأً مستقيماً، حسب شلايماخر، إذ لو كانت كذلك؛ لاستحال القول بالحلقة الهيرمينوطيقية، بل وضعيته المتخيلة أنه دائري يقفز من الحدس بالكلي إلى مفرداته المفهومة بأكملها كذلك. وأما دلتاي؛ فحاول تسوية العلوم الإنسانية بالطبيعية، ووجد ملاذه في التأويلية الرومانسية التي لا تفترض تجربةً تاريخيةً لفهم النص، لأن قادر بذاته بما يكفي ل طرح مشكلة، وفهمه كما فهمه المؤلف نفسه، بدون أحكام مسبقة أو تاريخ أو تجارب تاريخية. فتنتصر الفيلولوجيا هنا والتي تعني «فهم الماضي كما لو كان حاضراً، أو معرفة ماضي المعرفة، كما عرفها بوكه.²⁵⁰ فوجد دلتاي ضالته في ذلك، حيث إن العلوم الطبيعية لا تستحضر تجربةً تاريخيةً.

إذاً؛ إن أحد أهم شطور مشروع دلتاي هو توحيه تطبيق الحلقة الهيرمينوطيقية في الحياة، وهذا يضيف عليها أهميةً كبرى في الدرس الهيرمينوطيقي، مما يجعل استثمارها في تأويل العقل التديني في تفاعله مع مفهوم **مقاصد الشريعة** ذا وجهة وقيمة، بله أنها من صميم الدين. ذلك أن دلتاي جعل الدين من لب مشروعه، ومن ثم؛ فتطبيق نظريته الحلقية وتطويراته لها ولصيغتها ومقدراتها عما أخذه عن شلايماخر، يكون امتداداً لها بالأحرى. وإذا كان ديكرت دحض كل الأحكام المسبقة بمسحه الطاولة رأساً، منطلقاً من البداهة؛ فقد بنى دلتاي نظريته على التأمل الذي لا يحطم الأحكام المسبقة وحسب، بل يعين فيها تحطيم الحياة والتقاليد والقانون والدين. وهذا التأمل منه يستنتق معطيات من الحياة، والمفضي للشك والذي به تصير الحياة غير قادرة على تأكيد ذاتها، ومن ثم إعادة التنظيم من جديد.²⁵¹ إن هذا التأمل موجه ضد الحياة، وبما أن الدين والجمال والتقاليد هي كيانات تكون الحياة بها ولا بد، فتأملها ضدها هو ضد الحياة كذلك. وهذه هي منزلة الدين عند دلتاي.

بما أن «الحلقة الهيرمينوطيقية» لها ما يوازئها في الدرس الأصولي، فقد وجب علينا تحليل مسألة «تفاعل الكلي والجزئي» بما يخدم أطروحة هذا الفصل.

250. Boeckh is saying that philology is "the knowledge of what has been produced by the human spirit. August Boeckh, On Interpretation and Criticism, trans. by John P. Pritchard. Norman: University of Oklahoma Press, 1968. p. 8.

251. غادامير. الحقيقة والمنهج. ص : 317.

المبحث الثاني: تطبيق تأويلي لنظريتي «الحلقة» و«فهم المؤلف أفضل من فهمه نفسه» الهيرمينوطيقتين على مقاصد الشريعة

المطلب الأول: الكلي والجزئي المقاصديان والحلقة الهيرمينوطيقية

تعد الحلقة الهيرمينوطيقية مبحثاً رئيساً في الهيرمينوطيقا كما تقدم تأكيد ذلك، كما تعد آلية نشيطة في تفسير عمليات تدفق فهوم النصوص. وهذه الحلقة لها ترجمة دقيقة في التأويل الإسلامي ومناسبة لطبيعة منهجه ومضمونه، وهي مسألة «تفاعل الكلي والجزئي».

تعتبر مصادر التشريع الإسلامي عند الكثير هي الكتاب والسنة والإجماع والقياس. وهذه المصادر تحوي أدلة شرعية. ويقسم علماء أصول الفقه هذه الأدلة الشرعية قسمين؛

- أدلة إجمالية،

- وأدلة تفصيلية.

تعرف الأدلة الإجمالية بأنها القواعد الكلية والقوانين العامة التي تضبط عمليات الاستنباط من النص، واستخراج الفروع التفصيلية والإجمالية منه. وغالب قواعد أصول الفقه هي أدلة كلية، وهذه الكلية تتميز بحيثيتين؛ كلية شرعية، وكلية وجودية. أما من حيث كونها شرعية؛ فإنها قوانين استخلصت من جزئيات الشريعة، وصارت كثيفة التجريد الشرعي لدرجة صلاحيتها بأن توصم بالكليات. وأما كونها وجودية؛ فلموافقتها منطق العقل وصورات الوجود وحركاته، بحيث يصلح الدخول إليها بالعقل الصحيح لولوج النقل.

إذا كان هذا هو وصف أدلتها الإجمالية؛ فإن أدلتها التفصيلية تكمن في النصوص الجزئية التي يتم منها استخلاص الأدلة الكلية والقوانين العامة الضابطة لعمليات استثمار النصوص واستنطاقها. بهذا بين الشاطبي «شدة ارتباط هذه المسائل الأصولية بالأدلة الشرعية التفصيلية والقواعد الشرعية، بحيث لا يمكن استغناء المستنبط للأحكام عن النظر للأمرين معاً؛ فلا يستغنى بالنظر في الجزئيات أي الأدلة التفصيلية عن النظر- في الوقت نفسه- للقاعدة الأصولية التي تعتبر كلية لها ليعرف بها هذا الجزئي من أي مرتبة هو، وما مقصد الشارع في مثله؟ كما أنه لا يستغنى بالكلية فيجربها في الجزئيات دون أن ينظر في الدليل الخاص بهذه الجزئية الوارد من الكتاب والسنة وما معهما»²⁵²

252. دراز، عبد الله، تعليق على كتاب الموافقات لأبي إسحاق الشاطبي. ص: 2 / 2.

تعتبر «مسألة الجزئي والكلي» مسألةً مركزيّةً اعتمد عليها الشاطبي في موافقاته، ولا يحصر الشاطبي الكلي في القواعد الأصولية التقليدية التي درج علماء الأصول على ترديدها، بل سحبها لتطال القواعد المقاصدية والنظريات العامة ذات البعد المضموني مثل «المراتب الثلاث من الضروريات والحاجيات والتحسينات»،²⁵³ لأنها غير مختصة بمحل دون محل، ولا بقاعدة دون قاعدة، ولأنها مبنوثة في أبواب الشريعة وأدلتها.²⁵⁴ ذلك أن هذه «كليات تقضي على كل جزئي تحتها وسواء أكان جزئياً إضافياً أم حقيقياً؛ إذ ليس فوق هذه الكليات كلي تنتهي إليه».²⁵⁵

إن هذه الكليات **قطعية** غير ظنية،²⁵⁶ لأنه يستحيل كونها ظنيةً، يراد منها إنتاج معانٍ قطعية. وطابع القواعد الكلية قطعية أصولياً في المعتاد، لخاصيتها التجريدية والفوقية على ما تحتها. لذلك كانت لها خصائص جزلة، وهي:

1. الكلية،

2. الوجودية،

3. التمامية، حيث لا يمكن تجاوزها إلى غيرها، لأنها تامة بتمام الشريعة، ومشكلة للب الوحي وبحبوحة حقائقه. فإذا كانت الشريعة كاملةً، كما قال تعالى: {اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً} (المائدة: 3)؛ فإن كلياتها كذلك، لأنها «أصول الشريعة وقد تمت»²⁵⁷ وبالخير عمت.

4. **الدليّة الذاتية**، وهي كونها دليلاً بنفسها، بموجب ما تحمله من معانٍ وحقائق شرعية كثيفة، تسند إليها من الوحي بالقطع واليقين، بما لا يدع مجالاً للشك أنها شرعية تعبر عن ضئى الوحي.

5. **النسقية**، حيث إنها متراسة، تعمل في شكل منظومي. فإذا كان من الضروري تجميع الكليات مع الجزئيات والعكس في أي عملية تأويلية شرعية من أجل تحصيل فهم سديد وشرعي؛ فإن تجميع الكليات مع بعضها أكثر ضرورةً من التجميع السابق، لأن طبيعة هذه الكليات أنها لا

253. الشاطبي، الموافقات. ص: 2/2.

254. الشاطبي، الموافقات. ص: 7/2.

255. الشاطبي، الموافقات. ص: 7/2.

256. القطعية جزء من الماهية المركبة للجنس للكليات.

257. الشاطبي، الموافقات. ص: 7/2.

تثمر إلا في تجميعها نسقياً، واستصحاب كل كلي مع آخر في شكل منظومي، يعبر عن مقتضى ذات هذه الكليات، وقواعد كينونتها، وهو ما أشار إليه الشاطبي بقوله إنه «لا يصح أن يفقد بعضها حتى لا يفتقر إلى إثباتها بقياس أو غيره».

6. **العمومية**، حيث إنها شاملة إجمالاً لكل الجزئيات ومحيطه بها إحاطة عامة، وتظل مفتقرة إلى هذه الجزئيات لتذكرها بنفسها، من أجل أن تراعي هذه الكليات الجزئيات في التأويل للشرع والتنزيل له، ومن أجل مراعاة أحوال كل جزئية، بما يناسب تغيرات العالم، واستثناءات كل قضية على حدة. وهو ما عرف عند العلماء بموجبات تغير الفتوى، والتي عينها ابن القيم في تغير الزمان والمكان والأحوال والنيات والعوائد،²⁵⁸ أي مراعات الاستثناءات الخاصة بكل جزئية، دون تعميم القواعد الكليات الصارمة في تعميم أحكامها، كأن هذه الكليات هي ذات دلالات وضعية منطقية، ومراعاة جزئياتها هي مراعاة التداوليات الخاصة المتغيرة بحسب تدفقات الواقع الخاصة. ولهذا شرعت الرخص التي فيها حفظ للعزائم الشرعية عند اعتقاد هذه المراعاة. وفيما لو تم النظر في الكليات دون مراعاة الجزئيات؛ كانت الرخص هادمة لعزائم الأوامر والنواهي. وكان اعتبار الضروريات وحدها هادماً للحاجيات، أو للضروريات نفسها، «فأما إذا اعتبرنا في كل رتبة جزئياتها، كان ذلك محافظ على تلك الرتبة، وعلى غيرها من الكليات»²⁵⁹ لكن هذا لا يعني اعتبار «كل جزئي وفي كل حال، بل المراد بذلك أنه يعتبر الجزئي إذا لم تتحقق استقامة الحكم بالكلي فيه، كالعرايا وسائر المستثنيات، ويعتبر الكلي في تخصيصه للعام الجزئي، أو تقييده لمطلقه وما أشبه ذلك»²⁶⁰

7. كونها عامة لمصالح الخلق ومحيطه بها. فكما أحاطت بالجزئيات؛ فقد أحاطت بأسرارها ومقاصدها المصلحية، «فهي الكافية في مصالح الخلق عموماً وخصوصاً، لأن الله تعالى قال: {اليوم أكملت لكم دينكم} (المائدة: 3). وقال: {ما فرطنا في الكتاب من شيء} (الأنعام: 38)؛ وقوله صلى الله عليه وسلم: «لا يهلك على الله إلا هالك»²⁶¹

258. الجوزية، شمن الدين ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة-

المنصورة، ط1، 2009م. ص: 16/2.

259. الشاطبي، الموافقات، 12/2.

260. الشاطبي، الموافقات، ص: 15/2.

261. مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. صحيح مسلم. تح: محمد فؤاد عبد الباقي. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة.

1955م. ص: الشاطبي، الموافقات، ص: 118/1.

ويعني هذا الشرط الأخير والذي قبله، أن الشريعة محيطة بذاتها، وشاملة لكل جزئياتها المكونة لأعماق الشريعة التفصيلية والمؤسسة لبنائها اللفظية وعناصرها، أي أن الشريعة محيطة بتأويلها وقصودها، كما أنها محيطة بكل الحوادث الواقعية الخارجة عن مقتضيات ذاتها، مما يعني أن شموليتها للخارج هو انعكاس لشموليتها لذاتها. فإحاطتها الذاتية بوحدتها الكلية والجزئية انعكس في ضرورة إحاطتها بالخارج وحوادثه ونوازلها، وهذا يعزز انسجام بعدّي مقاصد الشريعة، التأويل والتنزيل، وتكاملهما تضافاً في أفق المعنى والواقع، الحق والحقيقة.

وبالنسبة إلى الجزئيات، يقسمها الشاطبي قسمين؛ حقيقية، إضافية.

أ- **الجزئيات الحقيقية:** وهي نصوص الشرع التفصيلية من القرآن والسنة كالأيات والأحاديث.

ب- **الجزئيات الإضافية:** وهي القواعد والضوابط الكلية التي هي دون الكليات في أوصافها المتقدمة. وهذا يعني أن الجزئيات الإضافية ليس هي القاصرة عن شمول أكبر كم من الجزئيات، بل هي التي دون الكليات العامة في كل أوصافها المذكورة آنفاً. أي أن معيار الكلية في الكلي ليس في التحديد الكمي وحده، بل في التحديدات السبعة المذكورة. وبهذا تخرج ميتافيزيقا التعريف للكلي عن المعتاد الذي أَلِفَ تحديد الكلي في الشامل الأكبر للجزئيات كمّاً. وهذا تجديد هيرمينوطيقي مثير في معنى الكلي الشرعي والجزئي الإسلامي، يقوي التناسبات بين نظرية «تفاعل الكلي والجزئي» الإسلامية ونظرية «الحلقة الهيرمينوطيقية» التي لا تُعدّ الكليّ هو الأعم كمّاً فحسب، بقدر ما تعدّه المتميز كيفاً على مستوى الخصائص.

إن هذه الجزئيات هي «أصول الشريعة»²⁶² وإذا كانت كذلك؛ فإن العمل بها في مراعاة الكليات والعكس، هو منهج مساع بالعقل والنقل واللغة.

أ- أما النقل؛ فمن حيث إن الشرع لا يفهم إلا بكلّيه وجزئيه، «فمن الواجب (وهذا حكم شرعي صريح يعني به ما طلب الشارع فعله طلباً جازماً بحيث يثاب فاعله ويعاقب تاركه) اعتبار تلك الجزئيات بهذه الكليات، عند إجراء الأدلة الخاصة من الكتاب والسنة والإجماع والقياس»²⁶³.

262. الشاطبي، الموافقات، ص: 2 / 8.

263. الشاطبي، الموافقات، ص: 2 / 8.

ب- أما العقل؛ فإن الكلي هو تجريد عقلي «وغير معلوم لنا قبل العلم بالجزئيات ولأنه ليس بموجود في الخارج ، وإنما هو مضمن في الجزئيات...فالإعراض عن الجزئي من حيث هو جزئي إعراض عن الكلي نفسه في الحقيقة، وذلك تناقض»²⁶⁴ وإذا ما كان ترك العمل بهذا التجميع تناقضاً في العقل؛ ف«محال (عقلاً) أن تكون الجزئيات مستغنية عن كلياتها»²⁶⁵.

ج- أما اللغة؛ فإن اللسان العربي يسير وفق منطق تجميع نفسه-كليه وجزئيه-، لضبط فهم النص أو اللغة أو الكلام فهماً يسير وفق منطق اللغة وقواعدها، فيفهم الخاص بالعام، والعام بالخاص، ويقيد المطلق، ويبين المجمل، ويفصل المبهم، ويحكم المتشابه، «فمن أخذ بنص مثلاً في جزئي معرضاً عن كليّه فقد أخطأ»²⁶⁶ أي كان مجتراحاً خطأً بيانياً ولسانياً على مستوى لغته. وهذا يعني أن الطبيعة الهيرمينوطيقية للغة العربية تجيز بناء حلقة تفاعلية بين الكلي والجزئي، وتنتج المعنى الدلالي، وتفتح بموجها الباب أمام الفهومات المتعددة والتأويلات الكثيرة في إطار ضوابط شرعية حددها علم أصول الفقه.

إذا تقرر هذا المنهج بهذه المسوغات؛ أمكن القول إن بين الكلي والجزئي في التأويل الهيرمينوطيقي الإسلامي؛ تلازماً وجودياً، بحيث لا يوجد الكلي إلا بالجزئي، ولا يوجد الجزئي وجوداً معتبراً في الشرع إلا بالكلي. كما أن بينهما تلازماً معرفياً، حيث لا ينتجان منفردين معنى ولا يطرحان حقيقة، ولا يتضمنان تشريعاً، فقيمتهم في مجموعهما، ولا يؤديان وظيفتهما الهيرمينوطيقية إلا معاً، وعليه؛ فلا ينتجان مقاصد، ولا يحافظان على مقصد الشارع، إلا باتحادهما اتحاداً منهجياً. بهذا يمكن القول؛ إن هذا المنهج الهيرمينوطيقي مقاصدي بامتياز، إذ إنه في مراعاة الكلي بالجزئي والعكس؛ يتم الحفاظ على مقاصد الشارع، ويقصد منه ذلك.²⁶⁷

هذه الكلية (أي كلية استصحاب الكلي للجزئي والعكس) يمكن بأدنى تبصر؛ ملاحظة الاتفاق بينها وبين الحلقة الهيرمينوطيقية. فإذا كانت الحلقة الهيرمينوطيقية دائرة الماهية، حيث تحاول فهم كل جزئي وفق الدلالة الشاملة للكلي، وتراعي في الكلي جزئياته؛ فهل معنى ذلك أن تحقيق الفهم مستحيل، لتوقف فهم الكلي على الجزئي، وفهم الجزئي على الكلي؟

264. الشاطبي، الموافقات. ص: 9/2.

265. الشاطبي، الموافقات. ص: 8 / 2.

266. الشاطبي، الموافقات. ص: 9/2.

267. الشاطبي، الموافقات. ص: 9 / 2. إذا كانت نصوص الشاطبي تشكل وثيقة تاريخية ممتازة في فتح منهجي يجيز إعمال طرق أخرى في الفهم والتأويل والاستنباط، وغير معتادة في أدبيات أصول الفقه؛ فإنه يمكن توصيف هذا الفتح بالقاعدة المقاصدية المهمة في مجال الاستنباط. طبعاً لا يمكن اعتبارها تأسيساً لمنهج آخر يوازي منهج أصول الفقه، لكن يمكن اعتبارها كلية متطورة في هندسة أصول الفقه وبناءاته.

إن هذا يستدعي بلا شك، شيئاً من أجل تحقيق الفهم، هذا الشيء هو **الأحكام المسبقة** -حسب **غدامير**- التي نكتسبها في العالم، والتي نطورها ونعالجها ونثورها عند تأويلنا للنص، وعند مزجنا لآفاقه بآفاق القارئ. لكن الشاطبي يقصد بالكلي؛ متابعاً في ذلك الأصوليين؛ ذلكم الوعي الأرقى بمقاصد النص ودلالاته ومراماته ومعانيه وحقائقه، أي تلكم **الملكة** المنالة من طول النظر في النص والتمترس به دوماً. وهذه الملكة تطورت وتثورت عبر إدامة النظر في الفروع والاحتكاك بالجزئيات، والتي بموجبها يتم فهم الجزئيات مرةً أخرى، والتي سبق وأن بُني بها هذا الكلي في الذهن. كما يتم فهم الجزئيات المستحدثة في النص أو في الواقع، أي أن عملية استصحاب الكلي للجزئي والعكس أو تأويلهما ببعضهما هي عملية تقوم أساساً بسياقها الأصلي، حيث تمت بلورة الكلي بالجزئي والعكس، لدرجة تحقيق **ملكة** اجتهدية تتيح للمجتهد أن يؤول الكليات بالجزئيات والعكس. فالتأويل هو درجة ثانية بعد البناء لملكة الاجتهاد. ولذلك **اشترط الأصوليون شروطاً ضروريةً في المجتهد حتى يحق له الاجتهاد**، وقد تحدثنا عنها بتفصيل.

وبذلك تنقشع له المعاني بهذا التأويل المنهجي بموجب الملكة التي بناها، وما يساوقها من مضامين معرفية بهذه الجزئيات والكليات. فالمجتهد لا ينطلق من فراغ في تأويله. في حين، تفترض الحلقة الهيرمينوطيقية فراغاً فهمياً للجزئي والكلي. وهذه إحدى الفروقات الرئيسة بين الحلقة الهيرمينوطيقية ومسألة الكلي والجزئي الأصولية. واعتماد تحقيق الفهم على كلا طرفيهما يبعث نوعاً من الاستحالة في الفهم، مما أدى **بغدامير** إلى القول بأحكام مسبقة، تسبق عملية التأويل، وتكون كآرضية لتحقيق الفهم.

إن الفهم الأولي للشيعة والذي لا يراعي الكلي في الجزئي ولا الجزئي في الكلي، هو فهم بدئي، يكون من أول ناظر- ولو هاو- في الشريعة بدون اشتراط أن يكون مجتهداً. وهذا الفاهم ليس في مكنته فهم الجزئي في إطار الكلي والعكس، بل يفهم الجزئي وهو جزئي دون أي ارتباط له مع غيره، وكلما سما في تمرسه بالشرع؛ سما تأويله واعتباره للمجموع النصي العام. بهذا الجواب يخرج الشاطبي وغيره من الإسلاميين من حبكة الاستحالة التي تواجه الفاهم للجزئي في ظرف الكلي والعكس. وكتابه **الموافقات** الذي دعا فيه إلى اعتبار الكلي والجزئي معاً، هو مؤلف للمنتهين في الشريعة والعارفين بمناطاتها كما صرح الشاطبي بذلك، في حين يغيب ضرورة اعتبار الكلي والجزئي معاً في الكتب المتوسطة، بله البدئية في أصول الفقه، مثل كتاب **الورقات لإمام الحرمين** وغيره، بل تغيب حتى الدعوة إلى ذلك. وتأويل هذا كما نذكر هو أن هذا الاعتبار للكلي والجزئي معاً هو

للمنتهين من الدارسين ذوي الملكة الاجتهادية في ذلك. في حين يرى الكثير من التأويليين أن حل هذا المشكل في دائرة الهيرمينوطيقا يكمن في الارتقاء وسط الكلّي والجزئي، دون بدء من أحدهما، وذلك من أجل تجاوز هذه الاستحالة، التي تظهر في كلتا الحالتين، سواء ابتدأنا التأويل بالكلّي أو بالجزئي، وهذا الحل ميتافيزيقي أكثر منه واقعي، إذ الارتقاء يصعب تحقيقه واقعاً كما يسهل تخيله ذهنياً.

المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا وحوارات مقاصد العقيدة

إن العقيدة الإسلامية هي كلي يكون ما تحتها جزئياً بالنسبة إليها، مهما بلغت كليته التجريدية على مستوى شموليته الكمية للجزئيات، إذ إن العقيدة هي أَمهر وأَعرق في خصائص الكلّي الشرعي السبعة المحددة آنفاً، وكل شعيرة فقهية أو أخلاقية أو مقاصدية تظل عالّة عليها ومتوقفةً عليها تماماً، وذلك من حيث:

1. إن قيمتها تمكن في وجوب اعتقاد أنها تشريع من الله، ونزع هذا الاعتقاد من القلب يجعلها وضعية إنسية أو تاريخية بلا قيمة مقدسة، فقيمة الصلاة أو الكرم أو الصدقة... في الإسلام تبرز في ضرورة اعتقاد أنها من الله تشريعاً، فهي مفعولة، لأنها من اللهى موجوبة بحكم شرعي، وهكذا.

2. أنها مؤثثة بالعقيدة على مستوى مقاصدها، فالغرض الأسمى لكل مقصد جزئي في كل شعيرة جزئية، فقهية أو أخلاقية، هو تحقيق العبودية لله تعالى، والعلم بالله وبصفاته وأسمائه، ومعرفة وحيه وتشريعاته، وأما المصالح المحققة من وراء تشريع شعيرة ما؛ فهي مصالح تبعية مقارنة بمقاصدها الاستخلافية والتوحيدية.

3. أنها مؤسسة بالعقيدة على مستوى أصولها، فقيم العدل والعلم والإحسان والتي هي قيم توحيدية، تعد أساسات معنوية لكافة شعائر العبادات والمعاملات والأخلاق.

بهذا، فإن تفسير مقاصد الشريعة بأنها المقاصد الفقهية أو الأخلاقية حصراً، هو تفسير يراعي الجزئيات دون كلياتها، ويهمش الكليات عن تفسير جزئياتها تهميشاً، يصير الفقه هو المركز الذي لا طرف له، وهو الجزئي والكلّي (=الملي) في الآن نفسه، أي هو الوحدة المعرفية التي لا تتكامل مع الوحدات الأخرى، دون اعتبارها وحدة جزئية في خضم الكلّي، فتكون بذلك الوحدة الكلية والجزئية أي الملية نفسها.

إن مقصد الحلقة الهيرمينوطيقية يمكن تحديده في منحين كبيرين:

المنحى الأول: تفسير عمليات الإدراك الذهنية، وفهم كيفية التصور، وإدراك عوالم النص والعوالم الدينية التي يستبطنها، وكيفية تذهن النظر للعالم الخارجي، ومن ثم كيفية إنتاج المعنى.

المنحى الثاني: تأويل هذا المعنى المنتج، وتحصيل فهم جيد للنص في كليته وجزئيته، وبناء فهم هيرمينوطيقي منهجي يراعي الجزئي أي وضعه المنطقي، كما يراعي سياقه، أي وضعه البياني.

هذا المنحى المقصدي الثاني والذي يهمننا هنا، يلح على أن بناء الفهم المجانب لسوء الفهم، يكون في اعتبار الوضع والاستعمال للجزئي، وضعه المعجمي والقواعدي، واستعمالاته السياقية أي عمله في إطار الكلي كحلقة جزئية لا تكتمل وظيفتها، ولا تفهم مقاصدها، إلا في سلسلتها الكاملة التي لها وظيفة كلية بمجموع الجزئيات تؤديها بها، كما يؤدي كل جزئي وظيفتها بوجود هذا الكلي. فإذا كان كل تفسير مقصدي للجزئيات الفقهية والأخلاقية مستثنياً العقيدة، سواء أكان هذا الاستثناء نظرياً أو عملياً، أو عدم اعتبارها في التأويل مطلقاً أو تهميشها نسبياً فحسب؛ فإن هذا يؤذن بخلل منهجي هيرمينوطيقي في كامل العملية التأويلية المقاصدية. وهو ما يحدث بالفعل، عندما يتم تحديد مفهوم مقاصد الشريعة في الفقه فحسب، والذي ينسحب منطقياً على العملي، مما يجعل عمليات التفسير التطبيقي لمقاصد الجزئيات مستثنية الأساس والبعد العقديين، لأن الشريعة تفترض بهذا الاعتبار مسبقاً أنها هي الفقه، الملة كلها، أي الكلي والجزئي المكتمل بنفسه، والمستغني بذاته في تأويل ذاته عن الآخر. فهنا يتأكد الانعراج النظري والعملي، المنهجي والمضموني (=الموضوعي)، في مفهوم مقاصد الشريعة، الذي ربما قد يكون انحرافاً، مادام يصل إلى درجة الخلل المنهجي الممتد إلى الخطأ في المضمون ضرورةً. والحق أن أي تشريع هو عقدي أساساً ومقصداً، ومقاصد الشريعة هي مقاصد الشعائر والعقائد على السواء.

إن الفهم الهيرمينوطيقي لكاتب ما، يجب أن يتجاوز فهم الكاتب لنفسه، إلى فهم أعمق له. وهذا الفهم الأعمق له يقتضي تفعيل مبدأ «تفاعل الكلي والجزئي»، وذلك بأن يتم تجميع كل كتبه لفهمها في سياقها، ومن ثم؛ فهم النسق الكلي للمؤلف، لتحصيل فهم أوعى لفكره، يمتد إلى تجاوز فهم الكاتب أكثر من نفسه. من هذين المنطلقين، وجب تجميع أهم الكتب لكل عالم، تجميعاً يرشدنا إلى تأويله الصحيح بشكل عام، وتأويله الرشد لمفهوم مقاصد الشريعة في موضوع المقاصد، والذي قد لا يكون قد قصده بالماصدق ولا قصد استعماله وضعاً ولا أياً من هاتين الآيتين الهيرمينوطيقتين، إلا أن استصحاب مبدأ الكلي والجزئي يفيدنا بالماوراء اللاوعي الذي أنعش تذهنه وحدد وعيه المباشر.

المبحث الثالث: حوارات مقاصد العقائد والهيرمينوطيقا؛ كتاب 'الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة' لابن رشد نموذجاً

المطلب الأول: مقاصد العقائد عند ابن رشد

أولاً:

إن الكتب الأصلية لأبي الوليد ابن رشد هي: «تهافت التهافت»، و«فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، و«الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، و«الكليات في الطب». هذه الكتب الأربعة لم تختصر كتباً ما لأرسطو أو لغيره، بل كانت أصلاً أصيلاً في كتابات ابن رشد، وما يهمنا الآن في مقاصد العقائد، هو كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة».

هذا الكتاب الذي كان قد ألفه في مقاصد العقيدة، كما صرح هو بنفسه بذلك حين قال في مهل الكتاب: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة، فإن الناس قد اضطربوا في هذا المعنى كل الاضطراب، في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة وأصناف مختلفة [...] وإذا تأملت جميعها وتوأمّل مقصد الشرع ظهر أن جلها أقاويل محدثة وتأويلات مبتدعة».²⁶⁸ هذه الأقاويل المحدثة التي تحدث عنها هنا تمثلت حسب ابن رشد في الأشعرية أساساً وطوائف أخرى كما سيُعينها بنفسه.

ثانياً: القصد العقدي عند ابن رشد هو في تخليص العقيدة من المحدثات، وبنائها سالمَةً من

ذلك

ضخ الفخر الرازي مفاهيم ابن سينا وتقسيماته للوجود والممكن في العقائد الأشعرية، وحاول بعث القوة الفلسفية السنيوية فيها، وتأسيسها على الاستدلال المنطقي الأرسطي، إكمالاً لما بدأه أبو المعالي الجويني. في حين كان معاصره ابن رشد يشتت الأشعرية في استدلالاتها ومضامينها، مؤكداً أن مضامينها ليست صالحةً، لسببين:

الأول: لأنها مخالفة لظواهر العقائد، واستدلالاتها غير صالحة، لأنها ضيقة عن البرهان لا تصله ولا تكاد، بل تظل مجرد جدل مهترئ يرفل في السفسطة.

268. ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، ب: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2003م، ص: 99-100.

الثاني: أنها غير صالحة للجمهور، لأنها لا تخاطب عقولهم المناسبة لخطاب الظواهر، ولا للعلماء لقصورها عن القطع البرهاني.

إن ابن رشد، كما هو مشهور جداً عنه من خلال مؤليه المعاصرين، يحاول بناء العقيدة من جديد، ويحاول تخليصها مما شابها من الضلال، على مستوى مضمونها واستدلالاتها من قبل المتكلمين، كما يحاول تخليص الفلسفة من جديد مما شابها من الجدل الكلامي الذي ليس بفلسفة مع ابن سينا والفارابي وغيرهما، والعودة بها إلى أرسطو. وبذلك تكون العقيدة والفلسفة حق يتعاضد بذاته، ولا يتعارضان على الإطلاق.

ومن خلال كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة»، يُعلم ابن رشد أنه حصر المقاصد العقدية في قضية الاستدلالات العقدية، والتي بها وبموجب هذه المقاصد، تُعرف ضلالات الفرق وبدع الطوائف، كأن أفضل مسبار لخبر الحق من الباطل بين الطوائف وأدلتها هو مقاصد العقيدة. ويعتبر كتاب مناهج الأدلة، كامتداد لكتاب فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، والذي ذكر فيه أنه على عزم في تأليف كتاب في «الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور إليها».

المطلب الثاني: منهج الهدم والبناء للبدعة كمقصد عقدين

أولاً: منهج الهدم للبدعة كمقصد عقدي: الطوائف المبتدعة عند ابن رشد

قام ابن رشد بتقسيم الشريعة قسمين، ظاهر ومؤول. والظاهر منها هو فرض الجمهور، والمؤول هو فرض العلماء، حيث يأخذ الجمهور بالظاهر وترك التأويل، وللعلماء التأويل شريطة ألا يفصحوا به للجمهور، يقول في ذلك: «فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها، ونتحرى في ذلك كله مقصد الشارع، صلى الله عليه وسلم، بحسب الجهد والاستطاعة».²⁶⁹

ثم عقب على ذلك مباشرةً في تصنيف أربع طوائف وهي؛

1. الأشعرية،

2. المعتزلة،

269. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 99.

3. الباطنية،

4. الحشوية؛

«وإذا تأملت جميعها وتوَّمل مقصد الشارع ظهر جلياً أن جل أفاويلها محدثة، وتأويلات مبتدعة». فالقصد العقدي يكمن في اختبار الأقوال، والتأمل فيها، ومساءلتها، ومقارنتها بالتأمل في الشرع بالتوازي، كما فعل ذلك بنفسه.

ثم ذكر أنه سوف يختبر منها ما يجري مجرى العقائد الواجبة في الشرع التي لا يتم الإيمان إلا بها، «وأتحري في ذلك مقصد الشارع صلى الله عليه وسلم، دون ما جعل أصلاً في الشرع، وعقيدة من قبل التأويل الذي ليس بصحيح».²⁷⁰

وبالنسبة إلى ما سماها بالحشوية، فقد قال فيها حسب تعبيره، إنها «مقصرة عن مقصود الشرع في الطريق التي نصبها للجميع مفضية إلى معرفة وجود الله تعالى»،²⁷¹ فقصد الشارع هو الاستدلال الصحيح على وجود الله تعالى الذي ليس فيه تقصير في الطريق عليه.

ثم انتقل ليرد على الأشاعرة بالعموم، وخص في إحدى قطاعات الكتاب أبي المعاي الجويني بالرد، لمكانته العظيمة في الهرم الأشعري، ليؤكد على أن مقصد الشارع يتمثل في رده على استدلالاتهم. نعم، بنى الأشاعرة مذهبهم على حدوث العالم، وخصوصاً فيما ارتبط به من دليل حلول الألوان في الأكوان، وهذا كان مع الأشاعرة الأول، حيث جعلوا من نموذج العلم الطبيعي الأرسطي نموذجاً برادغمياً بشكل عام، فبنوا من خلاله دليل عدم التسلسل والجوهر الفرد... وغير ذلك. وبعد ذلك جعلت القضايا الأشعرية العقدية متكيفةً بدليل الأعراض كلها مع الباقلاني، ومنطقيةً أرسطيةً مع الجويني، ومليئةً بالسينوية مع الرازي. وقد رد عليهم ابن رشد وبالخصوص على هذا الدليل، كما رد عليهم في إنكارهم الطبائع.²⁷²

كما رد ابن رشد على المتصوفة الذين «لو كانت هذه الطريقة هي المقصودة بالناس لبطلت طريقة النظر، ولكان وجودها في الإنسان عبثاً. والقرآن كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبية على طرق النظر». فتكون طريقة الرد صحيحةً، من حيث إن إحقاق الحق لابد وأن يكون على أنقاض الباطل، رد الباطل وهدمه من مقاصد الوحي.

270. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 100.

271. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 102.

272. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 169.

وأخيراً حين وقف على المعتزلة قال: «وأما المعتزلة؛ فإنه لم يصل إلينا في هذه الجزيرة من كتبهم شيء نقف منه على طرقهم التي سلكوها في هذا المعنى. ويشبه أن تكون طرقهم من جنس طرق الأشعرية».²⁷³

ثانياً: منهج البناء كمقصد عقدي

حين انتهى من مقصد الهدم، والرد على الأقاويل المحدثّة، والتأويلات المحدثّة، انتقل ابن رشد إلى طريقة البناء، فيقول: «إذا تبين أن هذه الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع الناس، على اختلاف فطرتهم، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه، فما هي الطريقة الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها واعتمدتها الصحابة رضوان الله عنهم؟».²⁷⁴ أجاب عن هذا، حينما بدأ في تعيين دلائل القرآن الكريم، متجاهلاً السنة بشكل لافت وغريب. وذلك في قوله إن دلائل القرآن عقدياً هي:

1. دليل العناية،

2. دليل الاختراع،

ثم عين الطريقتان في جنسين، وذلك عبر استقراء القرآن الكريم، وهذان الجنسان هما: «أحدهما: طريق الوقوف على العناية بالإنسان وخلق جميع الموجودات من أجلها، ولنسم هذه دليل العناية. والطريقة الثانية: ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات، مثل اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه دليل الاختراع»²⁷⁵ ويشرح ذلك مضيفاً: «فأما الطريقة الأولى فتنبني على أصليين: أحدهما أن جميع الموجودات التي هاهنا موافقة لوجود الإنسان، والأصل الثاني: أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق. فأما كونها موافقة لوجود الإنسان، فيحصل بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار والشمس والقمر لوجود الإنسان [...] وكذلك أيضاً تظهر العناية في أعضاء الإنسان، وأعضاء الحيوان، أعني كونها موافقةً لحياته ووجوده... ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى، المعرفة التامة، أن يفحص عن منافع جميع الموجودات».²⁷⁶ وأما دلالة الاختراع «فيدخل فيها وجود الحيوان كله ووجود النبات ووجود السماوات».²⁷⁷

273. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 118.

274. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 118.

275. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 118.

276. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 118-119.

277. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 119.

هنا يمحور ابن رشد الإنسان كمركز في الكون والعالم، حيث المخلوقات كلها خلقت لتوافقه، وتعانقه، وذلك يعني ضرورة العلم بتابعيه ليعرف الله تمام المعرفة، «وجود الغاية في الإنسان أظهر منها في جميع الموجودات».²⁷⁸

يشرح ابن رشد أدلة القرآن الكريم على وحدانية الله عبر آيات، منها آية {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}،²⁷⁹ ويطارح على الصفات النفسية والمعنوية،²⁸⁰ معلناً الاعتماد الكلي على القرآن الكريم، والذي افتعله ابن رشد، ليس لمسوغ آخر إلا بموجب ما ذكره في الكتاب نفسه من أن القرآن معجزة، ومعجزة القرآن لها مناسبات عدة، منها: «أن يعلم أن الشرائع التي تضمنها من العلم والعمل ليست مما يمكن أن يكتسب بتعلم بل بوحى، ومنها ما تضمن من الإعلام بالغيوب».²⁸¹ وأبلغ ما يقال فيه كونه قطعي الثبوت.

لكن كل هذا لا يمنع من اعتبار السنة في تبني منهج الرد على المخالف، ومنهج البناء لمقاصد العقائد على مستوى الاستدلالات والمضامين. وبعد هذا تقصيراً مَخْلَافاً في تعيين المقاصد في أي كتاب كيفما كان، بله أن تهميش السنة بشكل مطلق كما هي فلسفة صنيعة في كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة»، مما يشي من خلال فلسفة فعله هذه، أن السنة لا حظ لها من المقاصد العقدية. طبعاً إن هذا منقوض بحكم وحدة القرآن والسنة الشريفين العلمية والمنهجية والموضوعية، واعتماد القرآن بشكل كبير على السنة في تجلية معانيه وحقائقه، وهو متطلبها، خصوصاً في علم مقاصد الشريعة، كما يفهم هذا من كتاب «شجرة المعارف والأحوال وصالح الأعمال والأقوال» للجز ابن عبد السلام، والذي بلور كتابه على محور السنة الشريفة.

ثالثاً: الخطاب العقدي المقصدي متلون ما بين خطاب عام للجمهور وخطاب خاص للعلماء

أراد ابن رشد أن يصفى الظاهر للعامة من أي استدلال تأويلي له. وفي بناءاته لهذه التديلات، سلك فيها طرق الشرع حسب رأيه في التدليل على وجود الله. ففي الفصل الرابع الذي هو في معرفة التنزيه، ذكر أنه «قد تقرر من هذا (كذا كذا) المناهج التي سلكها الشرع في تعليم الناس (=الجمهور) أولاً وجود الخالق سبحانه، والطرق التي سلكها في نفي الشريك عنه ثانياً، والتي سلكها ثالثاً في معرفة صفاته... فقد بقي علينا أن نعرف أيضاً الطرق التي سلكها بالناس في تنزيه الخالق

278. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 120.

279. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 123-124.

280. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 129-147 يتصرف.

281. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 181.

سبحانه عن النقائص ومقدار ما صرح به من ذلك، والسبب الذي من قبله اقتصر بهم على ذلك المقدار. ثم نذكر الطرق التي سلكها بالناس في معرفة أفعاله».²⁸²

إن الحقيقة تقتضي ضرورة تعميم منهج واحد في فهم النصوص، بدون تفرقة بين خطاب العامة والخاصة، إذ كل يفهم الوحي قدر وعيه وعلمه، وابن رشد كان مؤولاً هنا بنفسه، لتفرقة بين خطاب الجمهور وتأويل غيره، وهذا في حد ذاته تأويل. وكان هذا سيكون منطقياً، إذا رد عليهم بأنهم لو أولوا في مقام؛ وجب التأويل وفقه وعلى حدوده في المقام الآخر الذي يشبهه، وإذا جاز استعمال منهج ما فيه؛ وجب استعماله في مثله كذلك، لأن الشرع واحد في المنهج والقصد.

وما قدمه -في رأيه- هو المنهج الصحيح، حيث الأخذ بالظاهر في مقابلة الجمهور به، والذي هو التعليم الشرعي الصحيح، الذي «هو نافع للأكثر وربما ضر الأقل، ولهذا الإشارة إليه بقوله تعالى: (وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴿٢٦﴾) (البقرة: 26)».²⁸³ وأما التأويل؛ فإنه قد مزق الشرع، «وذلك أن كل فرقة منهم تأولت في الشريعة تأويلاً غير التأويل الذي تأولته الفرقة الأخرى، وزعمت أنه الذي قصده صاحب الشرع، حتى تمزق الشرع كل ممزق... وأنت إذا تأملت ما في هذه الشريعة في هذا الوقت من الفساد العارض فيها من قبل التأويل تبينت أن هذا المثال صحيح».²⁸⁴ حيث إن «أول من غير هذا الدواء الأعظم هم الخوارج، ثم المعتزلة بعدهم، ثم الأشعرية، ثم الصوفية، ثم جاء أبو حامد الغزالي فطم الوادي على القرى، وذلك أنه صرح بالحكمة كلها للجمهور وبآراء الحكماء، على ما أداه إليه فهمه».²⁸⁵

وهذا سبب خللاً عظيماً من حيث إنه «صار الناس بسبب هذا التشويش والتخليط فرقتين: فرقة انتدبت لزم الحكماء والحكمة، وفرقة انتدبت لتأويل الشرع وروم صرفه إلى الحكمة، وهذا كله خطأ بل ينبغي أن يقر الشرع على ظاهره ولا يصرح للجمهور بالجمع بينه وبين الحكمة، لأن التصريح بذلك هو تصريح بنتائج الحكمة لهم، دون أن يكون عندهم برهان عليها، وهذا لا يحل ولا يجوز... لأنه لا يكون لا مع العلماء الجامعين بين الشرع والعقل، ولا مع الجمهور المتبعين لظاهر الشرع، فلحق من فعله هذا إخلال بالأمرين معاً، أعني: بالحكمة وبالشرع»²⁸⁶

282. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 136. ما بين القوسين من عندي.

283. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 148.

284. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 150.

285. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 150.

286. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 151.

يستفاد من بعض هذا أن الاستدلالات الفلسفية التي يؤول الشرع إليها من خلال تأويله من قبل العلماء الجامعين بين الشرع والحكمة والذين لا يصرحون بنتائج ذلك للجمهور، لابد من إخفائها عن العامة، -حسب رأي ابن رشد-، مما يعني أن جزءاً ضخماً ومهماً من المقاصد العقدية يظل مخفياً على الجمهور لعدم إطاقتهم ذلك، فالمقاصد من حيث ذاتها قسمان عند ابن رشد: قسم يعلمه الناس من ظاهر الشرع وهو دليل العناية والاختراع، وقسم لا يعلمه إلا الحكماء والعلماء، وذلك لا يعلمه غيرهم.

وهذا يعني أن المقاصد من حيث مخاطبيها قسمان؛ قسم خاص بالجمهور، وقسم خاص بالعلماء، ومن خاطب الجمهور بمقاصد العامة التي تؤول إلى اتصال الحكمة والشرعة وتوافقهما، إذ الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويعاضده؛ فإنه قد من خلط، وأتى بأقوال محدثة، كما فعلت المعتزلة والباطنية والصوفية والأشعرية والحشوية، حتى جاء الغزالي «فطم الوادي على القرى»، حيث «أضر بالذات للأمرين معاً، أعني الحكمة والشرعة».²⁸⁷ وعليه؛ فإن «الرأي في الشرعة، الذي اعتقد أنه مخالف للحكمة هو رأي إما مبتدع، في الشرعة، لا من أصلها، وإما خطأ في الحكمة، أعني تأويل خطأ عليها...ولهذا المعنى اضطررنا نحن في هذا الكتاب أن نعرف أصول الشرعة. فإن أصولها إذا تؤملت وجدت أشد مطابقة للحكمة مما أول فيها، وكذلك الرأي الذي ظن في الحكمة أنه مخالف للشرعة، يعرف أن السبب في ذلك أنه لم يحط علماً بالحكمة ولا بالشرعة، ولذلك اضطررنا نحن أيضاً إلى وضع قول، أعني فصل المقال في موافقة الحكمة والشرعة».²⁸⁸ ودليله في تعليم الجمهور أنه إذا كانت الحاجة أكيدة؛ مثل ذلك بأقرب الأشياء شهاً به، كالحال في أحوال المعاد. وما لم تكن لهم حاجة إلى معرفته في هذا الجنس؛ عرّفوا أنه ليس من علمهم، كما قال تعالى في الروح.²⁸⁹

وهذه من الصيغ التي يقدمها ابن رشد كدليل لقضية تعليم الجمهور واختلاف حقائق الخطاب الواحد باختلاف المخاطب، وليس اختلاف الخطابات باختلاف المخاطبين. والمقاصد العقدية توحد ولا تفرق، وتجمع بين الناس في الحق في خطاب واحد له تأويلات متعددة.

رابعاً: نتائج وخلاصات

يمكن استخلاص الآتي مما سبق:

287. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 152.
288. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 152-153.
289. ابن رشد. الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، ص: 161.

- 1- أراد ابن رشد تتبع الشواهد المقاصدية ذات الصيغة العقائدية إلى أقصى مداها، عبر أن يستنطق مسكوتات هذا الكتاب ومراماته الكبرى، محدداً ذلك في أن المقاصد العقدية تكون في المضامين والاستدلالات والردود على حد سواء، وبما أن مقاصده الفقهية جلية في كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد» -ولذا لم نتطرق إليها-؛ فإننا بمجموعها نستشف أن مفهوم مقاصد الشريعة هو للفقه والعقيدة بوضوح عند ابن رشد. فلا يفهم ابن رشد ولا مقاصده العقدية بدون جمع جزئيات كتبه وكلياتها، جزئها وكلها، فقهها وعقديها طي بوتقة واحدة، تطبيقاً لمبدأ ضم الكلي طي الجزئي والعكس، تحت فهم واحد بتشبيك الجميع طي الجميع.
- 2- إن ابن رشد بكتابه هذا حاول أن يسبق ذاته المفكرة وذاته المذهبية المتمثلة في التفقه العالي والمقارن كما يعكسه كتابه «بداية المجتهد ونهاية المقتصد»، وذاته العقدية المتجسدة في طرائق النظر العقدية، وهذا سبق للذات تمثل في محاولته صياغة مقاصد عقدية، تتجاوز التمذهب الفقهي، والتخندق العقدي والتحجر في زاوية معينة. ذلكم أن مباحث الردود العقدية باعتبارها مقصداً ومفهوماً واستدلالاً وتقسيماً، وتثوير الاستدلالات العقدية في خضم الجسم العقدي =يجعل من الدرس المقاصدي العقدي مولوداً جديداً في عالم المعرفة الشرعية، ويضفي على المشيخة العقدية وكرسيها العالم روح التجديد والتلاقح والاتصال. ويمكن عد هذا من أوفق المناطات المعرفية في تجديد الخطاب الديني وتجاوز أزماته الراهنة والمستقبلية، إذ يعتمد على مسنود مضاف يتمثل في نهله من صفاء الشريعة الرغيدة وحسها البناء، كما أن له مسنوداً آخر، يتمثل في كونه مقبولاً بين الشرائع الإسلامية كافة أو أغلباً، لما له من سند أصيل ومتصل بالوحي الذي هو ينبوعه الأول والآخر، الوحيد والفريد، ولما له من سند رائع بعلماء المسلمين المتقدمين، أي أن له مصدراً من التراث يستمد منه شرعيته التاريخية ومرجعياته الفكرية وسياقه الحضاري في هيكل الثقافة الإسلامية، فهو خطاب الهوية والذات، وليس خطاباً مستورداً من الخارج، خطاباً انفجر تحت ضغوط الحداثة وحتميتها التغيرية والتجديدية، خطاباً ربما قد يولّد خطاباً ارتكاسياً أكثر منه خطاباً عميقاً. وخطابات الارتكاس غالباً ما تتسم بالاضطراب وعدم الاتزان. في حين توصم الخطابات المستقلة بالعقلنة والتجذر في الاتصال الحر النابع من الذات.
- 3- كان ابن رشد حاملاً هموم التنقية والتصفية للعلم العقدي، محاولاً بناءه بما هو متناغم مع الشرع جملةً وتفصيلاً، والإطار الذي قدمه في كتابه: «الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» قد لا تكون قيمته فيما قدمه من مضامين وردود وتحقيقات وبلغات حجاجية، لكن

القيمة الكبرى له هي في كشفه البليغ عن أن إحدى مهمات مقاصد العقائد تتشخص في تخلية التوحيد من الأقاويل المحدثّة والآراء المبتدعة، ومن ثم؛ إمكانية بناء مقاصدي جاد ومهم في كل ذلك، مع تصريحاته بأن مقاصد الشرع هي التوحيد. ولم نتطرق هنا إلى مقاصده الفقهية والتي بمجموعها تشكل مقاصد الشريعة، لوضوحها في كتابه «بديّة المجتهد ونهاية المقتصد».

4- إن الاعتماد على تطوير العلوم الإسلامية من الداخل واستثمار طاقاتها العظيمة وقوتها المتجددة يضيف على نتائجها معرفة وفكراً أصيلةً حرّةً نابعةً من صلب الذات الهوياتية، ومن معدنها الأول وضئها التليد، وهذا يجعل مولّداتها خلاقةً ونشاطاتها مبدعةً متكيفةً بالحق مع الخلق.

5- ليس شرط العلم موافقة مؤلف ما فيه كل مقوله، وليس من شرط القراءة الصحيحة فهم مؤلف ما على حدود فهمه هو لذاته. فإذا لم تك عند من ألمح إلى هذا العلم في كتاباته هموم عظيمة تحمل هم البناء الوجودي للعلم؛ فإن على قرائه البررة القيام بذلك، والقيام على فهم الكاتب أفضل من فهمه هو لذاته، أي إدماجه في حلقة متواصلة من بين حلقات كاثرة تجتمع في متحد واحد، وهو بناء العلم الجاد الذي يكون نتاج تراكمات معرفية هائلة، وخدمات جبارة متنوعة، أهرقت إهراقاً من قبل علماء متنوعين في سلك التاريخ، دونوا ذلك عبر أتعابهم المتواصلة بدون كلل. وهذا هو الشرط الصارم لإمكانية بناء علوم قوية لها تعتمل بهذه الشروط.

6- قد ألف ابن رشد كتابه «الكليات في الطب»، مستعملًا مفهوم «الكليات» الذي يحيل على حقل المنطق في سياق تأليفه عن الطب. وهذه الإشارة من ابن رشد تخيل إليّ إيمانه المتواري عمقاً بوحدة العلوم، كأنه أراد استعمال مفاهيم المنطق في الطب بما يؤسس لوحدة علمية بينهما وتجاوز معرفي داخلهما. وهذه الإشارة من ابن رشد أراد منها، قصداً ربما، تفسير مقتضى تسمية ابن سينا «بالقانون» لمؤلفه في الطب، والقانون مفهوم منطقي أساساً في زمانه على الأقل. وسمى في الآن ذاته، كتابه في المنطق بـ«الشفاء» الذي هو مفهوم طبي خالص. وكل هذا يحيل إلى وحدة العلوم، حتى بين التي يبدو منها تباعد، كالطب والمنطق، سواء من صنيع ابن سينا الذي كتب كتابين، كل منهما يحيل إلى علم الآخر، أو من جمع ابن رشد للاصطلاحين معاً في كتاب واحد.

7- إن التفاعل بين الكلي والجزئي والذي قدمه الشاطبي، يمكن تطويره وتفصيله أكثر، عبر تحديد كيفيات تفاعل الجزئي مع بعضه بعضاً، وتفاعله بالكلي. وقد فصل في هذه العناصر وتفاعلها كل من استعان بفلسفة المنظومات التي تعد من أبرز سماتها؛ الكلية، وتبادل العلاقات بين عناصر المنظومات الجزئية وخواصها، والتي لها طبيعة هرمية في مركبها، ككيانات كبرى متكونة من أنظمة فرعية أصغر منها، وكلها ذات ارتباط بغاية.²⁹⁰

بالإضافة إلى ما في هذا من إمكانية الانفتاح على فلسفات الحداثة ومخرجاتها المعرفية، الهيرمينوطيقية أو المنظومية، أو غيرها، في تطوير فلسفة الاستنباط الشرعية؛ فإنه يعني ضرورة تثوير مسألة «تفاعل الكلي بالجزئي» وتقصيد عمل كل جزئي وكلي تأويلاً وتنزيلاً. لكن إذا كان هذا العلم بهذه المنزلة، لمؤشرات المتطورة الناعمة، وإمكاناته الذاتية والتاريخية والمنهجية، ولخصوصيته الجماهيرية المقبولة بين أوساط الأمة الإسلامية، ولمرونته الذاتية في صياغة حلول لإشكالات عميقة، ومكنته في احتواء تناقضات متعددة؛ فلماذا تقاعس المسلمون -نسبياً- عن تثويره ذاتياً والتخاطب به مع ذواتهم، وتأكيد التثاقف الأممي والقاري بينهم وبين الآخر باعتباره لغةً ممثلةً للتراث، ومنتخباً حاضراً من قبل أهله، وناجعاً في إفادة الآخر والتواصل معه؟

290. عودة، جاسر. مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية. تعريب: عبد اللطيف الخياط، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر، ط1، 2012م، ص: 79-89.

الفصل الثاني

علاقة علم النحو بعلم الكلام وحوارات غير تقليدية بينهما؛

نحو علم النحو الإضافي

إن وراء النحو العربي عدة أنحاء، منها «النحو الاجتماعي»، و«النحو الكلامي»، و«النحو الذاتي»، وغيرها. لكننا سنقتصر على هذا الثلاثي («النحو الاجتماعي»، و«النحو الكلامي»، و«النحو الذاتي»)، ونروم تقديم علاقة حوارية غير تقليدية بين علم النحو وعدة علوم، تتضمن علوماً غير وحيانية، أو على الأقل علوماً روحية ذات اتصال ما بالوحي. وننطلق هنا كما تقدم معنا مسبقاً ليس من منهج نطبقه على الموضوع، بل من نظرية. وهذه النظرية التي نبني وفقها هذه العلاقات الحوارية، وتؤطرها لنا هي نظرية «النحو الإضافي»، حيث هنالك علوم كثيرة مضافة إلى علم النحو تتجاوز العلم الأصلي الذي وُضع له، وهو علم التركيب، إلى علوم أخرى، يمكنني أن أشير إلى ثلاثة علوم منها.

المبحث الأول: علم نحو الاجتماع طي علم النحو الإضافي

المطلب الأول: علم نحو الاجتماع طي علم النحو الإضافي؛ تعريفات وحوارات مع العلوم الإنسانية

قد ألفنا في هذا الموضوع بحثاً سميناه «علمُ نَحْوِ الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك الاجتماعي والسيكولوجي (محاولة أولية في جعل هذا العلم ممكناً)».²⁹¹ حيث «إن للتركيب العربي نحواً، ولهذا النحو التركيبي أعضاء سيكولوجية تؤثر في النفس المنشئة لهذا التركيب. كما أن منه تشتق بنى اجتماعية بمساعدة البنى السيكولوجية، وتحضر هاته البنى في الظواهر الاجتماعية حضوراً ظاهراً أو ضامراً، كما تحضر عجينة التركيب في السيكولوجيا الناطقة به لساناً وتفكيراً وعياً أو لا وعياً. نسمي هذه العملية الاشتباكية بين النحوي والسيكولوجي والاجتماعي -وطيه السياسي- بعلم نحو الاجتماع. فلا علاقة لما نسطره هنا بسوسيولوجيا النحو والتي تقوم على التأثيرات الاجتماعية والواقعية وظواهرها في توليد التراكيب، أو سيكولوجيا النحو والتي تقوم على رصد البنى السيكولوجية وصياغاتها للغة. فهذه أعمال (مادية؟) تجعل الاجتماعي والسيكولوجي أساساً في توليد النحو وتراكيبه. بل إنما العمل هنا هو افتراض الأصالة للتركيب والأساسة له، ومنه -أي التركيب- يتم تشقيق البنى الاجتماعية والسيكولوجية ومراقبتها في الناطقين بهذا التركيب، وتحديد مدى حضورها فيهم وملاءمتها لتراكيبهم وانسجامها مع نحوهم طي لغتهم».²⁹²

ومن هنا؛ فإن «ميتافيزيقا التركيب تستنفذ ذاتها لنيل صفة الشمولية أو الكلية لكونها تنعكس سياسياً واجتماعياً وسيكولوجياً، في الذهن وعياً ولاوعياً، وتقيد رؤية المرء إلى العالم بشكل ما، وتنمط سلوكه اللفظي والفعل، فتأخذه أحياناً نحو قيمة الجبر المناقضة للحرية. ففي نحو البصرية -مثلاً- يراعى الترتيب في كل الإعراب، ف«زيد» جملة «زيد قام» مبتدأ لأنه تقدم على الفعل ولو تأخر لكان فاعلاً والعامل فيه هو الفعل، بينما في الأول هو المبتدأ، فالعاملية البصرية هي عاملية ترتيبية، والترتيب ترتيبى وليس ترتيباً حراً. وهذا يؤثر في اللاوعي وفي نوعية تمثل قيمة الحرية المترجمة سلوكاً. أعني أن هذا الترتيب البصري في التركيب النحوي يغرز في الذهن أو يقنعه بقبول مفهوم الأولوية لكيانات بصفات معينة على كيانات أخرى، ويقنعه مثلاً بقبول السبق بالمكان وبالزمان وبالعلية وبالطبع وبالمنطق (كتقديم مقدمات على أخرى، أو كتقديم المقدمات على النتيجة)،

291. الخمليشي، يونس. علم نَحْوِ الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي؛

قيمة الحرية أفقاً. مجلة سراج اللندنية. العدد الثامن. لندن-بريطانيا. ربيع 2023م. ص: 94-131.

292. الخمليشي، يونس. علم نَحْوِ الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي؛ قيمة الحرية أفقاً. ص: 95.

وكلها تقدمات تحمل قيماً تعكس تأطير الحرية بمستويات متعددة، كتشريف السلف على الخلف وأن «السابق حائز التفضيل» -كما قال ابن مالك- أو تقديم الثمرة على الشجرة، والنجاح على أسسه ومقدماته. ولهذا آثار على الحرية في المرجعية العربية، أعني أن قيم ترتيب الأسن أو الأشرف أو شيخ القبيلة أو السلطان -مهما ظلم وصادر حرية الشعوب- على غيره هو انعكاس -ربما في شيء منه- للترتيب التركيبي الذي تفيده العربية، لأن اللغة هي سلوك لغوي يعكس السلوك السياسي والاجتماعي والسيكولوجي وتزود الذهن بالبنى المنحازة لتتال القيم المشتقة منه الرضى والتقدير من المتحدثين بهذه اللغة».²⁹³

لهذا، فمن أهداف هذا العلم «تشرح المسلمات التي يزرعها التركيب (كيفما كان هذا التركيب، لكن حديثنا هذه سيتناول نماذج من التركيب العربي فحسب) في الذهن، ويعكسها على تأويل مفهوم الحرية ويوسع أفق تأثيراتها في السلوك ويترجمها في الاجتماعي والسيكولوجي والسياسي. ذلك أن ميتافيزيقا التركيب ترشّح بـ«رؤيتها إلى العالم» إلى الذهن، مع فقدان هذا الأخير السيطرة على الوعي بما تم إيداعه فيه، فتمارس عليه عداوةً مستكنةً أو حرباً سلسةً سلميةً لتهيكل بذلك السلوك اللفظي والفعل-الجسدي؛ الاجتماعي منه والفردى. وإن أهمية هذا البحث تتوسع أكثر، عندما يتقصد تفكيك هذه الميتافيزيقا بانعكاساتها أو علاقاتها بحرية السلوك الاجتماعي والسياسي، وكيف أنها تؤثر -أي ميتافيزيقا التركيب- على دلالات الحرية، وتنتج قيماً في اللاوعي والوعي».²⁹⁴

المطلب الثاني: 'علم نحو الاجتماع' طي 'علم النحو الإضافي': تطبيقات واشتقاقات

إن التركيبات سلوكات لغوية، لكنها سلوك اجتماعي وسيكولوجي أيضاً، إذ إنها تعكس نمط التفكير الفردي والجماعي وطرائق عيش المجتمع، ومن ثم؛ فاللغة «رؤية إلى العالم **Worldview**». ولأخذ أمثلة على ذلك أقول:

«يورد سيبويه في الكتاب باباً بعنوان: «هذا باب مجرى النعت على المنعوت والشريك على الشريك والبدل على المبدل منه وما أشبه ذلك»²⁹⁵ أورد فيه أحكام أصل التوابع التي سنرصد ميتافيزيقاها هنا، وقد فصلها النحاة من بعده تفصيلاً شارحاً لا يزيد على الأصل السيبويهي إلا

293. الخليلي، علم نحو الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي: قيمة الحرية وفقاً. ص: 96 - 97.

294. الخليلي، علم نحو الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي: قيمة الحرية وفقاً. ص: 115.

295. سيبويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م. ص: 421.

بالفضل اليسير. لكن هذه التوابع النحوية لها دلالات اجتماعية، وهي كالآتي: «لا دلالة للتابع ولا تركيب له إلا طي متبوعه. هذا السياق التركيبي كرس قيمة التبعية في ذهن المنشئ للتركيب وسلوكه باعتباره ظلاً، شبحاً، ينجلي بانجلاء المتبوع. أفقده هذا روح القيادة والحرية الكاملة في وضعيته وموقعه واستقلاليتته، الحرية عن انوجاده متجداً عن أي محيط أو سياق أو موضع، مثلما التابع ينوجد في الإنجاز الصوتي بعد المتبوع، فيظل المتقدم أحق بالسيطرة على المتأخر:

1- زمنياً؛ حيث السلف أسلم وأعلم من الخلف معرفياً، لأن التابع متأخر في زمن الإنجاز الصوتي عن التابع (مع أن هذا الترتيب ليس كونياً، فاللسان الأنجلزي يقدم التابع على المتبوع)، فمهما جدد المتأخر في حقول المعارف لهو أدنى ممن سبقه، كما قال ابن مالك في مطلع ألفيته عن ابن معطي المتقدم عليه: «وهو بسبق حائز تفضيلاً مستوجب ثنائي الجميلاً». ولذا سياسياً يقدم الأقدم والأسن في المؤسسة والحزب... على غيره بدعوى تجذر الخبرة والإحاطة بالواقع، كما تفصح عن ذلك سيكولوجيا الأمثال من «عفت ففعا» و«كيفما تكونوا يولى عليكم»²⁹⁶. وهي تسويغات تخفي لها الذي هو الاعتبار بالتقدم بالزمن والأقدمية. واجتماعياً يقدم الأسن في مهمات الأمور كما يقدم شيخ القبيلة في العرف العام بما يعطيه قداسة «لا- عقلانية».

2- ومكانياً؛ تظل رتبة المتبوع أولاً في التركيب ثم يليه التابع. فترى هذا التراتب المكاني موجود في الأنماط العربية اجتماعياً وسياسياً، فيقدم صاحب البلد على المقيم، والنسب (الأصيل!) على غير النسب (الأصيل!)، وصاحب البيت على غير صاحبه وهكذا. إن هذا ولد قيماً بغض النظر عن حسنها من قبها، إذ جهة مراقبتنا هي النماذج التي تحد الحرية التي تعني وجود المرء وهو عار عن أي قيمة مسبقاً تفرضها عادة أو مكان أو زمان (أو):

3- عِلِيّاً؛ حيث المتبوع علة في وجود التابع مثلما أن الحاكم هو علة في كون الآخرين محكومين. فعلة وجودهم تابعة له، مثلما يتقدم الفاعل على المفعول لأنه علتة، ويتقدم الفعل والفاعل على المفعول المطلق والمفعول معه فيه ولأجله...لأنه علة فيه ويُجر مجرور فقط لمجاورته لمجرور آخر فيما يعرف نحواً بـ«الجر على المجاورة» وهكذا.

4- عادةً؛ حيث تقدم ذي الجاه على غيره والعالم على الجاهل ويعرف بالتقدم بالشرف. أي التقدم بسبب قيم صنف على أنها شرف ومشرف من كسبها.

296. هذا حديث مردود سنداً.

5- وضعاً؛ حيث المتبوع له أحقية التقدم على التابع بحكم الوضع العربي، فهو سابق عليه وضعاً أي وضعته العرب كذلك، فهو متقدم بالوضع تقدماً بلا سبب، تقدم مفروض بلا علة، وكما يقول النحاة: «من جاء على أصله فلا سؤال عليه». ومظاهر هذا التقدم وضعاً في تقدم التابع على المتبوع وفي مفهوم التراتبية في التركيب العربي عموماً، مع أن هذه التراتبية ذات طابع قومي، فالإبانية مثلاً تقدم المفعول على الفعل والفاعل معاً. إن انعكاسات هذا التقدم تتجلى في تقديم النتيجة على أسسها تقنياً، وتقديم النسب والعرق اجتماعياً وسياسياً، فولد لأب ذي نسب معين هو أشرف من غيره أو توريث الحكم أو الملك للولد الأول. ولذا كانت العرب أفخر الناس بأنسابها وحفظها لها. وعليه؛ فهناك مجال عربي جميل، وهو فن متكامل الأركان يسمى «علم النَّسَب» نسب العرب وفخوذها وبطونها وقبائلها من حيث التسلسل الجيني وعلاقات الصلة وشائج الرحم. وهو فن يزخر بمؤلفات عديدة، ويثبت لك هذا تداخل التركيب بالنسب، أو يدور يشمل علم نحو الاجتماع موضوعات علم النسب واستمداداته وثمراته وحقائقه، خصوصاً إذا اعتبرنا أن النسب له تاثير أصيل في القيم الاجتماعية من الزواج والميراث والإلحاق للوالد والثأر والانتقام...وما يختلج ذلك من قيم دينية وأحكامها كوجوب صلة الرحم وتوزيع الإرث وفق ما حده الله في شرعه ومنع تزواج المحارم...وهكذا. وكل هذا يمكن درجه في علم نحو الاجتماع بعد التفتيش عن أصوله الجينية في التركيب العربي الملائم لتركيب القرآن الكريم والمنسجم معه بما يخدم ما يقرُّه الوحي ويرسخه ويقره في الكائن الاجتماعي».²⁹⁷

297. الخمليشي، علم نحو الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي: قيمة الحرية وفقاً. ص: 117 - 118.

المبحث الثاني: 'علم كلام النحو' طيّ 'علم النحو الإضافي'؛ أصول وشروط وخصائص: 'علم النحو' عند المعتزلة والأشاعرة نموذجاً

المطلب الأول: 'علم كلام النحو'؛ أصول أشعرية وتطبيقات نحوية صرفية

إن علم كلام النحو هو علاقة علم الكلام بعلم النحو من جهة جديدة، حيث يعكس التركيب النحوي الاختيارات العقديّة، ويجذرهما ويترجمهما، فتكون أصوله، حيث 'علم كلام النحو' أصل لعلم النحو التركيبي. فعلى سبيل المثال، نجد 'للمصدر' و'اسم المصدر' و'الحاصل بالمصدر' علاقات بعلم الكلام، يقول الباكي: «ففي العلم (علم الله) خمسة أشياء، الصفة الذاتية، وثلاثة مصادر مبنية للفاعل، أحدهما بلا رعاية التعلق بالمفعول، وثانيها مع رعاية التوجه إلى الأشياء، رابعها كونه كاشفاً له، ومصدر مبني للمفعول، فالأول سبب للكل، والثاني لما بعده، والثالث لما بعده، والرابع للأخير، وكذا سائر الصفات المتعدية، وأما الحياة فلها المصدر المبني للفاعل الأول إذ ليس له متعلق»²⁹⁸ فالصفة الذاتية ذاتية، والثاني المصدر المبني للفاعل هو علم فيه جانب التعلق بدوم مفعول هذا التعلق، أي تعلق بلا متعلق. والثالث لحاظ التعلق بدون تمثيل لهذه المتعلقات، أي ملاحظة التعلق مع المتعلق دون التركيز على المتعلق. والرابع التعلق والمتعلق به، والخامس هو المصدر المبني للمفعول؛ أي ملاحظة المفعول والأثر المتحقق بذاك التعلق.²⁹⁹

يضيف الباكي: «إن احتياج المصادر المبنية للمفعول [أي النظر إلى المصادر من جانب المفعول لا الفاعل] إلى الصفات الزائدة مستلزم لاحتياج المصادر المعلومة أيضاً إليها، بدهاءة أنها

298. الباكي، رسائل نادرة في تصوف العرفاء، ص: 375-376.

299. الباكي، رسائل نادرة في تصوف العرفاء، ص: 376. ويزيد بعد ذلك: «ثم إن الله وإن كان في ذاته بذاته وجوداً وحياةً وقدرةً إلى باقي الصفات بلا زيادتها، ويمتنع أن يكون وجوده بمعنى الكون ثابتاً له بالوجود الزائد؛ لما مر. لكن في صفاته الآخر احتمالان، الأول أن يكون الله بذاته مصدراً للمصدر المعلوم بلا رعاية المتعلق (بالتفتح)؛ إذ لا يُراعى فيه غيره حتى يكون مناسباً له، فيحتاج إلى سبب المناسبة، ويكون الحياة والعلم بمعنى الاسمي الزائد واسطة حياة غيره تعالى وعلمه، ويكون العلم بالمعنى الاسمي واسطة للمصدرين المعلومين الثاني والثالث، وللمصدر المجهول، وكذا سائر صفاته... الثاني أن يكون المعنى الاسمي الزائد سبباً للمصدر المعلوم الأول؛ لأنه ليس للحاجة، بل لجريان العادة، وهو ليس بنقص، وعبارات الإيمان الرباني قدس الله سره، مشعرة بل مصرحة بهذا، والأول (من الاحتمالين) أظهر وأولى. والمصدر المبني للفاعل (سيما ما نشأ عن ذاته الصرف) يسمى في عرف التصوف شأنًا، فدل العقل. النقل على كونه عين الصفات، لعدم حاجته إلى شيء، والله هو الغني، وعلى وجود الصفات الزائدة لحاجة العالم إليها». الباكي. رسائل نادرة من التصوف. ص: 380-382.

ويستفاد من هذا ليس حجاجه على السردية الأشعرية في منظورها للصفات الإلهية فحسب، بل كذلك:

1 - استعمال النحو بشكل غير تقليدي في نصرة المذهب الأشعري، وهذا الاستعمال من نصيب 'علم كلام النحو'، أي النحو التركيبي

المستفيد من علم الكلام، والممزوج بدوره بالنحو التركيبي.

2 - استثمار الأوزان الصرفية ودلالاتها النحوية في تحقيق المعاني الكلامية العقديّة.

3 - استعمال الحجاج النحوي في المضامين العقديّة.

نسب وإضافات محتاجة إلى الطرفين، وبداهة أن معلومية زيد لله كما أنها صفة لزيد كذلك صفة لله، فلا يصح قولكم لا يحتاج الله في المصادر المعلومة إلى الصفات الزائدة. قلنا ليس توقف أحد المتضايفين على الآخر احتياجاً إليه، فإن هذا التوقف جزء ماهيته، ومعنى الحاجة أن يحتاج الشيء بعد تحقيق ماهيته إلى أمر آخر، ولا خفاء في احتياج المصدر المجهول إلى المصدر المعلوم، لكون الثاني مؤثراً في الأول [مثلاً] لا يتحقق معلومية شيء إلا بتعلق علمك به، وقد لا يحتاج شيء منهما إلى أمر آخر، ككون الله مقتضياً بذاته لصفة حياته الزائدة؛ فإن الله لا يحتاج في هذا الاقتضاء إلى شيء، والحياة لبساطتها لا تحتاج إلى شيء، وككون الله خالقاً للعقل الأول الى زعم الحكماء. وقد يحتاج المصدر المعلوم إلى شيء آخر غير الفاعل دون المصدر المجهول، كصور العقل الثاني منه بواسطة العقل الأول عند الحكماء. وقد يحتاج كل منهما إلى أمر آخر، ككون النجار الناحت للسري؛ إذ الناحية محتاجة إلى الله وصفاته، وإلى صفات الناحت، وآلة النحت، ومنحوتية السري إلى خشبة وسائر أجزائه، والاحتياج الثاني احتياج للمجوعول لا للجعل أو الجاعل؛ إذ النجار ناحت في نفسه ولم يكن سري وأجزاؤه، بل إنما يحصل السري به. ويمكن أن يتصور احتياج المصدر المجهول إلى شيء آخر ولا يحتاج المصدر المعلوم، كأن يصدر مركب من بسيط صدوراً إيجابياً، ولكن ليس له مثال واقعي على شيء من المذاهب [من أهل الملل والفلاسفة] بل لا يجوز، لأن المركبات صادرة عند أهل الملل من الله بإرادته، وعند الحكماء من الله بواسطة العقول والنفوس. ومن هذا علم ما تقرر في الحكمة والكلام أن الأجزاء المادية والصورية علل الماهية ووجوداتها لا علة الإيجاد، إذ علة الإيجاد هي الفاعلية، فعلم أن احتياج المصادر المجهولة إلى شيء لا يستلزم احتياج المعلومة إليه [أي لا يستلزم احتياج المصادر المعلومة إلى ذلك الشيء]³⁰⁰.

وتعكس المصادر وأسمائها والحاصل بها علاقة الذات بالصفات، وعلاقة الله بالعالم عبر وسيط الصفات، حيث أحسن من فسر هذه العلاقة هي المصادر الصرفية، أي التي تتعدى ولا تتعدى، والمصادر النحوية أي الفاعلة والمفعولة. وكما زيدت في النحو ما تسمى بـ«المصادر الصناعية»، ربما يزيد النحو خلق مصادر جديدة غير مسموعة عند العرب بسبب التأثير الكلامي، كزيادة المفعولية والفاعلية بسبب مفهوم النسبة الإشرافي³⁰¹ والأحوال البهشية، وذلك مثل «الخالقية» و«الواجدية»

300. البالكى، رسائل نادرة، ص: 376.

301. يقول الفناري في ذلك: «ثم لنا قاعدة لغوية، وهي أن الحمد ونحوه يستعمل إما في أصل النسبة ويسمى مثدراً، وإما في الهيئة الحاصلة منها للمتعلق معنوية كانت أو حسية، كهيئة المتحركين الحاصلة من الحركة، وتسمو الحاصل بالمصدر. وتلك الهيئة للفاعل فقط في اللازم، كالمتركية والقائمة من الحركة والقيام، أو للفاعل والمفعول وذلك في المتعدي كالعالمية والمعلومية من العالم. وباعتبار يتسامح أهل العربية في قولهم المصدر المتعدي قد يكون مصدراً للمعلوم وقد يكون مصدراً للمجهول. يعنون بهما

والموجودية، والعالمية، ونحو ذلك، للتعبير عن معنى خاص لا هو مصدر ولا هو حاصل به، بل هو مجرد العلاقة، ونسميها بالمصادر التعالقية، وهو الفاعلية والمفعولية. فتلاحظ هنا تأثير النحو والصرف بالكلام والفلسفة، وتمت صياغة بنى جديدة لذلك تعبر عنها وتواكبها. وبهذا يجوز خلق مصادر جديدة للتعبير عن معان جديدة؛ فلسفية وكلامية ومنطقية.

المطلب الثاني: 'علم كلام النحو'؛ أصول اعتزالية وتطبيقات نحوية؛ الزمخشري النحوي المعتزلي نموذجاً

كما قد ألفينا في هذا العلم مقالة،³⁰² واخترنا نموذج الزمخشري لذلك، حيث «إن أصول الاستدلال النحوي عند الزمخشري جذرت الاعتزال وكانت له بمكانة أسسه التطبيقية في المجال التركيبي، وكان الاعتزال لها في نفس الوقت، بمكانة أسسها النظرية في مجال بنيتها العلمية، فكان الاعتزال أفقاً لأصول الاستدلال التركيبي ووجهاً من أوجه انعكاساته. ذلك أن لأصول الاستدلال عند الزمخشري أسساً نظرية وعملية من علوم الشرع عقلاً ونقلًا. ولأسيما إذا عرفنا أن علم الكلام وأصول الفقه قرينان تأثراً وتأثيراً، فالنظر الأصولي يترجم النظر الكلامي في كثيره، والعكس كذلك. مما يعني أن الاختيارات الاعتزالية عند الزمخشري تشي باختياراته الأصولية في الغالب لتلائم العلمين واستلزام بعضهما بعضاً. وغرضنا هنا هو الكشف عن هذه الأسس وانعكاساتها على آراء الزمخشري النحوية واستدلالاتها مباشرة، لأن أصول النحو تُسجَّ على مَقاس أصول الفقه الذي هو كذلك لصيق علم الكلام وبلْدِيهِ».³⁰³

فالنحو الزمخشريُّ كان يكرس المفاهيم العقديّة الاعتزالية التي تحدّد اختياراته النحوية وترجيحاته الصرفية، أعني أن وراء النحو أصولاً عقديّة هي المحركة الأولى لمفاصله وخياراته وترجيحاته وطرائق اشتغاله ونمط عمله. وهناك حددنا نقاطاً كثيرةً منها:

الهيئتين اللتين هما معنياً الحاصل بالمصدر، وإلا كان كل مصدر متعدّ مشتركاً، ولا قائل به، بل استعمال المصدر في معنى الحاصل بالمصدر استعمال الشيء في لازم معناه». عين الأعيان كتاب تفسير الفاتحة، شمس الدين محمد بن حمزة الفنازي، ص: 15.

302. «الندوة الدولية الزمخشري بجميع جوانبه»، الجامعة الجمهورية سيواس، كلية الإلهيات، تركيا. 2023 / 26 / 27. وعنوان البحث: «الاستدلال النحوي عند الزمخشري طي نسق الاعتزال: شروطه وخصائصه (بحث في الفلسفة المنطقية للنحو)». يونس الخمليشي- أحمد الفراك. وتم نشر البحث في مجلة الكلية:

SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ. Bütün Yönleriyle ZemahŞeri Cilt 1. Editörler: Prof. Dr. Ömer Aslan Prof. Dr. Ali Yılmaz: SİVAS 2023. Pp. 87-99.

303. الخمليشي، يونس، الفراك، أحمد. الاستدلال النحوي عند الزمخشري طي نسق الاعتزال: شروطه وخصائصه (بحث في الفلسفة المنطقية للنحو)، ص: 90.

1- أن علاقة العاملية النحوية تعود إلى أصلها الكلامي وترجمته وتعكسه كما هي، وهو علاقة التوليد الكلامي الاعتزالي.

2- أن الأصل والفرع النحويين عند الزمخشري كمفهومين ضرورين في علم الكلام يهندسان طرائق عمل مفاهيم نحوية زمخشريّة، وذلك كالمصدر وفروعه.

3- كثير من الاعتبارات النحوية الزمخشريّة تقوم على مفهومي «الحسن والقبح» الذاتيين الاعتزاليين، أولاً، وباعتبارهما أساسين للاستدلال النحوي عند الزمخشري ثانياً.

4- نجد تطبيقات نحوية زمخشريّة لمفهوم «الاسم غير المسمى» الاعتزالي في الاستدلال النحوي عند الزمخشري.

5- كما أن علل «علم الكلام الاعتزالي» يجد دلالاته في «علل النحو» عند الزمخشري.

6- وشروط أ-«العلمية» وب-«العقلانية» وج-«النسقية المطردة» في الاستدلال النحوي عند الزمخشري أخذها من النسق الكلامي الاعتزالي لديه.

7- كما أن الزمخشري جعل للتركيب د-إرادة كشرط له، وجعل له شرطاً ه-الوضوح التركيبي، وو-سيكولوجيا التركيب.

من هنا، ف«إن المرء يظل مقلداً في النحو ما لم يع أصول الاستدلال النحوية من الكلام وسائر العلوم. والزمخشري لم يخرج عن التقليد العام، بل ظل مجتهد المذهب البصري نحواً والاعتزال مذهباً. لكن خلفية الاستدلال النحوي عند الزمخشري تبرز لنا كمّ العلوم التي أتقنها الزمخشري، والتي تحقق البنية العميقة لاستدلّاله النحوي. فنظرية العامل توثق التوليد الاعتزالي. والتعليل النحوي المستقل في التأثير في المعمول توثق نظرية أفعال العباد الاعتزالية والمنعكسة على كون أفعال التركيب حرة بذاتها، حيث التركيب حركي ذاتياً لا دخل لخارج فيه، ليكون علم النحو موضوعياً. وبهذا لا يكون النحو هو العلم بقواعد الكلام، بل يكون هو قواعد الكلام موضوعياً. كما أن نماذج التعليل النحوي تعكس نظرية الزمخشري في الإرادة الجزئية للعبد وحركيتها. وترجيحاته أي الزمخشري لتراكيب على أخرى ليس إلا لأنها تتضمن علم الكلام النحوي أو ما يقتضيه التركيب من قيم عقدية. أعني أن ميتافيزيقا التركيب النحوي التي رجحها الزمخشري تحوي قيماً اعتزالية، وهكذا.

وإذا كانت الآراء الاعتزالية عند الزمخشري غير مصرّح بها كلها عنده، إذ لم يؤلف كتاباً كبيراً شاملاً في الكلام الاعتزالي -حسب علمي الساعة-؛ فإنه يمكن استشفافها من تطبيقاته النحوية والبلاغية لها، إذ العملي علامة على النظري، وتحديد لشكله بصيغة ما.³⁰⁴

ولمزيد من التوضيح «لنحو الإضافي» أقول هنا زيادةً على ما كتب:

المطلب الثالث: خصائص الاستدلالات النحوية في علم كلام النحو طي نسق الاعتزال
إن للاستدلال النحوي عند المعتزلي خصائص مهمة، يمكن تبينها في الآتي:
الخصيصة الأولى: تبعية خصائص القيم لخصائص تركيبها؛ نحو توضيح ماهية القيم النحوية ومصدرها وتعددتها وخصائصها:

إن القيم النحوية:

أولاً: عملية، وذات أسس خارجية، حيث الكمال للتركيب الخارجي أكثر من التعقل الداخلي.
ثانياً: إنها ثنائية بين صحة وفساد، وأحياناً ثلاثية، مضاف إلى دينك ما هو في منزلة بين المنزلتين.
ثالثاً: إنها متعددة المصادر، حيث المركّب هو العبد أحياناً، أو الله في أحيان أخرى وفق نظر الاعتزال.

رابعاً: إنها تتعدد، أي القيم في التركيب الواحد.

خامساً: إن التركيب إما أن يكون:

1- تركيباً صحيحاً،

أ- وللتركيب الصحيح قيمة، وهي «الحسن الذاتي».

ب- وله خصلتان، وهما: «التعظيم» و«الاعتراف»،

2- تركيباً فاسداً،

أ- وللتركيب الفاسد قيمة، وهي «القبح الذاتي»،

ب- وله خصلتان، وهما «التبخيس» و«الانطماس».

304. الاستدلال النحوي عند الزمخشري طي نسق الاعتزال: شروطه وخصائصه (بحث في الفلسفة المنطقية للنحو). يونس الخميليشي- أحمد الفراك. ص: 97.

ولتفصيل هذا أقول:

إن التركيب في علاقته بالقيم له مناطات، منها:

1- تحديد مفهومي الصواب والخطأ في التركيب

إن الصحة والفساد في التركيب قد يراود به:

أ- موافقة النحو صحةً أو مخالفته فساداً. فمن رفع «المفعول به»؛ فقد لحن، ومن نصبه أصاب. فمن خرج عن سنن العربية كان لاحقاً، ومن أصابها كان تركيبه صحيحاً.

ب- علاقة القصد بالتركيب؛ نحو قيمة نحوية ثالثة في النحوي الاعترالي

من المعلوم عند المعتزلة جعلهم الإيمان تابعاً للعمل، حيث إنه ركن أصيل منه، يقول هشام الفوطي: «الإيمان جميع الطاعات فَرَضُهَا وَفَلِهَا، والإيمانُ على صَرِيحٍ؛ إيمانٌ بالله، وإيمانٌ لله، ولا يُقال: إنه إيمانٌ بالله؛ فالإيمانُ بالله ما كان تَرَكُّهُ كُفْرًا بالله، والإيمانُ لله يكونُ تَرَكُّهُ كُفْرًا، ويكونُ تَرَكُّهُ فِسْقًا ليس بكُفْرٍ، نَحْوُ: الصَّلَاةِ والزَّكَاةِ، فذلك إيمانٌ لله»³⁰⁵ ويناقش الزمخشري هذا الموضوع متبنياً إياه: «فإن قلت: ما الإيمان الصحيح؟ قلت: أن يعتقد الحق ويعرب عنه بلسانه، ويصدق به عمله. فمن أخل بالاعناد- وإن شهد وعمل- فهو منافق. ومن أخل بالشهادة فهو كافر. ومن أخل بالعمل فهو فاسق»³⁰⁶. فيتكون -أي الإيمان- من الاعتقاد والقول والعمل، باعتبار أن هذه الثلاثة أجزاء ماهية الإيمان وشروطاً منه لا شروطاً فيه، حيث إن من آمن وأخل بالعمل بأن تركه كلياً، أو على الأقل، فعل كبيرة؛ فقد خرج عن الإيمان إلى الفسق، وهو منزلة بين الإيمان والكفر، فيكون صاحبه ليس مؤمناً ولا كافراً. وهذا عنى:

ب-أ- أن العمل يمثل الشكل الخارجي، والاعتقاد يمثل المعنى الداخلي، فتجذرهما في اللغة هو كون الاعتقاد يمثل معنى اللغة وتعقلها وتذللها، وكون العمل يمثل ظهورها في الخارج وتشخصها في التركيب، فالاعتقاد نموذج البنية العميقة للغة، والعمل نموذج بنيتهما السطحية.

305. الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 2005م، ص: 268. وانظره ناقلاً عن مجموعة منهم كعباد بن سليمان والنظام... في كون العمل ركن الإيمان أساساً.

306. الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. وبهامشه: الانتصاف من الكشف. لأحمد المعروف بابن المنير. والكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشف. تحقيق: مصطفى حسين أحمد. القاهرة: دار الريان للتراث، ط3، 1987، ج: 1، ص: 39.

ب-ب- إذا كان العمل شرطاً من الإيمان، وقد ينقضه إذا فُ أو اجترحت علت كبيرة منه؛ فهذا يعني أن التركيب والتلفظ به أهم من تذهنه، فالملفوظ أهم من التذهن، والمنطوق أسمى من المتعقل. فالقيمة تدور على التركيب الخارجي أكثر من دورانها على التعقل، كما تدور القيمة على العمل أكثر من الاعتقاد. وعليه:

ب-ج- من أصاب الصواب فعلياً وخارجياً واعتقده؛ فهو مصيب عند الجميع، كرفع العالم النحويّ «الفاعل» في تركيبه.

ب-د- ومن أصاب الصواب في تركيب ما دون أن يقصد إصابة الصواب فيه؛ ففعله صواب، فأن تصيب بلسانك ولو أن تكون رمية من غير رام؛ هو صواب، ولو لم تعتقد فيه الصواب، لأن الاعتقاد تابع للعمل. فمن اعتقد الصواب وأصاب بعمله؛ فهو على صواب، وإلا فهو على خطأ. ومن اعتقد الخطأ وأصاب بلسانه؛ فهو مصيب، لأن القلب تابع للعمل. بينما من جعل العمل تابعاً للإيمان؛ فإن الصواب فيه هو أن يعتقد الصواب ويعمل به بشكل ما. فبهذا يكون المصيب اعتباراً أو صدفةً في التركيب مخطئاً، إذ الصواب هو رمة التأليف بين الاعتقاد والعمل. وحينما انتمى الزمخشري إلى الاعتزالي يكون الصواب عنده هو الصواب العملي، وغيره من الاعتقاد تابعاً له ولو خالفه.

ب-ه- ومن اعتقد الصواب وأخطأ العمل؛ كان مصيباً وغير مصيب. فكان كالمؤمن الذي فعل كبيرةً في منزلة بين المنزلتين. فمن كان يعرف قاعدة نصب «المفعول به» ورفع لفظاً؛ فهو مصيب وغير مصيب، إنه في منزلة نحوية بين منزلتي الصواب والخطأ. وبهذا نستنتج أن قيم النحو الاعتزالية إذا ما أخذت دلالتها من نموذجها الكلامي الاعتزالي، تكون أحياناً ثلاثيةً، الصواب والخطأ والمنزل منزلةً بينهما. ويشذ عن هذا الاعتبار الاعتزالي صاحب مسألة «الفعل ذو الوجهين يصح أن يتعلق به الأمر والنهي»، وهو أبو هاشم الذي مثل لها بأن من يسجد للصنم مع قصد التوحيد والتقرب إلى الله ليس حراماً، وهو إسلام، لأن «السجود لا تختلف صفته وإنما المحذور القصد»، أي لحن المتكلم مع قصد الصواب صحيح وغير لحن ولا صاحبه لحن.

ب-و- التركيب المجبور غير حسن ولا قبيح، كالفاعل المكره مكلف وغير مكلف، والفعل الاضطراري لا هو حسن ولا هو قبيح

فمما تقدم، قد تحصل لدينا إذاً:

أولاً: أن لنا هنا فوق مثالاً جيداً لقيمة الثالثة في الأقوال اعتزالياً.

ثانياً: ولنا مثال آخر لقيمة الثالثة في الفاعل، وهو كون المكره غير مكلف وغير مكلف اعتزالياً، فهو مكلف لعقله، إذ العقل مناط التكليف، وهو غير مكلف، لأنه لا يتعلق به حكم، فحكمه غير حلال ولا حرام. وأساس قولهم هذا في منع تكليف المكره هو مسألة «وجوب إثابة أو عقاب المكلف»، أي وجوب تقييم المكلف بعد تحقق شرط التكليف فيه كاملاً، قال القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب، فكل معنى أخرج المكلف من أن يستحق بفعله المدح لم يجز أن يتناوله التكليف».³⁰⁷ فالتركيب واجب تقييمه، فهو إما صحيح أو فاسد. وإذا أجب متكلم بتركيب ما؛ فلا يقيم ولا يكلف بالتقييم، ولا يوصف كلامه بصحة ولا فساد. وهذا يعني وجوب تركيب لا هو حسن ولا قبيح، وهو التركيب المجبور، وهو ذلكم الذي أجب على التعرض للتكليف، أي أجب أن يكون مقولاً، أجب أن يقوله شخص، أجب على الظهور بدل البقاء في الضمور الكمون كما أراد، فالتركيب الذي هو مجبور بذاته، أو مجبور قائله ليقوله، أو مجبور ليكون هذا التركيب مقولاً، هو تركيب له قيمة ثالثة، لا هو صحيح ولا هو فاسد، لا هو لحن ولا هو فصيح. وهذا تطبيق لمنزلة بين المنزلتين في النحو، بما يعكس أن هنالك ما هو فوق التقييم الثنائي.

نعم، هذا قد يضاد مفهوم «التحسين والتقبيح» الذاتيين، والذي يقتضي أن كل تركيب إما حسن أو قبيح، لكنه تناقض ابستمولوجي مقبول، يعزز وجود مضادين مقبولين كل يعمل في مجاله وفنه؛ مجال التقييم في التكليف للتركيب، ومجال التقييم في التخليق للتركيب.

وعليه؛ فالمركب للتركيب مطالب وغير مطالب في الآن نفسه بصحة التركيب إن كان مكرهاً على قول فساد، أو إن كان معدوماً. لأن المكره مكلف وغير مكلف، ولا يخاطب المعدوم عند المعتزلة أو ما يعرف عندهم بـ«عدم مخاطبة المعدوم»، قال الزمخشري في قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ (المؤمنون: 51): «هذا النداء والخطاب، ليس على ظاهرهما، وكيف والرسول إنما أرسلوا متفرقين في أزمنة مختلفة، وإنما المعنى الإعلام بأن كل رسول في زمانه نودي لذلك ووصى به ليعتقد السامع أن أمراً نودي له جميع الرسل ووصوا به حقيق أن يؤخذ به ويعمل عليه».³⁰⁸

307. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي. مراجعة: إبراهيم مدكور. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء. النشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. مطبعة عيسى

البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة. 1965. ص: 393 / 11.

308. الكشف، ص: 190 / 3.

ثالثاً: لدينا مثال آخر لقيمة الثالثة في الأفعال، وهو كون الاضطراري من الأفعال غير قبيح ولا حسن، إذ «الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقاً».³⁰⁹

ب-ز- هناك نسق مكتمل لابد أن يمر به الناطق نحواً عند المعتزلة، وهو تعلم العلم والعمل به، والخطأ في العمل به قد ينقض -وليس ينقص فحسب- من العلم وينفيه بالمرة. إذ العمل هو الأساس، فمن أصاب عملاً؛ ففعله صواب، ومن أصاب اعتقاداً وتعلم وأخطأ عملاً؛ فهو مصيب وغير مصيب، إنه في منزلة بين المنزلتين.

2- مصدر القيم النحوية: قيمة اللحن للعبد والصواب لله:

إن مناط القيمة النحوية هو التركيب، فهو الموصوف بالصحة أو الفساد، لكن مصدر القيمة يختلف باختلاف طبيعتها، ذلك أن:

أ- اللحن نحواً خلق لحنه، فالله لا يفعل الشر، إذ يرفع الزمخشري فعل الشر عن الله، فالله لا يضل ولا يخلق الشر، ولا يفعل القبيح³¹⁰. والمصيب نحواً إما الله أو عبده، إذ يخلق الله الخير. وهذا قائم على اعتبار اللحن شراً، والإصابة في النحو خيراً.

ب- أشعرياً، عندما يكون الله خالق الشر والعبد فاعلاً له ومكتسباً إياه؛³¹¹ يكون في التركيب اللاحن والصائب مركبان، الله والمتكلم، فالله خالق كلامه والمتكلم مكتسب له، فاجتمع فاعلان في مفعول واحد. بينما اعتزالياً هنالك مركب واحد، العبد في اللحن، والله في الصواب، فمصدر التركيب إما الله أو عبده.

3- تعدد القيم النحوية في التركيب الواحد:

قد يجوز في لفظ واحد إعرابات كثيرة. فإذا تعددت في التركيب الواحد وجوه نحوية متعددة؛ فإنها واجبة جميعها على سبيل البدل. فإذا صح في تركيب ستة إعرابات (بحركاتها وسكناتها)؛ فإنها واجبة الجميع على سبيل البدل. يقول القاضي: «والصحيح (في الواجب المخير) أن حال الجميع سواء في أنه واجب»،³¹² فتكون مضادات هذا التركيب اللاحنة واجبة الترك كلها

309. صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود، التوضيح لمتن التنقيح، تحقيق: موسى علق، ضمن: معاني المصدر؛ المعنى المصدرى والمعنى الحاصل بالمصدر، دراسة باللغة التركية، وتحقيق -أو اعتناء- نصوص مختلفة. استانبول: ravza، 2022، ص: 174 / 1.

310. الزمخشري، الكشف، ص: 50-49 / 1.

311. وفق ما يعرف «بنظرية الكسب» الأشعرية المشهورة كما أوضحناها سابقاً.

312. القاضي عبد الجبار، المغني، ص: 123 / 17. ما بين القوسين من عندي للتوضيح.

بجميعها. مثلاً: «قام ورأيت عمراً»، «فعمرو» يصح فيه الرفع والنصب، فهما واجبان على البذل، والمضادات لذلك من السكون والخفض واجبة الترك كلاً.

4- التركيب الصحيح حسن، والفاقد قبيح:

إن المركب بشكل صحيح والتركيب الصحيح وفق النظر الاعتزالي في وجوب الحسن والقبح الذاتيين للأفعال هو:

أ- حسن ذاتياً، لأن الحسن والقبح ذاتيان، فهو صواب لزم حسنه بالذات، واللاحق منه قبيح بالذات.

ب- وجب عقلاً الاعتراف بصحته، فقوته في صوابه، ويجب الاعتراف للمركب أنه مصيب.

ج- وجب تعظيم الكلام الصحيح من حيث هو صحيح تركيباً، وقد تكون دلالاته خاطئة، لكن «الواحد بالشيء له جهتان»، فهو معظم تركيباً مهان دلالةً، فهناك فصل وفرق بين التركيب والإعراب.

د- هذه القيم واجبة عقلاً وناجمة عن التركيب ذهنياً بالذات. وهذا مأخوذ من أمرين؛ من مفهوم «التحسين والتقبيح» العقلين الاعتزالي، ومن قول الاعتزالية «بوجوب شكر المنعم عقلاً». فالشكر عندهم ما تضمن أمرين «الاعتراف» و«التعظيم»، يقول القاضي: «الشكر هو الاعتراف بنعمة المنعم مع ضرب من التعظيم، ولابد من اعتبار هذين الوصفين جميعاً، وهما الاعتراف والتعظيم»³¹³ كما يقول أبو الحسين البصري: «ومنه ما لابد من فعله، وهو الواجب كالإنصاف وشكر المنعم»³¹⁴. فالتركيب الصحيح معظم ومعترف به، والفاقد مبخس ومُنطَمَس.

هـ- يرى الزمخشري أن العبد يستوجب على ربه الجزاء، يقول: «فإن قلت فلم قدمت العبادة على الاستعانة؟ قلت لأن تقديم الوسيلة قبل طلب الحاجة، ليستوجبوا الإجابة إليها»³¹⁵ فالثواب على الأفعال واجب على الله، فكل من حقق شروط الفهم فُهم، وكل تركيب وراءه إعرابه، وكل دال له مدلوله، وكل تركيب له قيمة الصواب أو الفساد بحسبه، والتركيب الصحيح وجب له الحسن والتعظيم والاعتراف، وأضدادها من التبخيس والطمس والقبح للتركيب الفاسد. ففي مسألة «وجوب وعيد العصاة» قال الزمخشري: «فإن قلت ما معنى غضب الله، قلت هو إرادة الانتقام من العصاة وإنزال العقوبة بهم»³¹⁶. فهناك «معاوضة» تامة³¹⁷، في كل شيء. فمن أحسن؛ وجب رد الإحسان إليه، وهذا

313. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1965م، ص: 18.

314. البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1983م، ص: 310 / 2.

315. الزمخشري، الكشف، ص: 14/1.

316. الزمخشري، الكشف، ص: 17 \ 1.

317. أحيل القارئ هنا إلى مفهوم «المعاوضة» الاعتزالي المشهور.

الرد ليس فضلاً، بل عدلاً، ومن أساء؛ أسيء إليه، وهكذا. وكل من أكمل شروطه لتوليد شيء؛ ولده ضرورةً، وكل تركيب مستوف شروطه التركيبية وراءه قيم، وهكذا. فهناك **معاوضة أخلاقية** مشتقة من التوليد العلي، بما يفيد أن المسؤولية الأخلاقية وراء التوليد السببي عدل لا فضل، وهنالك معاوضة نحوية، حيث وراء كل تركيب وإعراب قيمة نحوية لازمة، إن بالسلب للفساد منه، أو بالإيجاب للصحيح منه، أو بقيمة ثالثة لما هو بينهما منه.

و-التركيب نعمة، لأن اللغة نعمة، فوجب شكر القائل للتركيب الصحيح، فمن أخلاق النحو شكر المصيب، وتصحيح المخطئ. فكل تركيب صحيح محمود بذاته، ويجب حمده من غيره، أي من قائل سامع له. قال القاضي: «ومن علوم العدل أن نعلم أن جميع ما بنا من النعم فمن الله تعالى، سواء كان من جهة الله تعالى، أو جهة غيره، ودخوله في العدل أنه تعالى كلنا الشكر على جميع ما بنا من نعم، فلولا أنها من فعله وإلا كان لا يكلفنا إن نشكره أجمع، لأن ذلك يكون قبيحاً».³¹⁸

الخصيصة الثانية: خصيصة عدم الأبدية للتركيب وضرورة التجاوز:

إن «نحو سيبويه» لهو نظرية نحوية لتفسير لغة العرب نحوياً. لكن هذا لا يعني أنه لا يمكن تجاؤها. فإذا افترضنا أنه قد استقرى لغويون كلام العرب وأولوه وفق نظرية نحوية أخرى؛ فهذا ممكن، بحيث يتم تجاوز نحو سيبويه بعد استيعابه إلى بناء نحو أكمل وأتم. واكتمال نظرية نحوية لا يعني اكتمالها المطلق بحيث يستحيل تجاؤها، فالعربية أوسع من نحوها، واللغة أقوى من تأويلها، فهي الأصل والجوهر، والنظريات والأنحاء أعراض مؤقتة لها. ويمكن استشفاف هذا المعنى من منع المعتزلة تأييد الأمر إلى غير غاية، ف«متى ورد اللفظ بذلك لم يقتض الدوام، وإنما حث على التمسك بالفعل».³¹⁹

وهذا يعني:

1- أن نظرية التركيب لا يجوز أن تتأبد على العربية، كنظرية وحيدة، فهي مخولة لتأويل العربية بها، لكنها غير أبدية لها، بل إلى الحد الذي يوصل إلى وعي ونضوج كافيين لبناء أنساق تركيبية أخرى تؤوّل العربية وتصفها وتفسرها. ذلك، لأن الأمر يكون لغاية، غير مؤبد، وكل نحو له سيكولوجيته وأخلاقه، وتكون وراءه تابعة له. فظهور تركيب جديد يقتضي ظهور قيم وميتافيزيقا وأخلاقٍ أخرى للتركيب، وهكذا.

318. القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 134.

319. الفراء، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المبارك، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م، ص: 398/ 2. وانظر: البصري، المعتمد، ص: 382/ 1.

2- لا تأييد لمفاهيم النحو، من المفاعيل والفاعل والأفعال...ولا لمظاهرها القيمية، فمفاهيم النحو غير أبدية. فمتى اكتمل دورها التاريخي؛ وجب تجاوزها إلى الأفضل، بما يغني العربية أكثر ويثريها، فالتجاوز في نظريات التركيب ومفاهيم النحو ممكن. إذ منع التأييد لنحو ما مدعّم لرأي الاستيعاب المقتضي التجاوز بعد النضوج والاكتمال. لكن هذا التجاوز يكون مع شرط التمكن من الأمر المتجاوز قبل تجاوزه. فلاشتباك المباشر للنظرية المؤولة للعربية شرط لتجاوزها وشرط لاستيعابها كذلك، «فوجوب رعاية الإصلاح» يقتضي التجاوز مما صار صالحاً إلى دوام الأصلح منه دوماً، والانتقال إلى كل أصلح من صالح متجاوز، أو الانتقال من أصلح متجاوز فصار صالحاً إلى غيره الذي هو أصلح. ومن أوجب التأييد كأنه منع التجاوز في الأنحاء ونظريات التراكيب.

الخصيصة الثالثة: عدم شمول أي نحو للعربية مهما كان متطوراً

إن أي نحو يفسر العربية أو يصفها لا يفي العربية حقها، ولا يصفها كلها، ولا يفسرها كاملةً، ولا يسوغها جملةً، بالإضافة إلى قابليته التجاوز ليظل غير مكتمل في ذاته. وهذا القول مبني على الآتي:

1- الإتيان بالتركيب الصحيح غير مجزئ:

إن الإتيان بالتركيب الصحيح كعبارة «قام زيد»، لا يعني الوفاء بالتركيب حق الإيفاء، أي لا يتم إيفاء التركيب حقه، فإداء التركيب صحيحاً لا يجزئ، بل تظل له قيم وأمور لا تستكمل بموجب قوله صحيحاً. فرغم أنه قد اتفق أغلب الأصوليين على أن «من أدى الأمر وأتى به وامثله؛ فقد أجزأه»؛ إلا أن الأمر يظل أعلى من المأمور فيه، فيفوق الأمر المأمور في ذاته، والشعيرة في نفسها تفوق كونها وهي مفعولة، تفوق كونها وهي مأمور فيها، أي وهي في فعل المكلف. فلا يجزئ الامتثال إلا شكلاً واحداً من الأمر، والأمر أعمق من شكله ذلك. لذلك عوض الأصوليون عدم إيفاء الأمر هذا بوضع صفات مقوية له، مثل صفات «الفورية» «والإدائية» (له في وقته) «والتكرارية» و«الإرادة» (الأمر له إرادة) له... وهكذا. وعليه؛ فالتركيب لا يوفّق حقه بأدائه صحيحاً. فيرى القاضي وأبو هاشم عدم إجزاء امتثال الأمر للمأمور،³²⁰ إذ علاقتهما ليست سببية، حيث إن امتثال الأمر ليس كافياً لإجزاء المأمور، فقد يجزئ وقد لا. وعليه؛ فقد تمتثل للأمر ولا

320. البصري، المعتمد، ص: 90 / 1. الفراء، العدة في أصول الفقه، ص: 300/1-301.

يجزئ فيتعلق القضاء، وهذا منطقي من جهة أن «النهي لا يقتضي الفساد، فالأمر لا يقتضي الإجزاء»³²¹، فعلاقتهم ليست حتمية، وهذا يعني:

أ- أن الإتيان بالتركيب صحيحاً لا يقتضي استيفاء حقه، والإتيان بالتركيب فاسداً لا يقتضي عدم استيفاء حقه، بل قد يقول الرجل كلاماً ليس صحيحاً ويظل مفيداً، لأن الخطأ لا يقتضي الفساد، وهذا نادر طبعاً.

ب- عدم استيفاء التركيب حقه بقوله صحيحاً يعني عدم التوقف على حد معين من صحته، بل الاستمرار في تطويره. وهذا يعني الانتقال من **موت التركيب** إلى دوام تجددته وبناء نظريات أخرى حول التركيب، فتركيب واحد لا يستوفي النص العربي، بل لابد من نظريات أخرى حوله، وهكذا بدون توقف، فالتكليف بتطوير العربية لا يكفي عند صحة التركيب.

ج- كل تركيب لم يكتمل لا يمكن تجاوزه. فلتجاوز تركيب ما لابد من انتظار نضجه ثم تجاوزه، كما يقول المعتزلة: «لا تنسخ العبادات قبل التمكن من فعلها»³²².

2- التجاوز النسقي بدل الاكتمال المغلق:

بناءً على قاعدة المعتزلة «لا يجوز أن يسمع الله المكلف عموماً مخصوصاً دون أن يسمعه خصوصه»³²³ فإن التجاوز في النظرية واجب. فلا يجوز أن يعطى لك منظور واحد من متعدد، بل يعطى لك بأكمله، ويظل على عاتقك البحث والتجاوز. ولذا وجب الاستتباع واقتفاء الزومات من كل قول إلى آخر ما يتم استخراج منه.

أعني هنا أن تتبع المعاني في الوحي، وخصوصاً في القرآن الكريم، من قبل الزمخشري كان غرضه تحقيق النسقية، وتحصيل نظر شامل عن الوحي، وتحقيق أقصى الممكن من معانيه لبلوغ الانسجام، وكل ما خالف النسق حكم بإعدامه وشذوذه وندرته وضعفه³²⁴. يقول

321. اعتزالياً، إن «الأمر بالشيء ليس نهياً عن ضده». المعتمد، ص: 97 / 1. «والنهي لا يقتضي فساد المنهي عنه مطلقاً في العبادات والمعاملات، اعتزالياً كذلك. المعتمد، ص: 171 / 1.

322. البصري، المعتمد، ص: 376 / 1. أنكر النظام كون الإجماع حجة متبعة. القاضي عبد الجبار، المغني، ص: 297 / 17. وأعتقد أن سبب إنكار «النظام» الإجماع كحجة متبعة، مردّه إلى أنه لو تم الإجماع على نحو سيويه كظاهرة نظرية تفسر العربية وتصفها؛ فلا يجوز تجاوزه أبداً لحجة الإجماع، وبما أنه ليس حجة، فلا يؤدّد نحو على العربية مهما كان.

323. القاضي عبد الجبار، المغني، ص: 71 / 17.

324. يرفض الزمخشري القياس على الشاذ، يقول في قوله تعالى: ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْجَرْبِينَ أَحْسَنُ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا (الكهف: 12): «والقياس على الشاذ في غير القرآن ممتنع، فكيف به». الكشف، ص: 660 / 2.

الجبائي: «لا يجوز في المكلف العارف باللغة وترتيب التكليف أن يسمع العام الذي يراد به الخاص، ولا يسنعه جل وعز الخصوص».³²⁵ وهذه النسقية قد تكون:

أ- خاصة بسياقها، فإذا كان المعنى يكتمل بنصين؛ وجب إسماعهما معاً إلى حين اتساق المعنى.

ب- عامة بكل النسق والسياقات واللاحقات، فالمعنى يكتمل بكليته وكله، فوجب تحقيق كل الأجزاء والإحاطة بكل الجزئيات.

الخصيصة الرابعة: النسخ غير ممكن في العربية

إذا كان يجوز أن تتجاوز نظريات النحو بعضها بعضاً؛ فإن هذا لا يعني نسخ المتجاوز، لأنه يظل حاضراً في المتجاوز وقائماً فيه بشكل ما، فالتجاوز ليس هو الإلغاء للقديم وتغيير كامل لشيء آخر جديد، بل هو تحول بالقديم نفسه إلى طور آخر منه. وعليه؛

1- فكل تركيب صحيح لا يُنسخ، فإنكار النسخ في العربية -لا الوحي- قائم على أن ما وصف بوصف فهو ذاتي فيه، فلا يمكن نسخه عنه. «فبدل الغلط» النحوي مثلاً كان غلطاً، لأنه لا نسخ في العربية، فسمي غلطاً، فلا يوجد تركيب صحيح نسخ بغيره الأصح منه أو بغير أصح منه. لكن القائل بالنسخ في العربية يلزمه إذا قال شخص كلاماً ما مثلاً «رأيتُ زيداً قائماً»، ثم قال: «رأيتُ زيد قائم» أن قوله الثاني هذا ناسخ للأول. لكن منع النسخ يقتضي أن الكلام الأول هو كلام ذاتي خاص له ماهيته، والثاني كلام ذاتي خاص آخر له ماهيته المختلفة. فقوله تعالى: (إِنَّ هَذَانِ لَسَاحِرَيْنِ) (طه: 63) ليس منسوخاً بالآيات الأخرى الناصبة فيها «إن» اسمها، وهكذا.

2- نفي النسخ في العربية قائم على كون القيم ذاتية، فما هو حسن؛ فهو كذلك أبداً، والعكس صحيح، فلا ينقلب الأمر، ولا تنقلب الحقائق. وعليه؛ فالذي لحن فملحونه فاسد أبداً، وما أعاده فيه من التصحيح هو كلام جديد آخر، لا تصحيح عرضي للكلام المتقدم الملحون فيه، فتكون هنالك جملتان. وهذا تأويل لقول القاضي: «العبادات مبالغ فلا يجوز رفعها»،³²⁶ وقالت

325. القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي. مراجعة: إبراهيم مذكور. طه حسين. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء. النشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة. 1965م. ص: 17 / 71.

326. المرادوي، علاء الدين، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 2000 م، ص: 6 / 3110.

المعتزلة كذلك كما نقل عنهم الغزالي: «من الأفعال ما لها صفات نفسية تقتضي حسنها وقبحها، فلا يمكن نسخها».³²⁷ فإذا كان الحسن والقبح صفتان ذاتيان؛ فوجب ألا تُنسخا. ومن هنا قالت المعتزلة باستحالة «نسخ وجوب ما أوجبه العقل كمعرفة الله وتحريم الكفر وقبح الظلم...»، لأن الموجب لتحريمها ولوجوبها هو خصائصها الذاتية، فلا تقبل النسخ. فهو أمر حاصل في أحكام الشريعة، لكن لا يخالف العقل. يقول القاضي: «واعلم أن التحريم من قبل الله تعالى ذكره لا يكون جارياً مجرى الدلالة والخبر، وكذلك التحليل والإباحة، فلا فرق بين قوله حرمت عليكم كذا وبين قوله فساد وقبيح في أن وجه الدلالة في الجميع يتفق ولا يختلف».³²⁸

3- إن منع النسخ في العربية يقتضي أن الاستبدال التركيبي ممتنع، فلا يجوز استبدال تركيب بآخر، مهما توحد في الدلالة، لأن ذاتية تركيب أ مختلفة عن ذاتية تركيب ب، فتركيب ما لا يعوضه آخر. ولذا، منع المعتزلة نسخ «الحكم دون التلاوة»، ونسخ «التلاوة دون الحكم»، وجوزوا نسخهما معاً، كأنه رفع للحكم لا تغيير له، لأنه لا يغير، فهو ثابت وذاته مستمرة، فهناك رفع ليس إلا. ومآل هذا متحقق في جعل الترجمة تقريبية ليس إلا، لامتناع استبدال مترجم بمترجم منه.³²⁹

الخصيصة الخامسة: الأحكام النحوية والجهات المنطقية وفق نظرية «النحو الكلامي»؛ نحو انفصال العربية عن العرب، والتركيب عن مركبه

إن المشرع أو الشارع في النحو العربي هم العرب أو العربي، فهو الحاكم، وهو الذي يفرض الواجب، والمحظور، والمندوب وسائر الأحكام.

لكن الكعبي المعتزلي يرى أن المباح ليس مأموراً به،³³⁰ حيث قال: «لا مباح في الشرع». وهذا يعني الأمور الآتية:

- 1- أن أحكام الوجوب والحرمة من مقولات العرب وأدواتهم.
- 2- يعكس الوجوب جهة الضرورة. وطى هذا الوجوب ثلاثة علوم؛ طبيعية وروحية ووحانية:

327. الغزالي، المستصفى، ص: 98.

328. القاضي عبد الجبار، المغني، ص: 17 / 141.

329. يحتاج هذا الأمر إلى بحث آخر يخص عنوان «الزمخشري والترجمة ضمن نسق الاعتزال»، قد نفرد به بالبحث يوماً ما لدافع ما.

330. الجويني. البرهان في أصول الفقه، ص: 294 / 1.

أ- بالنسبة إلى العلوم الطبيعية: فإن كان الوجوب طبيعياً؛ فالضرورة طبيعية. وذلك مثلاً إذا قلنا: «إن الحديد يتمدد بالنار، فحكم الحديد التمدد بالنار، فوجب تمدده بالنار، إذًا؛ من الضرورة تمدد الحديد إذا أصابته النار بنسبة معينة.

ب- بالنسبة إلى العلوم الروحية: فإن كانت الوجوب روحياً؛ فالضرورة روحية، وذلك مثلاً إذا قلنا: «إن جاء زيد قمت واقفاً؛ فحكمي الوقوف إن جاء زيد، فمن الضروري علي بموجب مجيء زيد الوقوف. فهذا الحكم والضرورة صناعيان.

ج- بالنسبة إلى العلوم الوحيانية: فإن كان الوجوب شرعياً فالضرورة شرعية، وذلك مثلاً في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٦﴾) (المائدة: 6). فحكم الصلاة الوجوب، فوجب أن الوضوء واجب، لأنه معلق على الواجب، وما علق على الواجب واجب. فمن الضروري الوضوء للصلاة. فالجهة المنطقية تابعة للحكم، فإن كان طبيعياً؛ فهي ضرورة طبيعية، وإن كان الوجوب صناعياً؛ فهي ضرورة صناعية، فإن كان شرعياً؛ فهي ضرورة شرعية.

3- يقتضي قول الكعبي أن المباح ليس من أحكام الشرع، وهذا عنى أيضاً أن الجائز في لسان العرب ليس من أحكام العرب، وليس من مقولهم، فهو حكم حر، وعليه:

أ- إما يكون حكماً أضافه العقل على اللسان،

ب- إما يكون حكماً أضافه مشروع آخر على اللسان غير العقل،

ج- أن يكون المباح حكماً بدون مشرّع.

د- النتيجة: إن هذا يعني أن العربية قد تنفصل عن العرب، وينفصل التركيب عن مركبه، أي تنفصل العربية عن مشرعها وعن دستورها، تنفصل اللغة العربية عن العربية، عربية بدون عرب، أي تفصل عن أصلها التشريعي، وعن وسطها التداولي السوسيو-سياسي والسيكو-أخلاقي.

الخصيصة السادسة: انعكاسات نحوية عن قاعدة «الترك فعل» الأصولية

نجد في أصول الفقه أن «الترك فعل» بشرط وجود المقتضي وعدم المانع. كما قال الشاطبي: «والجهة الرابعة مما يعرف به مقصد الشارع السكوت عن شرع التسبب أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضي له».³³¹ والدليل عليها قوله تعالى: (كَأَنَّهُمْ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾) (المائدة: 79) وهذا عن الأمور الآتية:

أ- أن النفي حكم،

ب- المسكوت عنه حكم في العربية،

ب- عدم الفعل فعل.

الخصيصة السابعة: أشكال نحوية غير أرسطية؛ انعكاسات فلسفة المنطق في النحو

يمكن هنا أن نجد بعض الانعكاسات المنطقية، أو ما نسميه «علم منطق النحو»، ومن ذلك:

1- الشرط بدون جزاء، والسبب بدون مسبب، والملزوم بدون لازم: ودلالاتها العقدية والقيمية

طي نظرية «النحو الكلامي»

في العربية، هناك شرط بدون جواب، مثل قوله تعالى: (وَلَوْ أَنَّ قُرْءَانًا سُيِّرَتْ بِهِ الْجِبَالُ أَوْ قُطِعَتْ بِهِ الْأَرْضُ أَوْ كُتِبَ بِهِ الْمَوْثُ بَلْ لَلَّهِ الْأَمْرُ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِئْسَ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْ لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهْدَى النَّاسَ جَمِيعًا) (الرعد: 31)، وقوله تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّقُوا مَا بَيْنَ أَيْدِيكُمْ وَمَا خَلْفَكُمْ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٤٥﴾) (يس: 45). وجعلها النحاة محذوفة الشرط لجعل الجملة موافقة لبنية الشرط، وهي جملة في الحقيقة غير منتمية إلى البنية الشرطية، بل هي شكل غير أرسطي أساساً. يقول الزمخشري على عادة النحاة في تأويل الجملة غير ذات الجواب بكونها شرطية وفق البنية المنطقية الأرسطية في قوله تعالى: (وَإِنَّمَا نُزَيِّنُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتَوَفَّيَنَّكَ فَإِلَيْنَا مَرْجِعُهُمْ ثُمَّ اللَّهُ شَهِيدٌ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ ﴿٤٦﴾) (يونس: 46)، «فإلينا مرجعهم جواب تنويفك، وجواب نرينك محذوف، كأنه قيل وإما نرينك بعض نعدهم في الدنيا فذاك أو نتوفينك قبل أن يكون فنحن نرينه في الآخرة».³³²

لكن هذا يعني:

331. الشاطبي. الموافقات. ص: 2 / 409.

332. الزمخشري. الكشاف، ص: 2 / 350.

أ- إمكان وجوب مسبب بدون مسبب، فقد يوجد الفعل دون النتيجة مع اكتمال الفعل شروط إنتاجه. وهذا يقودنا مباشرةً إلى مفهوم التوكل الشرعي، الذي يوحي إلى دلالة أنه رغم إكمال العبد الفعل تاماً والسبب كاملاً وشروط إنتاج الأثر؛ إلا أن النتيجة والأثر قد لا تظهران، فوجب عقد ظهور النتيجة على الله والتوكل عليه في إخراجها. فالأسباب الكافية قد لا تنتج بدون توكل على الله في اعتقاد أنه هو المنتج له وليست أسبابها وحدها فحسب.

ب- تأكيد لعلاقة العلية الأشعرية في أن الأسباب مرتبطة بالعادة لا بالحتم، فأمكن وفق هذا أن يكون هناك شرط بدون جزائه، لارتباط الشرط بجزائه ارتباطاً عادياً أو سيكولوجياً لا حتمياً وضرورياً.

ج- ارتباط الشرط بالجزاء، والملزوم باللازم، والسبب بالمسبب؛ يعتمد على أمور، وهي:

ج-أ- لا إنتاج بدون إرادة الله أن ينتج، فالشرط لا ينتج جزاءه ولا الملزوم لازمه ولا السبب مسببه بدون إرادة الله وتأثيره.

ج-ب- إبراز علاقة التوكل الديني بالسببية العلمية والروحانية. ذلك أن السبب الطبيعي والعلة الفلسفية والضرورة المنطقية والشرط النحوي واللزوم الكلامي يجب أن يتبعه المرء بقيمة التوكل، حتى يستوفي هذا النسق شرائطه الطبيعية والروحانية والوحيانية. فكأن أعظم قانون في الكون وهو القانون الارتباطي السببي أراد الله له أن يكون في كل العلوم، وأن يوحد بين كل العلوم، ويقيم مائدة تفاوض وحوار بينها جميعها؛ الطبيعية منها والوحيانية والروحانية. ففيه يحضر التوكل الوحياني، والإمكان المنطقي (حسب الأشعرية والإمكان الكوانطي في الفيزياء المعاصرة) أو الحتم المنطقي (حسب الاعتزال والفلاسفة والحتم الأرسطي والنيوتوني في الفيزياء الحديثة) والسبب الطبيعي والعلوي الفلسفي والشرط النحوي واللزوم الكلامي.

ج-ج- وحدة القيمي بالآلي، حيث إن الآلية الموجودة في قانون العلية ليست جافّة، بل لابد أن تسقى بماء القيمة حتى تستوفي حقيقتها، وهذا يعني أن الكينونة ليست وجوداً وحده، بل هي وجود ووجوب، قيمة وآلة، حكم وغاية، فعل ومقصد، مادة وغرض، شكل وموضوع.

2- مبتدأ بدون خبر أو العكس والصفة بدون موصوف: ودلالة ذلك في نظرية النحو الكلامي

إن حذف المنعوت له دلالة على مستوى النحو الكلامي، يقول سيبويه: «وربما جرت الصفة في كلامهم مجرى الاسم... فمن ذاك الأبرق والإبطح وأشباههما»³³³ وهي حذف للعادة المتبعة في الواقع، كأن التابع الذي هو دوماً تابع يصير مستقلاً أحياناً، فبقدر استقلال التابع عن المتبوع عربياً كما وكيفاً بقدر حصول ذلك في الواقع كما وكيفاً، يقول الزمخشري في قوله تعالى: (إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ) (الإسراء: 9): «للتي هي أقوم للحالة التي هي أقوم الحالات وأسدها، أو للملة أو للطريقة، وأينما قدرت لم تجد مع الإثبات ذوق البلاغة الذي تجده مع الحذف، لما في إبهام الموصوف بحذفه من فخامة تفقد مع إيضاحه»³³⁴، فلهذا الحذف إحالة إلى الواقع وتغيير له، حتى يقتنع الذهن أن التابع يستقل ويصير قائماً بذاته. وتأويلها ميتافيزيقياً أن العرض يقوم بذاته، والصفة تقوم بذاتها، ويوجد خبر بلا مبتدأ، ويوجد عرض بلا جوهر، بل يقوم مقام الجوهر. كما أن تأويلها عقدياً يعني إمكان قيام العرض بدون جوهر، وإمكان وجود صفة بدون موصوف، أو صفة فعل بدون صفتها الذاتية. وهذا يعزز نظرية الاعتزال في إمكان أن توجد صفات إلهية بدون موطن لها في الموصوف، على غرار قولهم «سميع بلا سمع، بصير بلا بصر، وهكذا». وأصله في النحو مثلاً، هو وجود الفعل بدون مصدره، ويتجسد ذلك في أخذه مكانه، حيث نزول الفعل منزلة المصدر أي عمله عمله وأخذه مكانه، مثل قوله تعالى: (وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾) (الروم: 24). قال الزمخشري: «في يريكم وجهان، إضمار أن، وإنزال الفعل منزلة المصدر»³³⁵.

الخصيصة الثامنة: كينونة التركيب مثل كينونة الدلالة في علومها وأحكامها

نجد في التركيب دلالات توازي التي لعلم الدلالة، وذلك يدخل طي ما نسميه «بعلم أصول فقه النحو»، وذلك يتضح في الآتي:

تتعدد الدلالة في أفانينها، ففيها التضمنين والتصريح والحقيقة والمجاز والظاهر والمؤول والمحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم والعام والخاص والمطلق والمقيد والمنسوخ والناسخ وغير

333. سيبويه، الكتاب، ص: 228 / 1.

334. الزمخشري، الكشف، ص: 751 / 2.

335. الزمخشري، الكشف، ص: 480 / 3.

ذلك. وهذا بدوره حاضر في التركيب، فله علومه كعلومها، ومعارفه كمعارفها. ولذلك أمثلة كثيرة وقواعد عديدة، نكتفي هنا بهذه الإلماحة، وهي كالآتي:

1- في المتن الواحد قد يتعدد التأويل له، مما يعني أن النص حمال أوجه إعرابات وتركيبات، ومثال ذلك، قوله تعالى: (يُوسُفُ أَعْرَضَ عَنْ هَذَا) (يوسف: 29)، فقد استدل بها ابن هشام على جواز حذف حرف النداء بشرط أن يكون حرف «يا، أي يا يوسف»³³⁶ (هذا قد يكون تركيباً ظاهراً). واستدل بها الزمخشري على أنه «يجوز حذف حرف النداء عما لا يوصف به «أي»»³³⁷. واستدل بها ابن يعيش على جواز حذف حرف النداء فيما يكون فيه المنادى قريباً³³⁸. كما استدل بها الرضي على جواز حذف حرف النداء إلا مع المندوب والمستغاث واسم الجنس والإشارة.³³⁹ فكانت أحكام هؤلاء النحاة كلهم متباينة. فيكون بهذا تركيب المتن:

أ- فيه الظاهر الأصح، وفيه المرجوح، وفيه المتشابه، وفيه المنطوق والعام، وكل ما للدلالة من أحكام.

ب- كما تختلف الدلالات باختلاف الدلائل؛ تختلف أحكام التراكيب والتراكيب نفسها باختلاف التأويلات، ففي قوله تعالى: «يوسف أعرض عن هذا»، من النحاة من عده نداءً أي جملة فعلية، ومنهم من عده مبتدأً، أي جملة اسمية، وغير ذلك، وكلا الوجهين منه ما هو ظاهر، ومنه ما هو مرجوح.

2- وجود تركيب تضميني وصريح. فالصريح هو كل تعبير تام عن الجملة، «مركب مفيد بالوضع يحسن السكوت عليه». والتضميني هو كنزول الفعل منزلة المصدر، أي عمل عمله وأخذ مكانه، مثل: (وَمِنْ آيَاتِهِ يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا وَيُنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَيُخْرِجُ بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ ﴿٢٤﴾) (الروم: 24)، قال الزمخشري: «في يريكم وجهان، إضمار أن، وإنزال الفعل منزلة المصدر»³⁴⁰.

3- تأثر السبب بالمسبب والعلة بالمعلول:

336. الأنباري، الإنصاف في مسائل الاختلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1982م، ص: 111/1-112.

337. ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ص: 15/2.

338. ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، ص: 15/2.

339. الاستربادي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح كافي ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1982م، ص: 386-388.

340. الزمخشري، الكشف، ص: 480/3.

حكم الزمخشري في قوله تعالى: **إِنْ كَانَتْ إِلَّا صَيْحَةً وَاحِدَةً** (يس: 29) بأن الأولى تذكير الفعل، لأن المعنى إن كان شيء، لكنه أنت، لأنه «نظر إلى ظاهر اللفظ، وأن الصيحة في حكم فاعل الفعل»،³⁴¹ فهو:

أ- مؤنث مع المذكر، والعكس يقع، حيث التذكير مع المؤنث.

ب- كما أنه أنت ليس لفاعله، بل لمفعوله، فهناك تأثير من المفعول على ما يقع عليه، أي تأثير المفعول في الفعل، فهو فعل وانفعال. وهذا عنى تجاوز نظر أن المفعول لا دلالة له إلا الانفعال، إلى المفعول مؤثر كذلك، فهو ليس معروض انفعالي فحسب، بل عارض فعلي أيضاً.

وخلاصة القول:

إن كينونة التركيب مثل كينونة الدلالة في علومها وأحكامها. وأود هنا أن أؤكد على هذا المعنى بعلم جديد له حوارات مع علم اللسانيات الجنائية، وهو علم اللسانيات الذاتية، الذي يعزز كون كينونة التركيب مثل كينونة الدلالة في علومها وأحكامها.

341. الزمخشري، الكشف. ص: 4 / 15.

الفصل الثالث

علم اللسانيات الذاتية واللسانيات الجنائيات؛ حوار السياق واختلاف الموضوع
إننا في فصلنا هذا لن نتطرق إلى اللسانيات التحويلية والتوليدية ومدارسها، ولا إلى اللسانيات
النسبية **The Relative Linguistics** ومدارسها. إنما هنا نروم وضع محاولة لابتكار لسانيات أخرى،
وهي كالآتي:

المبحث الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية ومقاصدها: نحو اللسانيات الذاتية

المطلب الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية

إن اللسانيات الذاتية هي ذلك الأسلوب الخاص جداً الذي يتميز به كاتب ما، حيث كل فرد لسانياً بلغ في الكتابة شأواً متفرداً في أسلوب كتابته. واللسانيات الذاتية تهتم دراسة الأسلوب الذاتي للمؤلف، وفيه الاستعمال النصي، والمعجمي، والكتابي، والترقيمي، والخطي، وطريقة عرض النص، والبناء المنطقي الخاص بها، ونمط التدوين والعناوين، وطبيعة النقل والاقتباسات والإحالات كماً وكيفاً، ونزعات المحال عليهم ومذاهبهم، والبرديغم الذي يفكر به وتحت الكاتب ومن نقل عنهم اقتبس منهم، وغير ذلك. فاللسانيات الذاتية هي شخصية الكاتب وهويته، فالذي يكتب بالدم تتوزع ذاته في تركيبه، ويفترش بنفسه في تركيبه، ويفرش ذاته في مقوله، والتركيب هو بصمة لغوية بحتة.

يخلد العالم بفكره، حيث إن النظرية التي يخلفها وراءه اسمه معها. وهذه النظريات والأفكار هي ذات طبيعة دلالية، لها معنى، تحيل على شيء ما. فيمتاز كل عالم عن غيره بأفكاره الخاصة التي ولدها، ونظره الذي ولده. فإذا كان هذا في الدلالة ولها؛ فإن هذا الأمر نفسه في التركيب وله، حيث كل عالم بشروطه - كما أن العالم المبتكر للأفكار والمولد للحقائق والصانع للنظريات له شروطه العلمية القاسية التي لا ينتج بدونها- له أسلوبه الخاص في الطرح، وله نمطه الذاتي في الكتابة، وله تركيبه المعين به في تأليف الجمل وسياق العبارات وأفراد الجمل ونحت المفاهيم الخاصة به وتأثيل المصطلحات من إبداعات شخصه. فكما أن هنالك مجتهداً مطلقاً في المعاني والأفكار؛ هنالك مجتهد مطلق في المباني والتراكيب، وكلما خف الاجتهاد ودرجاته في العالم ونزل وسفل في المعاني؛ خف درجة اجتهاده في التراكيب وهبطت.

المطلب الثاني: مقاصد اللسانيات الذاتية

إن غرض اللسانيات الذاتية هو:

- 1- فهم ذهنية الكاتب، فاللغة أسلوب يعكس سلوك الشخص الذهني والفعلي.
- 2- فهم الكاتب أكثر من فهم الكاتب نفسه. وهذا المبدأ وإن كان هيرمنوطيقاً كما رأينا؛ إلا أنه ممر غير تقليدي إليه، ذلك لأنه دراسة النص من مختلف علومه وجوانبه، ومنها:

أ- تعدد النصوص بتعدد علومها يراد منها من خلال لسانياتها الذاتية تعميقها في نفس الكاتب أكثر من شخصه هو معها. فالنص الإيمانى من كاتب مؤمن لا يراد من لسانياته الذاتية فهمه أكثر من مؤلفه فحسب؛ بل جعل إيمانه أكثر من إيمان نفسه، والنص العاطفى يراد منه باللسانيات الذاتية تعطيفه **Emotioning** أكثر من عاطفة نفسه، وهكذا في كل مجال يراد منه تعميق النص أكثر من تعميق الكاتب له في نفسه.

ب- توقع آفاق النصوص التي لم يكتبها الكاتب من خلال نصهفمن خلال نصه الذي بين أيدينا نتوقع ماذا كان سيكتب مستقبلاً لو تهيأ له أن كتب، فهو استقبال للمؤلف في فضاءات أخرى لو ولجها كيف كان سيكتب فيها.

3- إبقاء الكاتب حاضراً في نصه أكثر دون تعرضه للغيب أبداً، وذلك بإحيائه مرةً أخرى من خلال نصوصه.

4- تعيين المؤلف لنصوصه والنصوص لمؤلفها، إذ إن كل كاتب لنص ما بدمه لا بد أن نصه يعينه، يظل محيلاً إليه أبداً، فكل نص يعين صاحبه.

5- دفع الباحث ليطور ذاته حتى يحقق نمطاً خاصاً به في الكتابة، فكما أن الفيلسوف يروم بناء نظرية فلسفية تكون بصمته الفكرية، والعالم يروم بناء نظرية علمية تخلد اسمه نحو أن يسمى الاكتشاف والاختراع باسمه، حتى لكانها ذاته أو ابنته، حاملة لاسمه، وهو حاضر بها أينما حضرت نظريته، باق بها حياً ما بقيت النظرية؛ فكذلك اللسانيات الذاتية هي بناء تركيب خاص بالمؤلف، له نفس ما للنظرية الدلالية من خصائص وأمجاد وحضور.

6- تسويغ أسلوب الكاتب بأنه يعبر عن وحدة وفردة كاتبه، وأنه يكتب بدمه، فيسهل فهمه والاعتقاد على طريقة كتابته، وبذلك يتيسر تأويل أفكاره ومعانيه الدلالية عبر تراكيبه اللفظية.

7- تحصيل التفريق بين من يكتب بدمه حيث هو حاضر في أسلوبه، وبين من يسرق الأفكار أو يقلد ويجمع ويحطب ليلاً ليس غير.

8- الإسراع نحو تطوير هذه اللسانيات الذاتية لدراسة أساليب المفكرين، وآليات هذا الأساليب، وكيفية تعبير كل أسلوب بذاته عن المفكر نفسه، وتحديد الآليات والقواعد التي نستنبطها جراء دراسة عدة أساليب، لنجعل منها قواعد عامة لهذه اللسانيات، إذ تراكيب الكتابة عند

كل المبدعين مختلفة، لكن خصائص أساليبهم -أي كل المبدعين- ذات اشتراك ما، وذات تفرد ما، فكما أنها ذات قدر مشترك فهي ذات تفريد موحد. ودراسة هذه المشتركات بينهم والتفردات فيهم ونوعية تفرد كل أسلوب عن الآخر، يسير نحو أن يؤسس هذا العلم أكثر.

9- لللسانيات الذاتية حوارات بين العلوم والمعارف الأخرى، فعند العلم بها تقل الفجوات التي تحصل للقارئ وهو يقرأ لكاتب يقتبس عن غيره، وذلك من جهات، وهي:

أولاً: بالنسبة إلى القارئ العام:

أ- أن يكون صاحب النص الأصلي ذا لسانيات ذاتية له، والذي يقتبس عنه ليس بهذا المستوى من التركيب، فينزل القارئ من مستوى أعلى إلى مستوى أدنى على صعب التركيب لا على صعيد الدلالة.

ب- أن يكون صاحب النص الأصلي ليس ذا لسانيات ذاتية، والذي يقتبس منه صاحب لسانيات ذاتية، فيرقى القارئ من مستوى أدنى إلى مستوى أعلى.

ج- أن يكون كلاهما صاحبي لسانيات ذاتية، أو كلاهما ليسا في هذا المستوى معاً، فيظل القارئ محايداً.

د- أن تكون نصوص الاقتباس عنده في كتابه هجينة بين نصوص ذات لسانيات ذاتية وأخرى ليست كذلك، والكاتب بدوره صاحب لسانيات ذاتية.

هـ- أن تكون نصوص الاقتباس عنده في كتابه هجينة بين نصوص ذات لسانيات ذاتية وأخرى ليست كذلك، والقارئ ليس صاحب لسانيات ذاتية.

و- أن تكون كل نصوصه المقتسبة ليست ذات لسانيات ذاتية، وهو -أي القارئ- كذلك ليس بهذا المستوى من التركيب.

ز- أن تكون كل نصوصه المقتسبة ذات لسانيات ذاتية، والقارئ صاحب لسانيات ذاتية، وهذا يكون صاحبه ناقلاً لها من أجل نقدها على الأغلب.

ثانياً: بالنسبة إلى القارئ ذي اللسانيات التركيبية:

أ- أن يكون صاحب النص الأصلي ذا لسانيات ذاتية له، والاقتباسات ليست كذلك، فيرقى القارئ ذو اللسانيات الذاتية مع الأول وينتقد مع الثاني.

ب- أن يكون صاحب النص الأصلي ليس ذا لسانيات ذاتية، والذي يقتبس منه صاحب لسانيات ذاتية، فيرقى القارئ المحترف بشكل أقل.

ج- أن يكون كلاهما -الكاتب والمقتبس منه- صاحبي لسانيات ذاتية أو كلاهما ليسا في هذا المستوى معاً، فينتقد القارئ مع الثانيين، ويرقى مع الأولين.

د- أن تكون نصوص الاقتباس عند الكاتب الأصلي في كتابه هجينة بين نصوص ذات لسانيات ذاتية وأخرى ليست كذلك، والكاتب بدوره صاحب لسانيات ذاتية، فيكون القارئ المحترف مرتقياً هنا.

هـ- أن تكون نصوص الاقتباس عند الكاتب الأصلي في كتابه هجينة بين نصوص ذات لسانيات ذاتية وأخرى ليست كذلك، وهو -أي الكاتب الأصلي- ليس صاحب لسانيات ذاتية، فيكون القارئ اللساني الذاتي هنا ناقداً.

و- أن تكون كل نصوص الكاتب الأصلي المقتسبة ليست ذات لسانيات ذاتية، وهو كذلك ليس بهذا المستوى من التركيب. فيكون القارئ هنا ناقداً لا ذعاً.

ز- أن تكون كل نصوص الكاتب الأصلي المقتسبة ليست ذات لسانيات ذاتية، وهو صاحب لسانيات ذاتية، وهذا يكون صاحبه ناقلاً لها من أجل نقدها على الأغلب، والقارئ كذلك.

فباللسانيات الذاتية نعي درجة التلقي عند القارئ، وسبب الإحالات من الكاتب أهي للنقد، أم للتعزيد، أم للتمثيل، أم للاستشهاد، أم لغير ذلك.

10- تعييننا اللسانيات الذاتية على فهم براديغم الكتابة، فعندما يقتبس الكاتب نصاً لغيره؛ فيمكننا إما:

أ- أن نضع الاقتباس طي «نظرية المؤلف»، حيث نستدعي أسئلة من قبيل: «أي البراديغمات يندرج تحتها هذا النص المقتبس؟»، فالمفسر للقرآن الكريم الذي ينقل عن ماركسي ما مثلاً، ندري أن النص المقتبس له براديغمه الخاص الذي نفهم به نصه، وهو براديغم الماركسية وخلفياتها المادية والأيدولوجية والفلسفية، ونحو ذلك.

ب- أو نضعه تحت «نظرية اللسانيات الذاتية»، والتي هي ما نحن بصدد، فلا يتم إرجاع المؤلف إلى «نظرية الإحالة» وحدها فنعرف براديغمه الذي يفكر طيه؛ بل يتم كذلك

إرجاعه إلى أسلوبه المتفرد، وكيف أثر على طريقة كتابته وطريقة تفكيره، لأن الأسلوب لغة خاصة، واللغة هي الفكر وهي من تنتج الفكر. يقول سابير: «على الرغم من أن اللغة لا ينظر إليها في العادة على أنها ذات أهمية جوهرية بالنسبة إلى دارسي العلوم الاجتماعية إلا أنها هي التي تتحكم في تفكيرنا كله حول المشكلات والعمليات الاجتماعية. فالبشر لا يعيشون في العالم الموضوعي وحدهم، ولا يعيشون وحدهم في عالم الفاعلية الاجتماعية كما يعتقد في العادة، إن البشر إلى حد كبير يعيشون تحت وطأة اللغة التي هي وسيلة التعبير في مجتمعهم، فمن الوهم التام أن نتخيل الفرد يتأقلم مع الواقع جوهرياً دون استعمال اللغة أو نتخيل اللغة مجرد وسيلة ثانوية لحل مشكلات معينة في الاتصال أو التفكير. إن حقيقة الأمر هي أن العالم الخارجي مبني إلى حد كبير وبشكل لاواع على العادات اللغوية للجماعة. وليس هنالك لغتان متماثلتان تماماً لكي نعتبرهما ممثلين لواقع اجتماعي واحد. فأشكال العالم التي تعيش فيها مجتمعات متغايرة هي أشكال متميزة وليست مجرد عالم واحد بعينه له أسامي مختلفة».³⁴² فالذي لغته معقدة تنتج له فكراً معقداً، وكل فكر هو على مقاس لغته، وله شخصية أسلوبه، والفكرة تحمل شخصية أسلوب الكاتب، والأفكار لها هوية لغتك ولسانياتك الذاتية المختلفة من شخص كاتب بالدم لآخر. فكما لا توجد عاطفة واحدة، حيث كل ألم في «زيد» بعينه مختلف عنه في «عمرو»، وهكذا؛ فكذلك أسلوبك وتأليفك ومعجمك ومفاهيمك... أي لسانياتك الذاتية. وكما يجب على المرء تطوير أفكاره وتطوير شخصيته العلمية؛ يجب تطوير لسانياته الذاتية من إغنائها بالوحدات المعجمية وتطوير أسلوبها واستعمالها للكلمات والتراكيب والتصارييف والأوزان والمصطلحات والمفاهيم، ونحو ذلك.

11- إن اللسانيات الذاتية تساعدنا على مواجهة اللسانيات الكلية التي تجعل من اللسانيات وحدةً عامةً بين كل البشر. ومن أجل أن نمعن في الخلاف معها نختار لسانيات ذاتية بكل شخص ونثبت أن كل قلم شخص متفرد عن الآخر، وأفكاره ذات هوية مختلفة لاختلاف هوية لغته وشخصيتها، فكل لغته ذات شخصية متفردة. وهذا يتم عبر أن نطعم هذا العلم:

أ- بدراسة لغويات نوابغ معينين، قد كتبوا بدمائهم من العربية والإنجليزية، والألمانية، والفرنسية، وغيرها.

342. Hymes, D. (ed): Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. New York: Harper & Row. 1964. P. 142.

ب- استخراج صفات وخصائص شخصية وهوية كل أسلوب... والقواعد والمعايير والكيلات المشتقة وراء ذلك.

ج- الاستعانة بالعلوم المتقاربة، مثل اللسانيات الجنائية، واللسانيات النسبية والتي هي لسانيات ذاتية للجماعات والشعوب واللغات لا للأفراد.

12- إذا ما درسنا النص المقتبس طي «نظرية المؤلف» وطى «نظرية اللسانيات الذاتية»؛ سيكون فهمنا للنص أوثق، ونقلنا عنه أرقى، وسيكون الاقتباس واقعاً تحت نظرية علمية، أي سنفكرُ بواسطة النص المنقول والمقتبس علمياً، أعني طي نظريات وأنساق، وندرجه تحت سقف نسقي، وبذلك ليس يظل اقتباسه ونقله اعتباطياً، كالتفكير اللحظي الذي لم يندرج تحت نسق. وبهذا سيكون بحثنا كله علمياً، سواء كلام المفكر الكاتب بدمه، أو النصوص التي أحال إليها واقتبس منها. وهذا الذي يمعن في أن يكون حتى المنقول عنه مندرجاً تحت نسقٍ ما لهو همّة وشغلٌ الذي يكتب بدمه، وليست همّة غيره من الذين يكتبون استزاقاً أو طمعاً أو شهرةً. لهذا، قد يكون جوهر الفكرة لابن تيمية مثلاً، وتم تحليلها وتربيتها إلى فكرة متسلسلة مستلزمة، فلا يراها القارئ أن جوهرها تيمي. بينما النقل في فن الكتابة بالدم أو اللسانيات الذاتية يقتضي ذكر سند تربية الأفكار وأصلها وأسسها وبراديجمها وجوهرها وإطارها ونظريتها، وهكذا. فالكتابة بالدم لها ارتباط كبير بتربية الأفكار ورعايتها.

13- بواسطة اللسانيات الذاتية سيكون الاقتباس عن الأغيار واقعاً تحت نظرية علمية، تحت نسق، وليس يظل النقل والقاباس اعتباطياً، كالتفكير اللحظي الذي لم يندرج تحت نسق. فالنص المنقول دون نظرية، والاقتباس بدون إطار فكري، حتى ولو اتفق معناه مع غاية الناقل في النقل عنه إلى كتابه أو بحثه = مثل التفكير العادي الذي لا يندرج تحت نسق، إذ يظل خاطرةً فحسب لا ينضبط ببراديجم علمي ولا بنزعة معرفية، فيمسي تفكيراً ساذجاً. والنظرية الذاتية تقي الناقل عن أن يكون نقله واقتباسه ساذجاً.

المبحث الثاني: اللسانيات الذاتية؛ شروط كاتبها وتجلياتها وتحواراتها مع اللسانيات الجنائية

المطلب الأول: شروط أن يكون للكاتب لسانيات ذاتية وتجلياتها

أولاً: شروط أن يكون للكاتب لسانيات ذاتية

إن هذه الشروط كالآتي:

1- **شروط معرفية**، وذلك كأن يكون متمكناً من لغته متمكناً متيناً، ويكون متمكناً في تخصصه، التخصص الذي يكتب فيه بلغته، متمكناً متيناً. وهذا يعني أن يكون من جماعة علمية خاصة جداً، وليس كل كاتب أو باحث أو مفكر ينتمي إليها. وهذا ما أسميه بالكتابة بالعلم.

2- **شروط معيارية**، وذلك كأن يكتب بروحه، حيث لا يسترزق بقلمه ولا يبيع به حروفه، مخلص للعلم في بحثه، متفان بجدية في مكتوبه. وهذا ما أسميه بالكتابة بالدم أو الكتابة بالحق.

3- **شروط منهجية**، وذلك كأن يكون منطقياً في تفكيره، منسجماً في مداركه، متماسكاً في بناءه العلمية، ذا منهج قويم في النظر، وجمال في التقسيم، وإبداع في التصميم، وابتكار في الهندسة. وهذا ما أسميه بالكتابة بالعقل.

وأود هنا أن أسطر أربعة تقييدات مهمة:

التقييد الأول:

إذا ما كان يكتب صاحب الأسلوب الفريد بعلمه حماه من السرقة العلمية. وإذا ما كان يكتب بدمه؛ حماه من الزلل الأخلاقي. وإذا ما كان يكتب بالعقل؛ حماه من الزلل الاستدلالي.

أما الذي يكتب بدم الآخرين، ممن يسرقون الأفكار، أو يدمجونها بأفكار الأغيار، أو يبيعون منها شيئاً دون آخر، أو نحو ذلك؛ فلا تفرد لساني عندهم.

التقييد الثاني:

من هنا؛ فإن قواعد الكتابة اللسانية الذاتية تكون بقدر الإخلال بالشروط فوق، ومنها عدم توخي «الموضوعية العلمية الذاتية، التي هي عدم الموضوعية الخاصة بموضوعية الكتابة الذاتية؛ سواء أكانت الكتابة كتابة بالدم، أو بالعقل، أو بالعلم.

التقييد الثالث:

هنالك لسانيات ذاتية متعالية، وصفتها أنها أرقى اللسانيات على الإطلاق، وهي أنواع:

1- اللسانيات الذاتية الإلهية المتعالية غير الوحيانية، وهي كلام الله في غير قرآنه ووحيه، فهي من الله، وغير مخلوقة، وهي متعالية مقدسة.

2- اللسانيات الذاتية الوحيانية الإلهية المتعالية، وهي اللفظ القرآني، فهي من الله، وغير مخلوقة، وهي متعالية مقدسة. وهذه اللسانيات:

أ- تتفاضل قيمةً، حيث سور القرآن تتفاضل.

ب- تتفاضل معياراً وعلماً، حيث بعض السور والآيات أعير وأعلم من أخرى، فسور التوحيد كسورة الإخلاص وآية الكرسي أعلم وأعير من سورة الطلاق وآية الدين، وهكذا.

3- اللسانيات الذاتية الوحيانية المتعالية، وهي كلام رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهي إما:

أ- قدسية، وهي الأحاديث القدسية،

ب- غير قدسية، وهي غير الأحاديث القدسية.

وهذه اللسانيات درجات؛ منها:

ب- متعالية عليا، وهي جوامع الكلم منها.

ج- متعالية دون الأولى، وهي كلامه صلى الله عليه وسلم مما هو دون جوامع كلامه صلى الله عليه وسلم.

وبدورها:

د- تتفاضل قيمةً، حيث الأحاديث النبوية تتفاضل، فالقدسية أفضل من غيرها، وهكذا.

ب- تتفاضل معياراً وعلماً، حيث بعض الأحاديث أعير وأعلم من أخرى، فأحاديث التوحيد أعلم وأعير من أحاديث البيوع مثلاً، وهكذا.

وأود هنا لسانيات ذاتية متعالية لا يشبهها شيء فيها أحد هو اللفظ النبوي الكريم المقول على لسانه الشريف لسان محمد صلى الله عليه وسلم بجوامع كلمه وغير جوامع كلمه.

التقييد الرابع:

كما أن في المعاني والنظريات والأفكار مجتهدين، ويتفاوتون فيما بينهم، كما بين المجتهد الفيلسوف، والفيلسوف المجتهد، والمجتهد المطلق والفتاوى... ونحو ذلك؛ هنالك أيضاً مجتهدون في التراكيب. فهنالك مجتهد مطلق في لسانياته الذاتية كأسلوب يطبقه ويستعمله، وكتفكير يدقق به عند قراءته ويميزه ويعاير به مقروءاته ويفرق بين مكتوب لساني ذاتي وغيره، وهناك ما هو دونه، وهكذا.

ثانياً: تجليات اللسانيات الذاتية

إن اللسانيات الذاتية تظهر بوضوح في عدة متجليات، مثلاً:

- 1- تجليات الحقب، حيث إن أسلوب كل حقبة يختلف عن أسلوب حقبة أخرى، فالشعر الجاهلي يختلف عن الشعر الأموي، والذي يختلف عن الشعري العباسي، وهكذا. وأسلوب النثر في العصر العباسي يختلف عنه في عصور القرن التاسع فما بعده، والذي يتسم بالمحسنات البديعية والحفاظ على السجع والتناسب وما شاكلها من المحسنات اللفظية، وغير ذلك.
- 2- تجليات العلوم، فالنحو دقيق العبارات دون إطناب، بينما الفقه غير ذلك،
- 3- تجليات النزعات، فأسلوب الفلسفة القارية أسلوب واسع، كثير التشقيق، غامر بالمجازات، ماض في التخيلات. بينما أسلوب الفلسفة التحليلية أسلوب دقيق وضعي، يحسب الكلمات كأنها عوض عن الأرقام.
- 4- وغير ذلك.

المطلب الثاني: اللسانيات الذاتية تحاور اللسانيات الجنائية

إن علم الإجرام اللساني أو اللسانيات الجنائية **The Forensic Linguistics** تعتمد على دراسة أساليب المجرمين الكتابية لقراءة عقولهم ونمط تفكيرهم بغية العثور والقبض عليهم. فهي لسانيات تتوخى دراسة عقلية المجرم الذي كتب نصاً ما ومواجهته بها في المحكمة.

وقصة ظهور هذه اللسانيات هي من ابتكارات فيتزجيرالد جيمس **James FitzGerald** في قصة مثيرة، حيث ظهر شخص يسمى **UNABOMBER (University and Airline Bomb-**

er)، كاختصار لمفجر المطارات والجامعات، وهو شخص عبقرى في الرياضيات يسمى **Theodore Kaczynski**، وذلك بالولايات المتحدة الأمريكية أواخر القرن العشرين. وكان هناك محقق ذكى يسمى فيتزجيرالد جيمس.

أقنع فيتزجيرالد جيمس رئيسه في المكتب الفيدرالى الأمريكى للتحقيقات **FBI** بنشر بيان المفجر في مجلة واشنطن بوست، وكان ثيودور كزينسكى قد أرسل رسالةً إلى **FBI** يطلب منهم عقد صفقة معه، تتضمن أن ينشروا بيانه، في مقابل أن يتوقف عن التفجيرات، وحدد موعداً ليتم نشره طيه.

ومرجعية إقناع النائب العام الأمريكى بإشعار واشنطن بوست بنشر البيان هي أن يتعرف أحد ما على لهجة المفجر الفردية **Idiolect**³⁴³، حيث أسلوبه وترقيمه وترتيبه للكلمات وتنسيقه لها ونحو ذلك. وصلت لمكتب **FBI** مئات الرسائل الساخرة من الحانقين على مكتب التحقيقات الفيدرالى، أو الجادة ممن يطمع في الحصول على الجائزة بالنسبة إلى من يشي بالمفجر، والتي مقدارها مليون دولار آنذاك.

اطلعت زوجٌ أخى تيد على البيان وأخطرت زوجها بأن البيان يلائم الرسائل التي يرسلها إليه أخوه الذي يسكن في الغابة والمنعزل عنهما لسنوات.

اقتنع أخوه بأن لسانيات البيان الذاتية هي نفسها التي طي الرسائل، هنا وشى بأخيه، فقبضت عليه **FBI**، ودفعت به إلى المحكمة. كانت حجة تيد على المكتب الفيدرالى في المحكمة هي حجة «تلويث باب الكهف» أو ما سماها تيد بنفسه «بالشجرة الملوثة»، حيث إذا بني شيء على شيء آخر باطل؛ فهو باطل. ورغم صحته هذه الاستدلال؛ ف**FBI** وجدت في كهف تيد أدلةً تدينه، لكن أمر التفتيش قائم على أمر **The Warrant** بالتفتيش، هذا الأمر أو الإذن أصدره القاضي بناءً على تحليل كتاب تيد، هذا التحليل قائم على تحليل لغوي ابتكره فيتز، ويسمى اللسانيات الجنائية **The Forensic Linguistics**. هذه اللغويات جديدة لن تعترف بها المحكمة لجديتها، ولأنها غير معترف بها أصلاً كفرع علمي وتخصصي، فلا فيتز حاصل على الدكتوراه أو الماستر فيها حتى يثبت اعترافاً

343. هنالك ما يسميه جيمس فيتز باللفظ اللغوي غير التقليدي أو ما يسمى في علم اللغة المقارن باللهجة الفردية **Idiolect** أي أنماط التخاطب لشخص بعينه، كأنها بصمة لغوية **Linguistic fingerprint**، فتعرف هوية الشخص من خلال أسلوبه. وهنالك أنماط لهجات شعوب، أو طريقة الكتابة أو ألفاظ معينة مثل كلمة «الموالي» المغربية أو «أتاي» المغربي الذين هما اشتغال مغربي مشهور، وكذا كل لهجة تعبر عن شعب ما. إنها **Comprehensive idiolectic profile** تحليل لغوي متكامل للشخصية.

رسمياً بهذا الحقل. وحجة تيد كانت ناجحةً، إذ كيف أمكن تفتيش بيته اعتماداً على لسانيات غير معترف بها ولا صاحبها متخصص فيها، فالأمر بالتفتيش باطل، فكان كل ما نجم عنه من أدلة بعد ذلك باطلاً كذلك. إلا أن اعترفه بجرمه فيما بعد حكم عليه وفقه بالمؤبد.³⁴⁴

إذاً، ففيتز عرف تيد انطلاقاً من شخصية أسلوبه وهويته، فعرف أفكاره وتم القبض عليه. هذا الاقتراب بين اللسانيات الذاتية واللسانيات الجنائية يوحي إلى أن كل كاتب لنص ما، له إجرام فكري خاص، من باب كون الإجرام هنا مجازياً لا حقيقياً، وذلك من حيث إنه:
أ- أجرم بودلاته أفكاراً قد لا يحسن تربيتها، أو أجرم بابتكار حقائق تعد جرماً عند أعدائه.
ب- قد تكون مضلة أو خاطئة أو كاذبة،

ج- وحتى لو كانت صادقة؛ فهو مجرم عديمياً Nihilism، ليس لأنه جنى عليها بأن أوجدها وأخرجها للعالم المأساة فقط كما تقول هذه النزعة الفلسفية؛

د- بل وحتى لأنه كشف بها شيئاً، وصف بها العالم بدون أي قانون يسمح له بأن يكشف ويصف العالم، وكيف تكشف عورةً بدون حق؟

هـ- هو مجرم لأنه تجرأ (إذ اليأس أو الجبان لا ينبج، كما أن الجبان ليس كريماً ولا شجاعاً، فالشجاعة صفة الكريم، والكريم يوجد بماله وفكره كما الشجاع يوجد بنفسه، والمفكر يوجد بدم فكره، ومن جاد بدم فكره؛ جاد بماله ونفسه، فكان المنجب للأفكار شجاعاً كريماً، وكان ضده ضد ذينك) وابتكر وقال، وكل كشف لفكرة هو جرأة وجرأة، والجرأة أخت الجُرم.

ز- الممعن في الباطل ليس بينه وبين الممعن في الحق إلا صفق خفيف، ألا ترى أن الوحي ذكر أكمل الخلق كجبريل والأنبياء، وأشر الخلق كفرعون وقارون وإبليس، فالأولون ذكروا من باب «واجعل لي لسان صدق في الآخرين»، والآخرون ذكروا من باب «فاعتبروا يا أولي الأبصار»، إلا أن مفهوم «الشهرة» طال الجميع. فمن أمعن في طريق؛ اشتهر، فالجامع هو الشهرة.

344. انظر سيرته الذاتية المطولة:

By Robert D. McFadden. PRISONER OF RAGE -- A special report.;From a Child of Promise to the Unabom Suspect. The New York Times. May 26, 1996.

<https://www.nytimes.com/199626/05/us/prisoner-of-rage-a-special-report-from-a-child-of-promise-to-the-unabom-suspect.html?smid=url-share>

ن- الممغن في الباطل وفي الحق يذكّران للعبرة، بغض النظر عن نوع العبارة التي يستفاد منها والسبل التي تؤدي كل عبارة إليها.

ح- لهذا، فالذي ينتج الأفكار هو محسن أشد الإحسان، لكنه بإحسانه هذا أقرب إلى الإجرام، لأن النقيض يقترب نقيضه منه. فإذا كانت تطبق هذه اللسانيات على المجرمين؛ فإن تطبيقها على المحسنين من باب أولى وأحرى، لأن باب هذين المتناقضين واحد.

خاتمة:

إن اللغة الذاتية التي يكتب بها المؤلف فكره لا تنبع إلا بعد مخاض عسير جداً من التأمل والقراءة والكتابة، وقد حقق هذا مجموعة من الفلاسفة منهم أرسطو وهيغل ودولوز والرازي والغزالي والبقاعي وغيرهم. فإذا اعتدت القراءة لابن تيمية؛ علمت أنه هو في أي كتاب دون أن تعرف اسمه حتى، ناهيك عن أنه توجد كلمات مفتاحية خاصة به، مثل: «وإذا كان ذلك؛ كذلك»، و«سفسطة في العقليات وقرمطة في السمعيات»، و«لا للإسلام نصروا ولا للأعداء كسروا»، ونحو ذلك. كما أن غالب الفلاسفة لهم مفاهيم خاصة بهم. وتجد في المعاصرين أسلوب طه عبد الرحمن أو أبي يعرب المرزوقي واضحاً في أي فقرة، ولم لم يذكر اسمه ككاتب لها.

وإن خروج المؤلف عن لسانياته الذاتية لهو:

1- خيانة للقارئ،

2- خيانة لذاته ومستواه، لأنه وصل إلى محطة الكتابة بالدم؛ فصار يكتب بما دونها.

3- يظل إنجاز الأمم هو الإنجازات اللسانية التي هي إرثها، ما كتبه بدمائها وعقلها وعلمها وأنجزته بها. فالكتابة بغير الدم والروح والعقل والعلم ممن هو مجتهد فيها؛ تقليد من الدرجة الثانية للكاتب، خيانة لك *is a feeble imitaion of me*، تقليد واه لي. وبما أننا أمة النص وهو الوحي الشريف، فنحن إرث الوحي، نحن التركة والميراث، بهذا المعنى.

الفصل الرابع

حوار العلوم داخل فلسفة الأخلاق: فلسفة الأخلاق والعلوم الروحية والوحيانية؛
اشتباكات وحوارات

تمهيد حول فلسفة الأخلاق: في علاقات فلسفة الأخلاق بفلسفة العلوم الشرعية

نرصد في هذا الفصل:

1- الانطلاق من الإشكال،

2- وصياغة الأصول الميتافيزيقية للأفكار،

3- مع اشتقاق الاستنباعات المعرفية للأفكار،

4- وتفرع اللزومات المنطقية لها،

وكل هذه الخطوات تجعل الفكرة نسقية في ذاتها ومشتبكة بالعلوم الأخرى ومتحاورة معها، لتقديم نموذج حوارات العلوم وكيفيات اشتباكاتهما.

من هنا، كان التركيز على بعض موضوعات فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية من حيث الاشتباكات التطبيقية والحوارات المعرفية وصياغة فلسفة الأخلاق الإسلامية كنقطة تقاطع علوم كثيرة، إسلامية وإنسانية، وتحديد مدى تحاوراتها وشأوا اشتباكاتهما. وينطلق في ذلك من إشكال «ما هو منبع الأخلاق؟» مقتفياً أثر أصول الأخلاق الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي، وفي الفلسفة والمذاهب المتعددة في هذه الأصول، من متكلمين وفلاسفة، ثم ينتقل استدلالياً إلى استخراج الاستنباعات النسقية لهذه المذاهب على مستوى العلوم والمعارف، مع تحديد الأسس الأولى لفلسفة الأخلاق طي ذلك، وإشكالاتها. ثم محاولة استنباط لزومات متباينة لدى كل من مفهوم «التحسين والتقييح» الأشعريين ومفهوم «التحسين والتقييح» الاعتزاليين، والتي تولد علوماً وأحكاماً وعلاقات مختلفة.

الخريطة المعرفية للنظر والعمل الاستدلاليين

يحتاج الباحث إلى خريطة استدلالية يستثمرها من أجل تحقيق:

1- الفهم الحصيف:

أ- للنصوص المؤسّسة والممتينة،

ب- للنظريات العامة،

ج- للنزعات والمذاهب المتعددة،

د- للمفاهيم الدقيقة والمصطلحات التقنية.

2- البحث المقتدر طي:

أ- المدونات الكبرى الخاصة،

ب- النباش المتأني في أعلام العلوم الإسلامية والإنسانية ورواده.

3- المنهج السديد بغرض:

أ- التمكن من أصالة النتائج،

ب- ومدى ملاءمتها للمقدمات وصدق علاقاتهما،

ج- وكشف دقة الملاحظات واستفزاز الفرضيات،

هـ- الالتقاط الواعي للإشكالات،

و- وبنائها -أي الإشكالات- بناء سليماً،

ز- تسهيل عملية ممارسة المنهج على المضمون، والآلة على المادة.

4- النقد القويم بقصد:

أ- مراجعة النتائج وعرضها على المقدمات مراراً وتكراراً وإعادة تنشيطها واختبارها،

ب- فحص الإشكالات الكبرى في العلوم الوحيانية والروحية ومدونات وما سطره أعلامه ورواده،

د- إعادة التفكير في التحقيقات **Periodizations** الكبرى للفكر الإسلامي ومفاهيمه ومقولاته.

5- النسق العلمي الذي يتكون منه الفكر الإسلامي والعلوم المشكّلة لموضوعه معه.

6- التطبيق الماهر بغية:

أ- ممارسة ما تقدم من الآليات الاستدلالية فوقُ على نصوص للفكر الإسلامي،

ب- ملاحظة طرائق الاشتغال بهذه الآليات وكيفية صيرورتها عنده ملكةً، ونصب تحقيق هذا

الغرض في ذهنه.

المبحث الأول: فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية؛ اشتباكات تطبيقية وحوارات علمية

إن الفكر الإسلامي ليس إلا التأمل الذي يعي استتبعات مقدماته، فهو الوعي بمدى مقدماتك التي تنطلق منها، أو الدفع بالمقدمات إلى أقصى مداها. وإذا كانت المقدمات منطقية؛ أفرزت نتائج منطقية، وإن كانت قيمية؛ أفرزت نتائج قيمية، وهكذا.

وسنقوم الآن بوضع تطبيقات مهمة لكيفية اشتقاق المسائل من أخرى بتتبع للزومات فيما بينها، والمسير بها إلى أقصى مداها، ليكون ذلك كتطبيق في كيفية ممارسة الاستنباطات المعرفية بين القضايا في الفكر الإسلامي واشتباكات بالعلوم الأخرى.

إن الإشكال الحاصل معنا هنا هو «ما هو منبع الأخلاق؟»

فلننطلق في محاولة الإجابة عليه وتقفي آثار ولزومات واستتبعات كل مذهب في الإجابة عنه.

المطلب الأول: أصول الأخلاق الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي وفي الفلسفة

إن علاقة الأخلاق بالفلسفة لها عدة ترابطات وجهات، كما أن كل مذهب فلسفي يشي بنوعية الأخلاق التي يتبناها ويفترضها، وبذلك تبرز العلاقة الحوارية العالمة بين الأخلاق والفلسفة في الفكر الإسلامي.

1- الأخلاق وفق النسق الأرسطي:

إن المادة الأولى هي أساس العالم، وشيء من ذاته. أو المادة الأولى نفسها كشيء من نفسه. ذلك أن أحد أركان نسق أرسطو المعرفي هو الميتافيزيقا، والميتافيزيقا تعنى بما هو متعلق بالعلل الأولى aitia أو المبادئ archai أو الأرخيه³⁴⁵. فإذا كان هنالك بعض الشيء الأولي حيث لا يكون هيو بدوره مادةً لشيء (قبلي) آخر؛ فهذا هو المادة الأولى³⁴⁶.

345. Aristotle. Metaphysics. Topics. Barnes, J., ed. The Complete Works of Aristotle, Volumes I and II. Princeton: Princeton University Press, 1984. 141b35.

Aristotle. Nicomachean Ethics. Barnes, J., ed. The Complete Works of Aristotle, Volumes I and II. Princeton: Princeton University Press, 1984. 981b28.

346. Aristotle. Metaphysics. 1049a 24–26.

إن المادة الأولى **The Prime Matter** الأرسطية أساس الأخلاق، إذ إنها لب العالم، والعالم منها، فمنها كان وبها خرج. فهو منخلق غير مفتوح على غير نفسه، ممتلئ بذاته، محصور الوجود الواقعي المحدد حصراً بذاته الفيزيائية مقولاتياً، والكوسمولوجية جوهرياً، ومقصود الوجود الذهني المحصور بالمنطق، مستمر الحركة الذاتية من كون وفساد، تراتبي البناء من عوالم فوقية ذات أجرام وأفلاك، وعوالم سفلية ما تحت القمرية من عناصر ومواد. من هنا؛ فإن أي إدراك لهذا الأنطولوجيات هو ابيستمولوجيا ذهنية، تنعكس على الأفعال فتولد لنا أخلاقاً عملية **Moralities**، وتنعكس على الأذهان فتولد لنا أخلاقاً نظرية **Ethics**. فأساس الأخلاق هو المادة. أو تشتق الأخلاق من الأنطولوجيا، وتتفرع المعايير عن القوانين، فالعقل من الوجود. إن الكمال الأرسطي أو القيمة العليا تتمثل في الصورة، والصورة هي الجالبة للقيمة، فيها تأتي الرغبة وعدمها، ويكون هذا الشيء مرغوباً أو مرفوضاً. فالكمال تطور، حيث تطور من علل انتهت إلى الصورة، فالقيم تتطور، نبدأ من النقص إلى الكمال. ويشبه هذا الاستدلال بالعالم على الله، والانطلاق من الفيزيقا إلى الله، من الطبيعيات إلى الإلهيات. فالقيمة إنجاز فعلي متحرك،³⁴⁷ فالتطور يفترض القوة، وكلما تم إحراز الفعليات منها؛ كانت المواد مفرزة للطاقة.

2- الأخلاق الكانطية أو الأخلاق وفق فلسفة كانط Kant

إن نظرية كانط الفلسفية جعلت العقل عقولاً؛

أ- فالعقل النظري هو العقل الطبيعي أو العلمي القائم على المقولات وأحكامها، وطبيها تتحقق صيغ الاستدلال العقلانية، فهو عقل لا يعتقد، بل يستدل.

ب- والعقل العملي هو العقل التسليمي الذي لا يستدل، بل يسلم كما قال كانط في مسلمات العقل العملي أنها: «ليست عقائد نظرية، بل هي مسلمات لها اعتبار عملي ضروري»³⁴⁸ ويسلم بالروح والله والنفس تسليماً بالعقل العملي،³⁴⁹ وطيه الأخلاق.

347. من تطور المادة بالحركة كان التطور الدرويني، حيث القيمة هي إحراز التطور. وظهر مفهوم التقدم، في الفترة الحديثة والمعاصرة حيث يجب التقدم دوماً دون توقف. ثم ختم الأمر في أخلاق الهرولة والجري وقيم السوق.

348. Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Herausgegeben von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. Philosophische Bibliothek 506. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. 2003. Seite: 177.

349. Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft. Seiten: 177-178.

ج- ونقد ملكة الحكم **Die ästhetische Kritik des Urteils** الذي يدرج الجزئيات تحت كلياتها ويلحق الفروع بأصولها، والقائم الجميل والقيبح فيه على تخيل الموضوع وحصول المتعة أو الاستياء منه.³⁵⁰

وعليه؛ فالأخلاق في الأصل ذاتية، ومنبعها هو العقل لا المادة، فالعقل من الوجوب.

أعني، أنه بما أن الأخلاق من العقل العملي الذي لا يستدل به، ولا عليه؛ فإن:

د- ممارسة الاستدلال في الأخلاق ممنوع عند كانط، لأن العقل العملي؛ إما أن ينظر في معطيات التجربة ويدرك تعالقاتها ويشق منها غاية هذه التعالقات السببية، أو أن ينظر بشكل محض إلى القيمة الأخلاقية المتعالية المتمثلة في الواجب **Das Muss**، حيث الواجب هو كل شيء، ولو كانت مادته فاسدة، مؤلمة أو مسعدة؛ فالعقل العملي المحض هو الوجدان الأخلاقي أو القيمة الصحيحة.

هـ- الأخلاق أصل الدين في مذهب كانط، حيث كل كائن غاية، ويعامل كغاية لا كواسطة، فالأخلاق قيمة كلية وقيمة عقلية، والدين جزء منها، فهو قضية أخلاقية، تطبيق لها فحسب. بينما أرسطو في كتابه «الأخلاق إلى نيقوماخوس» يجعل أساس الأخلاق والقيم الفضيلة وأساسها، حيث نعرفها ونعرف ما ينبغي عمله بالوازع العقلي.³⁵¹

3- الأخلاق الإسلامية؛ الأشعرية والاعتزالية، بعضها من الوجود وبعضها من الوجوب

إن الأخلاق الإسلامية أخلاقيات كاثرة، وهي أخلاقيات لا أخلاق فحسب، لأنها متشعبة المصادر والمصائب، متنوعة الإيجاد والإمداد، فبعضها من بعض الوجوب الذي هو العقل والوحي، وبعضها من بعض الوجود الذي هو المادة.

350. Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, in: Werke in 12 Bden, Bd. IX, X. Frankfurt / M Suhrkamp. 1968. Bd.

X, § 1, A / B 3, S. 279.

351. يجعل أرسطو السعادة تنال بالأخلاق والعلم دون غيرهما، والدين ليس منفذاً لهذه القيمة رأساً. يقول: «قلنا في علم الأخلاق، إذا كان يسمح لنا أن نزن أن هذا المؤلف ليس خلواً من كل فائدة: إن السعادة هي تنمية الفضيلة ومزاوتها مزاولتها تامة، لا الفضيلة الإضافية، بل المطلقة، وأعني بالإضافة الفضيلة المطبقة على الحاجات الضرورية للحياة، وبالمطلقة تلك التي تنفرد بالانطباق على الجميل وعلى الطيب. ففي أمر العدل الإنساني جزاء المجرم وعقابه العدل هنا من أعمال فضيلة، ولكن هذا هو أيضاً عمل ضرورة أعني أنه ليس خيراً إلا بأنه ضروري. ومع ذلك ربما كان الأفضل ألا تكون بالأفراد ولا بالدولة حاجة للمعاقبة. على ضد ذلك الأفعال التي لا غاية لها إلا المجد وإلا الكمال الأدبي فهي جميلة على المعنى المطلق، وهذين النظمين من الأعمال يرمي الأول بالبساطة إلى التخلص من شر، والثاني على الضد من ذلك يمهّد للخير وتحقيقه مباشرة». أرسطو. السياسة. ترجمة عن الإغريقية: جول بارتلمي-سانتهيلير. نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ط1. 2016. شذرة 3، ص: 326. بل المعابد تابعة للدولة أساساً، إذ «الأبنية المخصصة للحفلات الدينية يجب أن تكون من الفخامة على ما ينبغي أن تكون، وتصلح كذلك للموائد الرسمية لكبار الحكم ولأداء جميع الشعائر التي لا يقضي بسريتها القانون». السياسة، أرسطو. شذرة 1. ص: 323.

أ- ومن هنا:

أ-أ- تم تقديم العقل على النقل بسبب جعل الوجوب من الوجود، مع المعتزلة،³⁵²

أ-ب- ومن قال بالعكس، بأن قدم النقل على العقل ونفى التحسين والتقبيح العقليين، بل أثبت التحسين والتقبيح الشرعيين وهم الأشاعرة؛³⁵³ جعل بعض الوجوب من الوجود، لأن العقل جعل كثيراً من الأخلاق من العقل نفسه، كتحسين العقل لقيم العدل والعلم والخير ذاتياً.

ب- يكون العالم والعقل والعلم ذوات لامتناهية، لأنها ابتنيت من مبادئ وقوانين، بعضها معنوية لا فعلية، وبعضها فعلية. وبهذا:

ج- يكون العالم مشكلاً من القيمة والمادة، المعيار والشيء،

د- يكون العلم مشكلاً من الماهيات والعلاقات، المواد والقواعد،

هـ- يكون العقل مكوّناً من التجريد والقيمة، من العاطفة والفكر، من المنطق والمعنى.

4- الأخلاق الإسلامية الحاتمية حيث كل الوجود من كل الوجوب، حيث العالم أصله علم

إن الأخلاق كلها مستمدة من الله تعالى وصفاته، ومشتقة من أسمائه الحسنی، شأنها شأن العالم كله والعقل برمته، حيث هما مشتقان من العلم الإلهي، فهو الأصل وهما ظله وشبحه فحسب، فلا وجود حقيقي لها، إذ الوجود الحق لله الحق وحده. يقول الملا الجامي: «الجامع لحقائق العالم ومفرداته... والمراد من حقائق العالم ومفرداته أنها الأعيان الثبوتية أو الوجودية، أو المراد بواحد منهما الأعيان الثبوتية، والآخر الأعيان الوجودية. ولا شك أن الإنسان الكامل بحسب حقيقته وعينه الثابتة أحدية، جمع جميع الأعيان الثابتة التي للعالم، وبحسب وجوده العيني أحدية جمع جميع الأعيان الخارجي، وبحسب عينه الثابتة والوجودية معاً

352. إن مفهوم التحسين والتقبيح الذاتيين يعني أن الحسن والقبيح يقع للفعل بذاته وليس لوجود صفة توجبهما، فالفعل بذاته حسن أو قبيح، وهو قول المعتزلة الأوائل.

انظر: الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402، ص: 1/80. وأما قول إن الفعل حسن وقبيح لصفة زائدة، فهو قول متأخري المعتزلة كما نسب إليهم ذلك الأصفهاني والمردوي وغيرهما. انظر: الأصفهاني، شمس الدين، بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مكة، ص: 291 /1.

وانظر: المردوي، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه الحنبلي، ص: 720 /2.

353. طبعاً، تم نفي التحسين والتقبيح العقليين مع أغلب الأشاعرة. انظر: الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول. تحقيق: عبد المجيد التركي. دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986م، ص: 681-684.

جمع اعيانه الثبوتية والخارجية جميعاً، فالأعيان الثابتة للعالم تفصيل لعينه الثابتة، والأعيان الخارجية تفصيل لعينه الخارجية، والمجموع تفصيل للمجموع، وكل تفصيل صورة الإجمال، وكل صورة فهي شهادة بالنسبة إلى ذي الصورة، وذو الصورة غيب لها، وكذلك كل موجود عيني فهو شهادة بالنسبة إلى وجوده العلمي ووجوده العلمي غيب له».³⁵⁴

المطلب الثاني: الاستتبعات النسقية لهذه المذاهب الأربعة على مستوى العلوم

1- الاستتبعات النسقية للمذهب الأرسطي بعيدة المدى:

يستتبع المذهب الأول شبكة من المعارف والأحكام في حكمه على الأخلاق وفق نسقه فوق، ومن هذه الاستتبعات:

أ- العالم منحصر، منغلق، مليء، مستمر، أزلي وأبدي وسرمدي، فالأخلاق منحصرة، مليئة، منغلقة، مستمرة، أزلية وأبدية وسرمدية، ويعتريها ما يعتري العالم من كون وفساد، والذين لا يعينان الفناء، بل يعينان دوام الحركة الأزلية من كون وفساد وفساد وكون وهكذا في تسلسل لامتناه. فأحكام الأخلاق هي أحكام العالم، ويعتريها من الأحكام ما يعتري العالم منها.

ب- العالم تراتبي، مكون من المادة الأولى، وأفلاك وأجرام، وعالم ما تحت القمر، وجواهر وأعراض دونها، فكانت الأخلاق تراتبية كذلك، فهناك أخلاق تتربع عرش الأخلاق وتعكس الجهة العليا من العالم كالمادة الأولى، وهنالك قيم دونها، وهكذا في تدن وتدرج في الدرجات. من هنا؛ قدمت قيم على أخرى. وهذا ولد إشكالات فلسفية انعكست على المجتمعات والنفسيات، فمثلاً عند القول بتراتبية القيم، تصح قوله «السلم مقدم على العدل»، وهذا يكرس الطغيان من السلطان الطاغي في المجتمع الذي يصبر على ألم الظلم مقابل الحفاظ على السلم، إذ «سلطان غشوم خير من فتنة تدوم». فلا يصح أخلاقياً الخروج على حاكم ظالم يحافظ على سلم مجتمعه.

ج- العالم نسقي، مكون من الأنطولوجيات والكوسمولوجيات والفيزيقات والميتافيزيقات والايبيستمولوجيات، وكلها تشكل نسقاً واحداً لتشكيل العالم ولتشكيل الذهن؛ فكانت الأخلاق نسقية، حيث إنها:

354. الجامي، الملا عبد الرحمن نور الدين، شرح الجامي على فصوص الحكم لابن عربي، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: 1، 2004م، ص: 73-74

- ج-أ- داخلياً أو ذاتياً تتشكل من نسق قيم ومنظومة أخلاق تكون ذاتها وتؤسسها،
- ج-ب- خارجياً، لا تفهم الأخلاق إلا بجمعها طي نسقها الأعلى وهو هذا الخماسي (الأنطولوجيات والكوسمولوجيات والفيزيقات والميتافيزيقات والابستمولوجيات)، وأي فصل للأخلاق عنها يجعلها عرضةً:
- ج-ب-أ- لعدم الفهم، أو عدم إمكانية الفهم.
- ج-ب-ب- لعدم التطبيق، أو عدم إمكانية التطبيق.
- ج-ب-ج- عدم الانسجام، أو عدم قابلية الانسجام مع العلوم الأخرى وأنسجة المعارف الأخرى.
- د- تبعية العالم للأنطولوجيا، فيستتبع هذا تبعية الأخلاق للفيزيكا، فالمنفعة كمفهوم طبيعي هو حاكم الأخلاق، والمصالح تحددها الماديات والمواد وطبائع العالم.
- هـ- عالم الحقيقة هو الأول والأخير، فلا وجود لقيم أولى. فالقبلية للمادة لا للقيمة، للحقيقة لا للاستيقظة، إذ العالم مؤسس قبلاً من المادة الأولى، لا من الأخلاق أو من المعايير، فالسيادة للمادة والحقيقة والأنطولوجيا لا للقيمة والخلق والمعيار.
- و- فلسفة الأخلاق مشتقة من الظواهر، من العالم كما هو، من العالم الذي هو هذا، الذي يظهر لنا هنالك.
- ز- ترتيب القيم والأخلاقيات لتراتبية الموجودات، فمنها الفعلي والقوي، الممكن والضروري، العلوي والسفلي، الخسيس والنفيس، الصالح والطالح، الجيد والردىء، الحسن والقيح... وغير ذلك، فالقيم الأخلاقية منها إيجابي وسلبي، ليس لذاتها حيث إنها كذلك ذاتياً، بل لوجود الإيجابي والسلبي في العالم فكانت القيم الأخلاقية كذلك، فهي مجرد واصفة للعالم، كما تصف القيم المنطقية البنى المنطقية بشكل محايد، فالقيم المنطقية تصف عالم الأذهان منطقياً، والقيم الأخلاقية تصف عالم الموجودات أخلاقياً. وهذا العالم التي تصفه القيم في النسق الأرسطي هو العالم الأنطولوجي بالدرجة الأولى، والذي انعكس على المجتمع اليوناني الموزع بين القادة والحكماء والفرسان والعبيد في الرتبة الأخيرة، فالقادة والحكماء يمثلون الأعلى والأصلح قيمياً، والعبيد يمثلون الأفسد والأدنى قيمياً. كما أن النظري والتجريدي والعلمي أعلى رتبةً من العملي والمهني والحرفي الذي يمثل الأدنى على مستوى القيم السلبية، ويمثل النظري الأعلى على مستوى القيم الإيجابية.

هـ- إذا كان العالم ممتلئاً؛ فهو متناه فيزيقياً، فالقيم متناهية، من هنا تناهت القيم المنطقية في الصدق والكذب فحسب، وتناهت القيم الفيزيقية في موجود فحسب، وتناهت القيم التركيبية في صحيح وفساد فحسب، وتناهت القيم الاستيقية في جميل وقبيح فحسب، وهكذا. فلا تعدد للقيم، لتناهي موضوعها وموصفها الذي هو العالم، فتناهي القيم لتناهي الفيزيقا.³⁵⁵

2- الاستتبعات النسقية للمذهب الأرسطي بعيدة المدى:

- وفق النسق الكانطي، فإن بعض استتبعات مذهبه تكون كآآتي:
- أ- العقل يتدخل في الطبيعيات والملكات، ولا يتدخل في الأخلاق.
- ب- العقل لا يتدخل في الأخلاق؛ فهي بذلك لا عقلانية. وبهذا يكون تعزيز تأسيس نظري لجزئية أوغسطين الذي انطلق من مبدأ «أؤمن لأنني لا أعقل».
- ج- إذا كانت العقل العملي يسلم بالأخلاق يسلم؛ فهي غير مستدل عليها، وغير منطقية، فهي من «علم التسليم» لا من «علم التعقل».
- د- إذا كانت الأخلاق غير عقلانية ولا استدالية؛ فالدين بدوره لا عقلاني وغير استدالي، فيكون علم الكلام مجرد جدل ليس غير، ومن هنا يُترجم كثيراً عند كثير من الغربيين بكونه اعتذريات Apologies.

هـ- من تطبيقات لا عقلانية الدين في الوحي وعلوم الوحي أنه:

- هـ-أ- مصاد للمقاصدية فيه، وذلك في علم المقاصد،
- هـ-ب- النصوص الوحيانية «غير معقولة المعنى» في الفقه، وليست بذات «مقاصد»،
- هـ-ج- أنه لا جدوى من تفسير «السورة المقطعة في القرآن الكريم» مثل «ألم» و«ألمر» و«ألمص» و«حم» وغير ذلك في علم التفسير.
- هـ-د- إمكان وجود كيانات ذهنية لا عقلانية، كالخيالات والعوالم المستحيلة وغيرها، والمستأنس بها في وجود اللاعقلانيات الذهنية هو:

355. من هنا، تم رفض مفهوم «اللاتناهي»، إذ المفاهيم اللامتناهية رفضت مع الإغريق والفلسفة الوسيطة، إلا مع ديوجين الكلبى Diogene Laertius الذي جعل الذرات لا تنتهي.

هـ-و- وجود كيانات لغوية لاعقلانية، مثل «بسن» في قول العرب: «حسن بسن»، ولاغب في «ساغب لاغب» و«ليطان» في «شيطان ليطان»، ونحو ذلك.

و- إذا كان العقل المحض أساس العلوم، وإذا كان العقل العملي مؤسس الأخلاق؛ فإن هذا يعني قيام علم جديد، وهو «فلسفة ذهن الإنسان» المعروفة بفلسفة الذهن التي أسس لها ديكارت مسبقاً ورست مع كانط فيما عرف «ببراديغم الشعور».

3- الاستتبعات النسقية للمذهب الكلامي العرفاني الحاتمي بعيدة المدى:

وفق النسق الحاتمي، فإن بعض استتبعات مذهبه تكون كالآتي:

أ- علاقة الله بالعالم اتحادياً، توجب جعل العالم كائناً أخلاقياً قائماً على العلم الإلهي.

ب- العلم هو البداية، فالأول كان قيمةً، فالأخلاق لها السبق والأصلية والأولية على العالم والأنطولوجيات، على عكس المذهب الأرسطي،

ج- الغوص في علم الإله الشامل للأعيان الثابتة التي تسبق وجود الموجودات وتشكل هندستها القبلية ووجودها بالقوة يعني أن القيم هي الوجود القبلي للعالم، كما يعني:

د- أن الوجوب أصل الوجود، ويعني كذلك الغوص في علم الإله، بما يفيد بـ:

هـ- قيام علم جديد وهو «فلسفة ذهن الإله»، على غرار قيام «فلسفة ذهن الإنسان» المعروفة «بفلسفة الذهن» التي أسس لها ديكارت وترسخت مع كانط وهيكل وغيرهما. فالعلوم تولد بعضها بعضاً عند تحاوراتها.

و- تولد «فلسفة ذهن الإله» إشكالاً جديداً ومهماً وهو إشكال: «كيف تولد العالم من علم الله ووعى به؟» وهذا الإشكال يولد إشكالات صغرى عنه، وطى ذلك:

ز- يتولد لنا إشكال جديد آخر، وهو إشكال «كيف تتولد الأخلاق من أفعال الله تعالى؟»، وهذا الإشكال يولد لنا علماً جديداً وهو «علم أخلاق الإله» على غرار علم «الأخلاق البشرية». فالإشكالات تولد علوماً، والعلوم تولد إشكالات، وهكذا يمتد حوار العلوم في سلسلة بيت سلسلة في سديم المعرفة.

ح- مع ابن عربي يكون العالم من قيمة محضة، وعليه:

ط- فكل العالم ذو مستوى واحد لا تراتبيات فيه كما هو حال العالم الأرسطي. فكانت القيم غير تراتبية، فالسلم مكافئ للعدل، ولا يمكن تقديم أحدهما على الآخر، ولا صحة لمجتمع ذي سلم لا عدل فيه، فيصح أخلاقياً الخروج على حاكم ظالم يحافظ على سلم مجتمعه. فجعل القيم واحدةً حيث النسب واحدة تعني عدم الأفضلية، حيث الكل في الكل، فالسلم في العدل، والعدل في السلم، فلا سلم بدون عدل ولا عدل بدون سلم، وهكذا في سائر القيم.

ي- ضرورة التفريق بين الوجود والوجوب مع إحداث علاقة بينهما، حيث نفرق بين عالم القيم وعالم الحقائق، عالم الماهيات وعالم المعايير، عالم الأنطولوجيات وعالم الابستمولوجيات، عالم الذوات وعالم القوانين، عالم الأشياء وعالم العلاقات، عالم العوالم الحقيقية الفعلية وعالم الإمكانات. فتكون لدينا مفاهيم القيم التي هي معنويات وعلاقات، وتعود إلى الابستمولوجيات، وتكون لدينا مفاهيم الذوات التي هي أنطولوجيات وماهيات، وكل له نسقه الخاص به، مع ضرورة وضع حوارات بينهما. ولهذا قيمة عالية في الفكر الإسلامي والفلسفة الإسلامي عموماً. ويتضح هذا في الآتي:

ك- عند جعل القيم مكافئةً للمواد بله كونها فوقها، يفيد بجعل الفكر الفلسفي يأخذ بالاعتبارات التي تجعل مفاهيم القيمة مثل الكمال والتناغم والتماسك والمعنى والقصد والهدف... وغيرها؛ هي المكافئة المساوية للعالم بما يقلل من مفهوم الوجود كمّاً وكيفاً، ويوسع من عالم الوجوب كمّاً وكيفاً، بما يؤدي إلى تكافؤ عالم القيم مع عالم الحقائق. وهذا الأمر طافح ودراج في الفكر العلمي أو في فلسفة العلوم كذلك، حيث هذا هو مفهوم «الكون اللامتناهي» مع ألكسندر كويري . Koyre, Alexandre³⁵⁶ وهذا يتأكد أكثر بـ:

ل- لاتناهي القيم الذي هو أمر حاصل، ويعني الاعتراف بمفهوم اللاتناهي، حيث علم الله لا ينتهي، فلم تنته الأعيان الثابتة الإشراقية، فلا تناهي إذاً للقيم المؤلدة عنها، إذ مفهوم اللاتناهي كلامياً استقل به «إبراهيم النظم» مع الجوهر الذي يتجزأ.

356. يقول كويري:

This , in turn, implies the discarding by scientific thought of all consideration based upon value-concept , such a perfection, harmony, meaning and aim, and finally the utter devalorization of being, the divorce of the world of value and the world of facts. Koyre, Alexandre. From the closed world to the infinite universe. New York,: Harper. 1957. P. 2.

م- العالم منفتح ليس مغلقاً، ضدّاً على الكون المغلق الأرسطي المحصور.

ص- الأصل هو القيمة، فالعلم هو البداية، وعنه تشتق العلوم والمواد، والقيم هي الأساس، فهي أم العلوم.

ع- إن الله يعلم كل الممكنات، قبلاً، يعلمها عدماً، ثم خلقها كموجودات، أي أنه قيوم، لأن الموجود خاضع للوجود ومتلبس بقيمته، فهو تعالى قيوم بمعنى مُقَيِّم القيم في الموجودات.

4- الاستتباعات النسقية للمذهب الأشعري والاعتزالي بعيدة المدى:

وهنا نتوسع قليلاً لنقول:

نمط الاستدلال في الفكر الإسلامي؛ فلسفة الأخلاق وعلاقتها بالعلوم الشرعية علمٌ كلام وأصولاً للفقهِ وفلسفةً إسلاميةً وغيرها نموذجاً

إذا كان غرض هذا البحث هو دراسة الفكر الإسلامي، من حيث إحداث علاقات علمية متنوعة من تخصصات مختلفة كلامية ومقاصدية وأصولية ولغوية وفلسفية وغير ذلك، انطلاقاً من علم واحد وهو فلسفة الأخلاق هنا؛ فإن علاقات الأخلاق بالعلوم الأخرى تحددها أسسها الميتافيزيقية ونسقتها البراديجمي. فكانت الأخلاق بهذا الاعتبار بحثاً في القيم، وفلسفتها هي النظر في الأسس التي جعلتها ممكنةً وفعليّةً، وكانت طي الأوامر والنواهي قيم كثيرة، والبحث في علاقاتها -أي الأخلاق- بالأوامر والنواهي الأصولية ودلالاتها عليها منها عبر اللغة والفكر هو فلسفتها. ومن هنا، وجب تحديد أساسين مهمين لفلسفة الأخلاق.

الأسس الأولى لفلسفة الأخلاق

أولاً: الأساس الأول لفلسفة الأخلاق: أولية القيمة على الأمر أم أولية الأمر على القيمة؟

الإشكال الأساس:

إن إشكال هذا الأساس هو الإشكال الذي ورد في محاوراة أفلاطون «هل الخير أمر به الإله لأنه خير أم هو خير لأن الإله أمر به؟»³⁵⁷ أو بعبارة أخرى مناسبة للفكر الإسلامي هنا: «هل ما أمر به الشرع هو خير، أو هو خير فأمر به الشرع». فالأول يعني كون الإله فوق القيم، والثاني يعني تبعية الإله للقيم.

357. Plato, Euthupbro, in Collected Works, trans by Jowett, Benjamin. Oxford: Clarendon, 1875. 1 volume, Pp 307.

للإجابة عن هذا الإشكال المنتمي إلى فلسفة الأخلاق؛ لنضعه طي الفكر الإسلامي:

1- الأسس الكلامية؛ الأشعرية والاعتزالية، لهذا الإشكال وجوابه:

أ- الله أمر فولد القيمة، ونهى فأنج القيمة، وهذا يعني:

ب- أن القيم توجد منه تعالى، وتتخذ من أفعاله وصفاته وأسمائه، فما كان منه؛ فهو خير، وهو خالق الشر كذلك أشعرياً. بينما اعتزالياً يكون الله أوجد القيم الحسنة، فلا يخلق قيماً قبيحة، فالعبد خالق أفعاله بهذا الاعتبار.

ج- لا تخرج قيمة عن خلق الله تعالى وعلمه أشعرياً،

د- الصفات الإلهية مؤسّسة القيم، فالأسماء الحسنى هي من عرّفنا بالقيم.

هـ- تنتج الصفات الإلهية القيمة ونقيضها، وهذا محال عليه بنصوص ظاهرة، حيث الله خلق الخير والشر، الإيمان والكفر، قال تعالى: (وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ﴿٧﴾ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ﴿٨﴾ قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا ﴿٩﴾ وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا ﴿١٠﴾) (سورة الشمس: 7-10)، وهو المجموع في قوله تعالى: (يَتَأَبَّتُ إِلَىٰ أَخَافُ أَن يَمَسَّكَ عَذَابٌ مِّنَ الرَّحْمَنِ فَتَكُونَ لِلشَّيْطَانِ وَلِيًّا ﴿٤٥﴾) (سورة مريم: 45)، فربط الرحمن بالعذاب، دليل على أن الرحمن يرحم والرحمن يعذب، والجبار يرحم والجبار ينتقم، كما أنه دليل على أن وراء الشر خيراً.

و- بخلق الله تعالى للقيم، أوجد طرائق وحيانية:

و-أ- لتصورها، وهو العلوم الوحيانية،

و-ب- لتطبيقها، وهو مفهوم «الافتداء» بالله تعالى، وهو أنواع، منه ما يكون:

و-ب-أ- بالافتداء المباشر أو المنسجم، فالله رحيم فوجب على العبد أن يكون رحيماً،

و-ب-ب- بالافتداء غير المباشر أو غير المنسجم، وهو الافتداء بضد الصفة، فالله يقتل الروح فوجب إحيائها.

وقاعدة الاقتداءين معاً هو «لا يقتدى بصفة إلا بضوابط الوحي وما نص عليه في كيفية تطبيقها، كما لا تفهم صفة أو تزداد أخرى إلا بضوابط الوحي وما نص عليه في كيفية فهمها أو إضافتها لله تعالى».

ز- ولد مفهوم الاقتداء بالله تعالى علماً جديداً، وهو «علم مقاصد العقائد»، وقد ألف فيه العز ابن عبد السلام كتابه الفخم «شجرة المعارف والأحوال في صالح الأعمال والأقوال»، وأبو عبد الله البخاري، وغيرهما.

ح- موافقة كل الصالحين تخلق واقتداء، مصداقاً لقوله صلى الله عليه وسلم: «... وإذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين، فإنه من وافق تأمينه تأمين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه»³⁵⁸

ط- مفهوم الشر هو انزياح عن الخير لا تأسيس مقابل. والباطل هو سبيل خرج عن الصراط المستقيم.

ي- أشعرياً يكون الله قد أمر فتولد عن أمره الخير مفيداً لكون التحسين والتقبيح شرعيين. ويعني أيضاً:

ك- أن التحسين والتقبيح وصفان إضافيان للأشياء، لأنها تحسن بأمر الله بها أو لها، وتقبح عند نهي الله عنها أو بها.

ل- في كون الله أمر لأنه خير يعني كون التحسين والتقبيح عقليين، ويقتضي أن الأخلاق وصف ذاتي للأشياء، كما عليه نظر أوائل المعتزلة. وعليه؛ فإن الخير هو خير، فالله أمر به.

م- بينما اعتزالياً يكون الخير خيراً فالله أمر به مفيد لكون التحسين والتقبيح عقليين. ويعني أيضاً:

ن- أن التحسين والتقبيح وصفان ذاتيان للأشياء، لأنها لا تحسن بأمر الله بها أو لها، ولا تقبح عند نهي الله عنها أو بها، فهي حسنة، لذلك أمر الله بها، وهي قبيحة، لذلك نهى الله عنها. ففي كون الله أمر لأنه خير يعني كون التحسين والتقبيح عقليين، ويقتضي أن الأخلاق وصف ذاتي للأشياء. وعليه؛ فإن الخير هو خير، فالله يأمر به.

ص- عندما كان التحسين والتقبيح إضافيين للأشياء؛ اكتسبت الأفعال حسناتها بالشرع لا بالعقل، ولذا لا تجد المعتزلة تحدثوا عن الاقتداء بالله، لأن التحسين والتقبيح ذاتي للأشياء، فلا تحتاج إلى شيء ثان ليحسنها أو يقبحها. بينما يكثر الأشاعرة والعرفانيون الإشراقيون

في علاقة الصفات الإلهية بالعباد ذكر مفهوم «الافتداء بالله»، الذي يغدق الحسن على الأفعال البشرية ويزيح عنها القبح، والذين تحدثوا عن هذا المفهوم أشاعة ليس إلا، كالشاطبي والعز ابن عبد السلام وابن بطل وغيرهم. وقد صار مع الأشاعة المتأخرين لب العلوم وحقيقة الشرع وأصل المعارف، إذ عرف الجرجاني الفلسفة بأنها «التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية لنيل السعادة الأبدية»،³⁵⁹ وهذا عنى:

ص-أ- بناء علاقة الأخلاق بالفلسفة،

ص-ب- نوع هذه العلاقة هي الاتحاد بينهما، فالفلسفة هنا عرفت بالأخلاقية.

ص-ج- فظهرت بذلك الفلسفة الأخلاقية الإسلامية في الفكر الإسلامي عبر باب علم «مقاصد العقيدة»، وهنا دخل الكلام العرفاني، من باب العشق لله والفناء له والوجد به والكشف منه... وغير ذلك، فتم بذلك:

ص-د- بناء معجم أخلاقي خاص في العلاقة بالله، وتوسعوا هنا في بناء هذا المعجم وألفاظه ولغاته وتراكيبه توسعاً تاماً. فظهر علم المعجمات الأخلاقية في الفكر الإسلامي.

وكل هذا يؤكد لنا روابط الوشائج بين عدة معارف وعلوم وكيفيات تشابكها وتشاكلها كعلم الكلام، والفلسفة الأخلاقية الإسلامية، وعلم المعجم الأخلاقي، وعلم مقاصد العقيدة، وغير ذلك.

ع- إن المقتضى من حكم الاعتزال بأن الحسن والقبح ذاتيان في الفعل هو أن الأخلاق أصل الدين الذي هو مذهب كانط فيما بعد.

وسنذكر الأساس الثاني لفلسفة الأخلاق في المطلب الآتي.

359. الجرجاني، التعريفات، ص: 216.

المطلب الثالث: لزومات متباينة لدى كل من مفهوم التحسين والتقييح الشعري ومفهوم التحسين والتقييح الاعتزالي تولد علوماً وأحكاماً وعلاقات مختلفة بمقتضى مقولتي كل من الأشاعرة والمعتزلة والمختلفتين عن بعضهما بعضاً، تنتج لنا لزومات متباينة عن كل قولة منهما:

1- في علاقة حقائق الأشياء وقيمها بين الأشاعرة والمعتزلة؛ أي الأصل؟

يتأول قول الأشاعرة في أن التحسين والتقييح إضافيان للأشياء أن الشيء في ذاته محايد، لا يكون فيه خير ولا شر مهلاً الأمر، حتى يرد الأمر الشرعي فيحيه، ويغدق عليه الانحياز بعدما كان في الانحياز. فالشيء محايد، وصفته أنه ليس بحرام ولا بحلال، لا فضيلة ولا رذيلة، بل هو حياد.

أ- وهنا يمكن أن نصوغ قاعدة أصولية أشعرية، وعبارتها هي: «الأصل في الأشياء على مستوى فلسفة أخلاقها هو الانحياز، حتى يرد الشرع فيدفعها للانحياز، فتكسب صفة ما».

ب- ومن هنا كان على الأشاعرة أن يجعلوا الأشياء قبل خلقها بلا أي هوية، بل هي ضرورة، كينونة في المطلق.

ج- فالأصل في الشيء القيمة، والشيء منحاز لها. والقيم هي مؤسسات الأشياء.

2- بينما اعتزالياً، في قولهم إن الأشياء ذات تحسين وتقييح ذاتيين، يجعل منها أن الأشياء مسبقاً إما خير في ذاتها أو شر في ذاتها،

أ- ويمكن أن نصوغ قاعدة أصولية اعتزالية هنا، وعبارتها هي: «الأصل في الأشياء على مستوى فلسفة أخلاقها هو الانحياز لا الانحياز وتظل بدون أي انحياز عوضاً». فالأصل في الأشياء اعتزالياً الانحياز، وتظل كذلك بلا أي انحياز، فالأصل إما وجود أو عدم، إيمان أو كفر، توحيد أو تلحيد.

ب- ومن هنا جعلوا الكينونة؛ إما وجوداً أو أعداماً شيئية.

ج- فالأصل في الأشياء الحقائق لا القيم، فالحقيقة قبل القيمة، والماهيات قبل العلاقات.

2- إن التحسين والتقييح قسمان:

أ- التحسين التقييحي العمليان حيث القيمة العملية **The Morality**. وهذا ليس فيه خلاف بين الأشاعرة والمعتزلة على مستوى التحسين والتقييحي. فالمختلف فيهما بين الأشاعرة والمعتزلة كما هو مشهور ليس هو تحديد القيم الظاهرة من صفات الكمال والنقص، كالظلم والعدل، والعلم والجهل... ونحو ذلك. وليس هو الملاءمة للمصلحة وعدمها، أي ليست هي التحسين والتقييحي العمليين، بل:

ب- التحسين والتقييحي النظريان أو القيم اللاهوتية والقيم الأخلاقية النظرية **Ethics**، حيث استحقاق القيم وفاعلها للحسن والثواب والعقاب، أي القيم في حد ذاتها كما هي عليه شرعاً بالأمر الديني، وكوناً من حيث حقيقتها الذاتية أو بالأمر الكوني. وكذلك الاختلاف في تحديد الوصف الذاتي القيمي للأشياء.

3- «كون الله أمر فهو خير أو نهى فهو شر» هو مفاد تأويل مقولة الأشعرية، حيث إن الحسن والقبح من موجبات الأمر والنهي، أو المعاني من موجبات الظاهرة. و«كون الشيء خير فאלله أمر به، وشر فאלله نهى عنها» هو مفاد تأويل مقولة الاعتزالية، حيث إن الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح أو من موجبات القيم.

أ- فالمقاصد من موجبات الظواهر، والمعنى من موجبات الظاهرة أشعرياً،

ب- الحقائق ليست أقدم من الأوامر والنواهي أشعرياً، لذا كان القرآن الكريم قديم المعنى عندهم.³⁶⁰

ج- والظواهر من موجبات القيم، والظاهرة من موجبات المعنى اعتزالياً.

ج- الحقائق أقدم من الأوامر والنواهي اعتزالياً، لذا كان القرآن الكريم مخلوقاً عندهم³⁶¹.

4- على مستوى أصول الفقه:

أولاً: على مستوى التعليل

وهنا تسجيلان:

360. الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي، القاهرة - ط1، 1950م، ص: 212.

361. في خلق القرآن الكريم، انظر الحجاج الاعتزالي على ذلك: النجراني المعتزلي، الحسن بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، فيصل بدير عون. تصدير: إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة ط1، ص: 331-427.

التسجيل الأول:

- أ- أشعرياً، تكون القيم من غايات الأمر والنهي وعللهما الغائية،
- ب- بينما اعتزالياً، تكون الأشياء خير، لذلك أمر الله بها، فالأمر والنهي من مقتضيات الفعل، ونتائجه، فهي من العلل الغائية، والقيم هي العلل الأولى لها وركيزتها ومادتها وهي علتها الفاعلة.

التسجيل الثاني: تعليل الأخلاق

أ- أشعرياً، يمكن التعليل بالأخلاق، لأن القبح والحسن عرضيان للأشياء لا ذاتيان فيها، فكان التعليل بالأخلاق واجباً، لأنها عرضية، وليست ذاتية، فوجب تعليلها. فنقول مثلاً بوجوب «إحكام العدل»، لأنه مقررٌ لأمر أو نهي الله هنا. وعندما يستشعر العبد من شيء فعله الإله أو من أمر أو نهي إلهي ألا عدل فيه؛ يجب أن يهرع إلى فعله، ليس لأننا نوقن أن هنالك عدلاً لا ندره، بل لأن الأمر هو الخالق للعدل، هو المبدع له، فالأمر هو العدل نفسه، فالخير هو في فعل الأمر. وعند إقامة القصاص على قاتل بشروطه؛ فقتل القاتل ليس لأن وراء هذا الشر الجزئي سلم عام، وهو جبر نفسه وزجر غيره، بل لأنه هو السلم نفسه، فالقتل بالقصاص سلم، وهكذا. بهذا، فمفاهيم العدل وسائر القيم الأخرى ستتغير، وما تراه شراً هو خير، ليس لما وراءه من خير؛ بل لأنه ذاتياً خير.

وهذا يمتد إلى:

أ- أ- القضاء والقدر، فلا يفسر شر جزئي بكونه خيرياً الكل شرَّ الجزء، بل يكون خيرى العموم والجزء معاً، خيرى الكلي والجزئي معاً، لأن الأمر هو الخالق للقيمة، وليس العكس. وعليه؛ لو أدركنا عدم تحقق العدل وراء تطبيق أمر ما؛ فيجب تطبيقه، حتى ولو أدركنا عدم جلب قيمة وراء أمر إلهي؛ سنفعله، لأنها هي القيمة، هي المبتكرة لها، فالأوامر ليست نفعية أو براغماتية من هذا الجانب.

ب- الأخلاق تتعلل، فليست هي الغايات فحسب، بل تتعلل بذاتها أيضاً، وهذا يؤدي إلى التسلسل، وهو حظر. ويرد على هذا، بأنه لا عقل في الأخلاق، كما لا عقل في الأوامر والنواهي، ولا استدلال في الأخلاق.

ب- اعتزالياً، لا تعلل الأخلاق، كما لا تعلل الذاتيات منطقياً، بل هي علل كل شيء، فאלله أمر لأنها خير، فهي ذاتية. فالأوامر تنتهي إلى الأخلاق لا العكس، وهنا في:

ب-أ- القضاء والقدر، قد يقتل المرء بأمر أو نهى شرعي كالقصاص مثلاً، لأن فيه تحقيق العدل، وإذا تحقق العدل؛ أمكن الانفكاك عن هذا الأمر وتركه، ومن ثم تجاوزه -أي الأمر-، فالأخلاق هي التي تبتكر الأوامر وتخلقها. لذا، من تعبد بغير القرآن وحصل له الخشوع؛ جاز له ذلك، إذ الغاية والقيمة تحققت، بأمر آخر. وعليه؛ فالأوامر والنواهي متغيرة.

ثانياً: على مستوى أصول الفقه في علاقته بالأخلاق:

تعريف أصول الفقه وعلاقته بالأخلاق:

تدخل الأخلاق طي ذاتيات تعريف أصول الفقه -الذي صيغته كما هي مشهورة في ورقات الجويني: «علم أصول الفقه طريقه على سبيل الإجمال وكيفية الاستدلال بها وصفة المفتي والمستفتي»- من حيث إن الأخلاق:

أ- شرط في صفة المفتي الذي ينبغي أن يكون عدلاً تقياً ملتزماً بالأخلاق والآداب ومتحلياً بالقيم ومتخلياً عن المساوىء. بله ما يشترطه فيه بعض العلماء من الربانية والموهبة والعلم اللدني الحاصل بالتأله والتعبد.

ب- تدخل في «كيفية الاستدلال» معارف الفقه بالواقع وبأحوال الناس والنفوس وكيفية تطبيق النصوص. وكل هذه أمور تختلجها قضايا أخلاقية عملية.

ج- في طرق أصول الفقه الإجمالية وكيفية تكييفها تدخل الأخلاق عبر مفهوم «الموضوعية» اللصيق بالأخلاق كما سنرى.

ففي كيفية الاستنباط تدخل فيها الأخلاق شعرياً، فيعمل بالأخلاق، ولأن الأخلاق يستدل بها، وآلة استدلالية تحضر في الآليات والأدوات الأصولية، كما رأينا هنا. وأيضاً، لأن الأخلاق تحليلية، ويستدل بها، وآلة للاستنباط، لأنها تحضر في المنطق، فالأخلاق مدلول وآلة الدلالة بتعبير لساني.

بينما اعتزالياً لا تعلل الأخلاق، لأنها ذاتية، بل يستدل بها لا لها، فهي الدليل لا المدلول، وهي ذاتية فلا يعمل بها كآلة، فتحضر في الآليات كحضورها في أصول الفقه على شكل المقاصد.

ثالثاً: تطبيق أصول الفقه على القيم:

وهنا يمكن القول في لمحات عن ذلك ليس غير:

- 1- عدل عام مقدم على عدل خاص، كتطبيق لقاعدة من قواعد العموم والخصوص.
- 2- يندرج السلم الخاص تحت السلم العام.
- 3- يفسر السلم انطلاقاً من محكم نصوص السلم وحالاته ومفاهيمه الأخرى في مختلف العلوم التي وجد فيها.
- 4- في علاقة الأمر والنهي بالأخلاق يمكن القول:
 - أ- إن الأخلاق بحث في القيم، وفلسفتها هي النظر في الأسس التي جعلتها ممكنةً وفعليّةً، ففي الأوامر والنواهي هنالك قيم، والبحث في علاقاتها بالأوامر والنواهي ودلالاتها عليها منها عبر اللغة والفكر هو فلسفتها.
 - ب- تبعية الأمر والنهي للأخلاق اعتزالياً،
 - ج- تأسيسيتهما لها أشعرياً، أي تأسيسية الأمر والنهي للقيم،
 - د- القيم من موجبات الأمر والنهي، «فكون الله أمر فهو خير أو نهى فهو شر» هو مفاد الأشعرية، حيث إن الأمر والنهي من موجبات الحسن والقبح أو من موجبات القيم،
 - هـ- فالقيم من غايات الأمر والنهي وعللها الغائية. بينما اعتزالياً، تكون الأشياء خيراً لذلك أمر الله بها، فالأمر والنهي من مقتضيات الفعل، ونتائجه، فهي من العلل الغائية، والقيم هي العلل الأولى لها وركيزتها ومادتها.
 - و- الأخلاق وصف عرضي للأمر والنهي، كما هي وصف عرضي للأشياء، كما هي وصف عرضي للغة، فاللغة بذاتها دلالة غير أخلاقية، بل حيادية، والأخلاق بعدية عنها ناتجة منها، لا قبلية عنها ولا خارجة منها كلياً، ولا موازية لها محايدة فيها.
 - ز- أولية الدين للأخلاق وأصليته لها.
- 5- على مستوى مقاصد الشريعة:

أ- جعل التحسين والتقبيح ذاتيين اعتزالياً يقتضي أن الأخلاق وصف ذاتي في الأشياء، وهذا يعني:

أ- أن مقصد الشيء قبل ماهيته، فماهيته ليست في حده، بل في علته الغائية، كما يعني أن الأصل في الشيء هو العلة الغائية التي هي من علل الوجود لا من علل الماهية، خلافاً للأشاعرة هنا الذين هم على العكس من ذلك.

أ-ب- أن الأشياء ترد إلى غاياتها أي ذاتها الأخلاقية، فأول الفعل آخر العمل، والأصل هو الغاية لا العلة الفاعلة، خلافاً للأشاعرة هنا الذين هم على العكس من ذلك.

أ-ج- الشرع الأخلاقي ذاتي في الأشياء، فلديها أي الأشياء فطرتها، فطرة الأشياء قيم ذاتية. قال تعالى: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾) (سورة الروم: 30) فالآية لا مفهوم لها من منطوقها الذي هو «الناس»، وهو أن غير الناس من سائر المواد لهم فطرة فطرهم الله عليها كذلك.

ب- جعل التحسين والتقبيح إضافيين عند الأشاعرة يقتضي أن التحسين والتقبيح شرعيان خارجان عن الأشياء لا ذاتيان للأشياء. والأشياء على الانحياز، فالذات الأخلاقية للأشياء ليست ذاتية وماهوية فيها -أي الأشياء-، فلا وجود لفطرة الأشياء، بل الفطرة خاصة بالأناسي ليس غير. فالأشياء لا فطرة لها، وأما آية: (فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتُ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾) (سورة الروم: 30)؛ فلها مفهوم واضح من منطوقها الذي هو «الناس»، وهو أن غير الناس من سائر المواد لا فطرة فطرهم الله عليها.

ج- المقاصد قضايا تركيبية أشعرياً وقضايا تحليلية اعتزالياً؛

ج-أ- اعتزالياً؛ تكون المقاصد يعلل بها، لأنها ذاتية، فهي من علل التعليل بالماهية لا من علل التعليل بخارج، فهي من تحصيل حاصل، فهي قضية تحليلية لا تركيبية.

ج-ب- بينما أشعرياً تكون المقاصد لا يعلل بها، لأنها غير ذاتية، فهي من علل التعليل بخارج عن الماهية لا من علل التعليل بذاتي، فالمقاصد ليست تحصيل حاصل، فهي قضية تركيبية لا تحليلية.

د- طبيعة العلاقة بين الأنطولوجيا الأكسيولوجيا عند الأشاعرة والمعتزلة:

د-أ- اعتزالياً؛ لا تنفك القيم عن الذات، فعلاقة الأنطولوجيا بالأكسيولوجيا ذاتية، لمحايثة القيم في الأشياء، وكونها ذاتية فيها.

د-ب- أشعرياً؛ تنفك القيم عن الذات، فعلاقة الأنطولوجيا بالأكسيولوجيا غير ذاتية، لسبق الحياد في الأشياء، والقيم من التحسين والتقبيح مضافة إليها ليس غير.

هـ- علاقة القيم بالحقائق، وعلاقة المقاصد بالأشياء:

هـ-أ- أرسطياً؛ يتم اشتقاق القيم من الذات، فلزم اشتقاق المقاصد من الأشياء، ولزمت تأسيسية القيم للأمر والنهي.

هـ-ب- اعتزالياً هنالك تكافؤ، فلا اشتقاق للقيم من الأشياء ولا العكس. وعليه؛ فلا اشتقاق للمقاصد من الأشياء ولا العكس.

هـ-ج- والحق هو اشتقاق الذات من القيم، فجاز اشتقاق الماهيات من المقاصد. وهو مفاد العبارة الأشعرية المشهورة: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»³⁶²، حيث عالمنا هو أفضل العوالم، أي أن القيمة هي معيار العالم، فالعالم هو الإبداع، لكن القيم لامتناهية، فهناك وراء كل قيمة قيمة أبعد منها صنفاً ونوعاً.

و- إذا كانت الأخلاق ذاتية في الأفعال اعتزالياً، وغير ذاتية أشعرياً؛ فهذا يعني:

و-أ- أن المقاصد اعتزالياً لا أشعرياً ذاتية في الأحكام. فمقصد الشيء قبل ماهيته، فماهيته ليست في حده، بل في علته الغائية، كما يعني أن الأصل في الشيء هو العلة الغائية التي هي من علل الوجود لا الماهية،

و-ب- العلل ذاتية في الأشياء، وهنالك ذاتية بين المعلولات وعللها،

و-ج- جعل الأخلاق ذاتية يعني أنه قد يتم بها التعليل بذاتها، ويكون التعليل بالحقيقة لا تعليلاً بالغاية،

362. وكلام الغزالي المؤسس لهذه العبارة هو: «كل ما خلقه الله تعالى من السماوات والأرض إن رجعوا فيه البصر وطولوا فيه النظر ما رأوا فيه من تفاوت ولا فطور، وكل ما قسم الله فيه بين عباده... فكله عدل محض لا جور فيه، وحق صرف لا ظلم فيه، بل هو على الترتيب الواجب الحق على ما ينبغي، وكما ينبغي، وبالقدر الذي ينبغي، وليس في الإمكان أصلاً أحسن منه ولا أتم ولا أكمل. ولو كان وادخره مع القدرة ولم يتفضل بفعله لكان بخلاً يناقض الجود، وظلماً يناقض العدل، ولو لم يكن قادراً لكان عجزاً يناقض الإلهية». الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، ط1، 1982، ص: 181 / 5.

و-د- اعتزالياً؛ تكون التحسينات أو الكماليات هي الضروريات، لأن الضروري هو الذاتي، ومن معاني الضروري:

و-د-أ- الذاتي المنطقي، الجوهرى،

و-د-ب- العلي، والعلي أصلاً هو الذاتي كذلك، لأنه يعود إلى الهوية، حيث إن أصل قانون العلية هو قانون الهوية، فعلاقة المعلول بالعلة هي اشتياق الجزئي إلى الكلي ليس إلا.

و-ه- فكان جعل التحسينات والكماليات ضروريات شكل مقاصدي مخالف للترتيب الذي جاء به الشاطبي الأشعري وغيره في المقاصد الشرعية. مما يعني أن علوم المقاصد الاعتزالية ستخالف المقاصد الاعتزالية في أشكال عدة وبنى كثيرة ومعالم عديدة عند تبني اللزومات الكلامية عند الكل. أعني أنه عندما كان العملي والأخلاقي إضافياً عند الأشاعرة؛ كانت الأخلاق عندهم بعدية، حيث هي تحسينية، مع الشاطبي، وتأتي بعد الضروريات والحاجيات. ولكنها مع المعتزلة ضرورية، لأن الأخلاقي ذاتي. فالمقاصد الاعتزالية إذا ما لو دوت؛ كانت ستكون مختلفة تماماً عن المقاصد الأشعرية التي بين أيدينا. إذ المقاصد عندهم ذاتية، يعلل بها، فهي ذهنية بنائية لا واقعية، وإنكارهم للوجود الذهني لا يجعلهم ينفونها، لأنهم يثبتون الجواز العقلي أو الخيال، ويعتبرونه ممكناً. كما أن المقاصد عندهم لازمة للأصول، يعلل بها. كما أن المقاصد من التعليل التحصيلي التحليلي لا التركيبي، فهي من التأسيسات لا التأسيسات اعتزالياً. لذا لو تم استكمال الطرح الأصولي الاعتزالي؛ ستكون بنية الأصول متقدمة ومختلفة، ولكانت المقاصد ستظهر باكراً، لأنها قريبة الاستتباع واللزوم.

ز- أشعرياً؛ إن الذاتية الأصلية للأشياء واللغة والمعايير هي مقومات الماهية التي هي المادية والصورية، فتكون الغائية والفاعلة تابعة لها، عرضية عن الذات، فتكون المقاصد غايات، فكانت تابعة للذات، فالمقاصد عرضية، والأخلاق عرضية.

ح- فالأشياء أشعرياً تردُّ إلى ذاتها لا إلى مقاصدها، فالمقاصد شيء ثانوي، لا تعلل بها الذوات، ولذا جعلها الشاطبي من التحسينات.

ط- المقاصد أشعرياً عرضيات على الأمر والنهي والأصول الفقهية، فأصول الفقه هي أصول المقاصد كذلك (كل هذا نابع من جعل التحسين والتقيح عرضيين للأفعال لا ذاتيين لها).

ي- التعليل بالمقاصد هو مخالف للنسق الأشعري، بل التعليل بالعلة هو الأصل عندهم، والمقاصد مستأنس بها لا مؤسس بها، فهي من التأنيسات لا التأسيسات.

ك- إذ المقاصد والغائيات والحكم والعلة الغائية من مقومات الوجود لا الماهية أشعرياً، فهي خاصة بالموجود، أي أنها تابعة للوجود، فلا تكون إلا بعد وجود الشيء، فلا يمكن استخراج مقاصد من أشياء لا وجود لها أو من معدومات أو من مفترضات أو مما له وجود ذهني فحسب، بل المقاصد واقعية تستخرج من الأشياء الخارجية التي وجدت، فهي تأتي بعد أن توجد النوازل والقضايا لا قبل أن توجد. ولا يقال إنها تستخرج من الوجودات الذهنية، فتفترض ذهنياً وتُستخرج المقاصد ومقاصدها منها. لا يصح هذا هنا، لأن الوجود الذهني لا يعترف به أشعرياً.

ل- المقاصد بعدية، تستخرج من الوقائع الشرعية والخارجية، فلا تتحدث عن مقصد حكم لمّا يستنبط حقاً وواقعاً، ولا يمكن إعطاء مقصد لواقعة لما تحدث بعد.

م- المقاصد لا يعلل بها، لأنها ليست ذاتية. وإذا حصل التعليل بها يكون من باب التعليل التركيبي الخارجي لا التعليل التحصيلي التحليلي الذاتي.

ص- تنفك القيم عن الذات، وتنفك المقاصد عن الأصول والأمر والنهي. ولذا أصولياً، لم تعرف المقاصد بكونها لزيمة الأصول الفقه، بل هي متأخرة، بعدية، زمنية ومعرفياً.

ع- علاقة الأنطولوجيا بالأكسولوجيا عرضية، اشتباكية لا ذاتية، حوارية لا ماهوية.

ف- المقاصد متأخرة عن الأصول زمنياً، وتأخرها الزمني في الظهور يعكس تأخرها العرضي على الأصول، كتأخر الأعراض عن الذات.

ض- المقاصد واقعية لا افتراضية، فهي من العالم الحادثي والعياني لا من العالم الافتراضي والممكن. لذا، كان كل فقه تخيلي أكثر منه واقعي لا باع طويل لديه في علوم المقاصد، كالفقه الحنفي.

6- على مستوى الإلحاد:

أ- أرسطياً يكون أصل الإلحاد كونه فرع تسييد الأنطولوجيا، لا فرع تسييد الأخلاق.

ب- عند جعل القيم هي الذات؛ فإنها هي الأنطولوجيا، لكنها غير مادية جافة، بل قيمة.

ج- عند جعل التحسين والتقبيح عقليين؛ فإن العقل يدرك بذاته التحسين والتقبيح معاً بدون شرع، كما يدرك الأنطولوجيا بذاته، فالأخلاق إدراك فطري لا شرعي، إنها من ماهية العقل لا من ماهية الشرع.

وعليه؛ فالأخلاق في العقل ذات أبعاد معرفية، وقيمية، وأنطولوجية، ولاهوتية. وهذا يؤدي إلى تأزيم الإلحاد.

هـ- الأخلاق العملية **The Morales** هي تطبيقات القيم النظرية **The Ethnics** التي تشمل علاقاتها بالمتعالي والمنطق النظري والرياضيات النظرية. وهذا يؤدي إلى تأزيم الإلحاد الذي لا يجد أساساً أخلاقياً أثناء ابتكار هاته العلاقة بين القيم والأخلاق والتعالي.

و- إن جعل الأخلاق نسبية، يقتضي أن الاستدلالات الأخلاقية على وجود الله نسبية، كدليل «أنني ناقص فوجب كمال الله فوقى»، وغيره. وجعل الأخلاق ثابتة، يقتضي جعل الاستدلالات الأخلاقية على وجود الله ثابتة.

7- على مستوى معيار الأخلاق:

أ- يكون مقياس الأخلاق والخير والشر هو الأمر والنهي أشعرياً،

ب- ويكون قياسهما اعتزالياً هو الفعل ذاته، والشيء هو مقياس النهي والأمر،

ج- فالأخلاق أشعرياً والخير والشر وغيرها أمور إضافية للأشياء، فالمقاصد إضافية، والأخلاق إضافية. وعليه؛ فقد يكون هذا الفعل خيراً هنا وخيراً هناك وشرّاً هنالك، فتكن الأشياء قيماً نسبية. وهذا يؤدي إلى:

8- ابتكار علم السياسة الشرعية:

أ- أشعرياً؛ إن كون القيم إضافية في الأشياء يؤدي إلى ابتكار سياسية شرعية لها نوع من المرونة، حيث الخير نسبي متغير، والمصلحة متلونة متغيرة، لأنها ليست وصفاً ذاتياً ثابتاً، بل إضافياً، بالتبع، بالعرض لا بالذات. لكنها ستختلف عن نزعات النفعية **Utilitarianism**

The Pragmatism والبراغماتية.

ب- بينما القيم عند الاعتزال من الخير والشر والأخلاق أمور ذاتية للأشياء، فالمقاصد ذاتية للعلوم. وعليه؛ فإن المصلحة ذاتية، فالسياسة لا تتغير. وعن هذا يلزم:

ب-أ- أن لا وجود لسياسة شرعية، ولو أثبتها المعتزلي؛ فإما أن يكون عن طريق غير هذا الطريق، وإن أثبتها بهذا الطريق؛ وقع في تناقض بين مقولاته وبين لزوماتها، وهذا وقوع في «قادح منطقي»، وهو عدم الاتساق داخل النسق. رغم أن المعتزلة جعلوا التحسين والتقبيح لا يدخل فيما مفاده المصالح والمفاسد وجزئيات العبادات.

ب-ب- النسخ ممنوع اعتزالياً، ولو أثبته المعتزلي؛ فإما أن يكون عن طريق غير هذا الطريق، وإن أثبته بهذا الطريق؛ وقع في تناقض بين مقولاته وبين لزوماتها، وهذا وقوع في «قادح منطقي»، وهو عدم الاتساق داخل النسق.

ج- أشعرياً؛ لا توجد قيم مطلقة، بل مقيدة، مقيدة بالشرع، فالشرع مقيد لها.

د- اعتزالياً؛ هنالك قيم مطلقة، فهناك خير مطلق، شر مطلق، مصلحة مطلقة، وغير ذلك، لأنها هي الأصل والشرع تابع، يقيّد بها.

إذاً، وجب أن تطبيقات هذا الخلاف في التحسين والتقبيح العقليين على مستوى الدرس الكلامي يتجلى علمياً، في السياسة والمقاصد والأصول واللغة... والقائمة اعتزالياً على ثبات في مفاهيمها. بينما تقوم أشعرياً على نسبية في مفاهيمها، وذلك كالاتي:

9- إضافية القيم:

إن إضافية القيم وإضافية الشر والخير عند الأشاعرة يلزم عنها:

أ- أصولياً؛ حيث جواز النسخ، (أصولياً)، فالآيات المخلوقة هنا خير، وبعد تغير الحال صار نسخها خيراً واستبدالها بأخرى أخيراً، ويجعل هذا ممكناً (لغوياً):

ب- لغوياً؛ حيث:

ب-أ- كون الآي مخلوقة، إذ هي بدورها يطرأ عليها الخير والشر، وهذه من مآزق كون الوحي مخلوقاً، حيث يصير مفهوم الخير والشر فيها إضافي، وإلا لزمهم -أي الأشاعرة- أن يجعلوه شيئاً مخلوقاً لا كالأشياء، حيث هو خير محض رغم كونه مخلوقاً. وهذا لم يصرحوا به، فلزمه أن يكون مخلوقاً، يختلف عن الخلق. وإن قالوا بهذا، حيث هو خلق لا كالخلق، لوحظ تأثرهم بالمنهج السلفي الذي قد ثبت اشتراكاً معنوياً بين الأشياء ويفرق بين كفيّاتها. بينما الاعتزالية بجعل الأخلاق ذاتية؛ كانت منسجمة مع مقولهم في كون الوحي مخلوقاً عندهم، حيث هو مخلوق ينطبق عليه كونه خيراً في ذاته.

ب-ب- كما يلزم من كون القيم إضافية لغوياً أن لا قداسة للعربية.

ب-ج- كما أن كل لغة تتغير دلالاتها، إذ هي كامنة فيها نسبية، لانتفاء القيم لوطن الدلالة، فكانت الدلالة إضافية، كذلك، وعليه:

ب-ج-أ- فلا يمكن مسكها ولا الإحاطة بها،

ب-ج-ب- ولا التعبير عنها، فلا يمكن التعبير عن المعنى، حتى في القضية الدالة لا يمكن ذلك،

ب-ج-ج- كما لا يمكن ترجمة المعنى أو تعريبه بين اللغات،

ب-ج-د- ولا يمكن تأويل النص كله ولا شمول التأويل للمؤول، فالقرآن مهما فسر لن يفسر، والنص مهما شرح لن يُشرح مهما شُرح، وهكذا.

ب-د- على مستوى الناطق، لا يمكن أن يفصح عن كل ما في ضميره، ولا قول كل ما في جعبته، مهما اجتهد في الإبلاغ وتمكن من ناصية البلاغة وبرع في يراع الفصاحة، فما في الضمير يبقى في الضمور، وما في الذهن وما في القلب لا يخرج كله كاملاً.

ب-ه- هذا الذي لا يمكن قوله كاملاً، ليس يعني أنه ممتنع عن الإفصاح عنه، بل الامتناع عن الإفصاح عنه كله كاملاً، ويتم الإبلاغ عن بعضه ليس إلا.

ب-و- وينعكس هذا الذي لا يمكن قوله كاملاً، على مستوى التطبيق:

ب-و-أ- أصولياً في تعريف الاستحسان عند بعض الأصوليين حيث إنه لا يمكن التعبير عنه، إذ هو «معنى ينقدح في ذهن المجتهد ولا يمكن التعبير عنه» أو «عبارة عن دليل ينقدح في نفس المجتهد لا يقدر على إظهاره، لعدم مساعدة العبارة عنه».³⁶³

ب-و-ب- عقدياً؛ في تعريفات مفهوم «الكيف» عند السلفين حيث إنه مجهول، كما قال مالك رضي الله عنه: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة». فالكيف مجهول، بحيث لا يقدر الذهن على الإحاطة به. وكذلك «الأحوال» عند أبي هاشم والتي هي لا معدومة ولا موجودة، «والنُسب» عند الاتحاديين، وهكذا.

363. الأمدي، الإحكام، ص: 212 / 4.

ب-و-ج- تصوفياً؛ وذلك في تعريف «الإيمان» عند بعض المتصوفة في كونه لا يمكن الإفصاح عنه، إذ هو كشف لا تحيط به اللغة.

ب-و-د- فيزيائياً-عقدياً؛ «كالعندية» بين السبب والمسبب أشعرياً، ولا نعرف حقيقتها، والتي هي عندية سيكولوجية لا ندري علاقاتها بين العلة والمعلول.

ب-ز- إذا كان التركيب في ذاته يحمل دلالة، حيث ميتافيزيقاه دلالة متغيرة، وله قيمة أي قيم التركيب، كما بينا ذلك في النحو الإضافي فوق؛ فإن قيمه نسبية، وتتغير. لكن هذا سوف يصب لصالح أن تجوز الترجمة الحرفية، والنقل من اللغات، وإبداع مصطلحات جديدة فيها، وخلق تراكيب جديدة فيها غير معتادة، وهكذا.

10- على مستوى الأفعال البشرية: نحو بناء علاقة القيم الإسلامية بالمنطقيات المعاصرة؛ المنطق شبه المنسق The Paraconsistency Logic نموذجاً.

أولاً: حينما كانت القيم ذاتية في الشيء:

أ- اعتزالياً؛ فما يفعله الآدمي:

أ-أ- هو ثابت، إما خير مطلق، أو شر مطلق، أو هما معاً، فهنا ثلاث قيم.

أ-ب- والأفعال البشرية حرة، تطبيقاً للتحسين والتقبيح الذاتيين، وطبقاً للعلية التوليدية الاعتزالية³⁶⁴ التي هي ذاتية، لا دخل للإله في توليد المعلول من العلة، بل هو توليد ذاتي بينهما.

أ-ج- ولكن هذه الأفعال البشرية؛ إما خير في ذاتها أو شر في ذاتها.

ب- أشعرياً؛ ما يفعله الآدمي لا هو خير ولا هو شر، فهو لا أحد منهما، لأنه محايد، أو هو خير وشر معاً، لأنهما إضافيين. فالقيم هنا غير خاضعة للمنطق الأرسطي، بل هي متطلعة للمنطقيات المعاصرة، كالمنطق شبه المتسق The Paraconsistent Logic المجيز للصدق والكذب معاً أو رفعهما معاً.

364. في التوليد الاعتمادي الاعتزالي، انظر: النجراي المعتزلي، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. ص: 533-606.

ثانياً: قوادح تناقضية في بنيتي النسق الأشعري والنسق الاعتزالي

أ- عندما كانت الأفعال البشرية اعتزالياً إما خير في ذاتها أو شر في ذاتها؛ لزم من هذا أن لا وجود للاختيار في الفعل، لأنه ذاتي الحسن أو ذاتي القبح. وهذا يتناقض مع «مبدأ العدل الاعتزالي» وأفعال العباد الاختيارية. إذ كون الأفعال ذاتية الحسن أو القبح يقتضي عدم الاختيار في فعلها، فالفعل الذي هو حسن كان فعله حسناً بالضرورة، ولا يقدر صاحبه أن يفعله قبيحاً، والفعل الذي هو قبيح كان فعله قبيحاً بالضرورة، ولا يقدر صاحبه أن يفعله حسناً. وهذا مناقض لأفعال العباد الحرة اعتزالياً والتي يخلقها بنفسه. فذاتية الأخلاق في الأفعال تؤدي إلى الجبر على ما هي عليه عند فعلها.

ب- عندما كانت الأخلاق أشعرياً مضافة؛ لزم أن الخير والشر فيها مضاف، فاستتبع هذا أيضاً أن اختيار هذا الخير أو ذاك الشر مضاف. ولهذا آثار خطيرة نظرياً وعملياً، حيث إن الكسب الأشعري هو «جبر مغلف بالاختيار»، وليس فيه اختيار محض. والحال أن إضافية الأخلاق تؤدي إلى الاختيار في فعلها اختياراً مطلقاً، لا اختياراً كسبياً تعلوه شوائب الجبر.

ج- إن سبب هذا التناقض في نسق كل من بنيتي الاعتزال والأشعرية يعود إلى مفهوم العلية المختلف بين الأشاعرة والمعتزلة، والذي ولد آثاراً متباينة بينهما كذلك، فأبرزت العلية مثلاً مفهومين مختلفين لمفهوم «المسؤولية»، فالمسؤولية الأشعرية عندية، احتمالية حرة، والمسؤولية الاعتزالية حتمية توليدية، فهناك جبر اعتزالي في العلي وحرية في المسئولي، وهناك اختيار أشعري في العلي وجبر في المسئولي.

لكن هذا له منحيان:

المنحى الأول:

إن خلاف الاتساق غير المنطقي هذا عند الأشاعرة والمعتزلة يؤكد لنا مذهب كليهما أن هناك منطق غير منطقي منطقاً أرسطياً، بل هو منطقي شبه اتساق.

المنحى الثاني:

إن كون العلة تنتج المسؤولية، أي الأنطولوجيا تنتج الأكسيولوجيا، يجد ترجمته في كون التركيب كماهية ينتج الدلالة كقيمة، وهذا يعني علاقة إيجاد علاقة أخرى بين الأخلاق واللغة، وهذا منعطف آخر.

د-تناقضية علاقة المعرفة بالعمل أو الايمان بالعمل أشعرياً واعتزالياً:

د-أ- إذا كان العمل غاية، حيث الأخلاق العملية إضافية؛ فالغاية بعدية، الغاية من علل الوجود ومقوّماته لا من مقومات الماهية، فهي خارجة عنها.

د-ب- ولكن إذا كان العمل ذاتياً، من ذات الشيء وماهيته؛ كان العمل ذاتياً، فهو من ماهية الشيء، فالعمل من المعرفة.

د-ج- فأشعرياً؛ الاخلاق إضافية، والعمل أخلاق، فلزم كونه خارج الايمان، وبعدي عن المعرفة.

د-د- واعتزالياً؛ يلزم أن الإيمان من ذات العمل.

وهذا تناقض. وعنه نجم كون الفاسق في منزلة بين المنزلتين تناقضياً؛ في انسجام مع القيم الثالثة ومع تناقضية العلية والمسئولية ومؤداهما.

11- في علاقة المنطق وفلسفة العلوم بعلم الكلام:

أ- يكون التفكير في قيمة الأشياء هو تحديد معناها الدلالي وليس العباري، أي تحديد البُعد الذي يجعل منها حقاً أمّو لا، لا بُعد معناها العباري، وفلسفة العلوم هي البحث في معانيها التي ولدت أبعادها الدلالية والأسسية والمعرفية، ثم أبعادها العبارية.

ب- إن المنطق يدور على الإنتاج، وهنا نتحدث عن تطبيقات كلامية لعلاقة المقدمات بالنتيجة، فهو التوليد عند الاعتزال، والتوليد يقتضي العلية، والعية تقتضي العلاقة السُنخِية أو الظاهر والمظهر. وهو العندية عند الأشاعرة، والنسبة عند الاتحادية، والتفجير عند المناطق المعاصرة، والصلاحيية هي علاقة السُنخِية. ولديها صيغ كثيرة في المنطق، منها:

-Logical generation concept

-logical production

-Conclusion

Deduction

-Induction

- وغيرها.

كما أن تطبيقات العلية أشعرياً طالت:

- الأفعال البشرية، أو أفعال العباد.

- الحركات الطبيعية، أو الفيزياء.

- الانتقالات المنطقية أو إنتاج المقدمات من النتيجة،

- الانتقالات الذهنية أو علاقة الفهم بالمفهوم،

- علاقة الذهن بالنص، العقل بالحواس، علاقة المعنى بالحقبة، كيف يتولد الفهم، وهذا يقودنا

إلى علاقة الذهن بالجسد، فيما يعرف بمشكل الذهن بالدماغ أو مشكل الذهن والجسد **the**

.Mind-Body problem

12- على مستوى الفطرة:

أ- إذا كانت الأخلاق ذاتية في الأفعال اعتزالياً؛ فهذا يعني أنها ذاتية في الإنسان، وهذا يعني:

أ-أ- ن الفطرة ذاتية لا تتغير، فمن ولد مسلماً ظل كذلك طول الأبد،

أ-ب- وبما أن الواقع ليس كذلك، لزم تغيير مفهوم الفطرة وتأويلها إلى غير معنى الإسلام.

ب- بينما قول إن التحسين والقبیح إضافيان؛

ب-أ- لزم أنها متغيرة فيه، ويؤدي هذا إلى:

ب-ب- إمكان إتلافها ومسحها أو نسخها وتغييرها.

الأساس الثاني لفلسفة الأخلاق: الإيمان أساس الأخلاق، لكنها ستختلف باختلاف مفهومه

1- الإيمان معرفة فحسب؛ تأويل الارجاء في فلسفة الأخلاق

يرى المرجئة أن الإيمان هو مجرد المعرفة أي التصديق فحسب.³⁶⁵ وهذا يعني أن الأخلاق

تابعة للعقل، كتبعية الجسد للفكر ديكارتيّاً، والتي بها يتحقق الوجود. إن هذا هو لب النزعة

الديكارتية، وهو أن كون الإيمان معرفة حسب، وجميع المواد تابعة له.

365. الباقلاني، القاضي محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان ط1- 1987م، ص: 389.

2- الإيمان باعتقاد (معرفة) وعمل (عمل اللسان والجوارح)

إن كون الإيمان عملاً، يقتضي أموراً متباينة بتباين المذاهب، ونقتصر هنا على الآتي:

الأول: المذهب السلفي:

وفيه أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل، وكلها أركان للإيمان.³⁶⁶ وهذا يلزم عنه أن:

أ- الأخلاق من فلسفة الفعل والاعتقاد معاً بشكل مكافئ، وهذا يولد لنا فلسفةً أخرى، وهي «فلسفة الفعل». وكما أن علم الفكر له ماهيته، وموضوعه وآليته... وغير ذلك، فعلم الفعل كذلك، له ماهيته وموضوعاته، ومسائله، ومفاهيمه، وآلياته، ومسلماته.

ب- الأخلاق أصل بذاته لا يتبع العقل، والعمل ليس أساسه النظري، بل النظري مكافئ للعملي حذو الكتف للكتف.

ج- كلاهما متداخل، فالفعل فكر بذاته، «وأنا أفكر عندما أعمل»، فالعقل النظري واحد بالعملي، والعقل العملي واحد بالنظري. لذا، «عندما أكون في العالم؛ أكون منكباً في خضم التفكير».

د- يولد هذا لنا علم جديداً وهو «علم الجسد»، ويرجع إلى كون المعنى في الحركة، حيث التحريك هو الذي مما يكون منه المعنى، والحركة المادية تدفعك إلى الخارج.

المذهب الثاني: المذهب الخارجي وكل من يكفر فاعل الكبيرة

وفيه أن العمل أصل الاعتقاد، فبذهاب جزئه ينتقض الإيمان، وهذا يقتضي أن:

1- الخوارج جعلوا العمل أصل الاعتقاد، فكان العقل تابعاً للعملي. وهذا هو أساس تعريف العقل بالعمل مع الحارث بن أسد المحاسبي،³⁶⁷ وغيره.

2- كون العمل أصل الاعتقاد يعني أن العملي أصل النظري، وهذا يعني أن العقل تابع للأخلاق، والقيم **Ethics** تابعة للأخلاق **Morals**.

366. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة السعودية- ط8، 2003م ص: 185 / 1.

367. انظر: المحاسبي، الحارث بن أسد، مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، ط1، 1971، ص: 216.

وحاصل القول؛ إن القيم النظرية الابيستمولوجية تدور على الحقيقة، الزيف، الكذب، الصدق، الفساد، والصحة... وغير ذلك. بينما تدور القيم الأكسيولوجية على العمل، الحق، الصواب، الخطأ... وغير ذلك. وتتوزع القيم باصطلاحها وموضوعها حسب كل علم، فالقيمة عند الأيكولوجيا هي الحفاظ على البيئة، وعند النباتيين **Vegetarians** هي عدم الشر ضد الحي، أي حي كيفما كان، وهكذا. فالنسبية والتشاككية حاضرة في التفكير البشري وأخلاقه، وتشاكك القيم وتطورها وعدم مطلقيتها كامن في لب الذهن الإنساني والفعل البشري والجسد الآدمي.

المطلب الرابع: علاقة الأخلاق بالإيمان؛ قيمة الترحم على غير المسلم نموذجاً: نظر مختصر جداً في الأنساق الكلامية وفروعها

أولاً: علاقة الأخلاق بالإيمان؛ قيمة الترحم على غير المسلم وفق الأنساق الكلامية نموذجاً

لنفترض أن امرأةً مسيحيةً، ماتت على مسيحياتها، وكانت في الدنيا مطلعةً بشكل جيد على الإسلام ولم تؤمن به، علماً أنها كانت طيبة وصالحةً في مجتمعتها.

إن الترحم على الكافر الميت تَوْأ لا يمكن الإفتاء في جوازه من حرمة إذا لم ينظر فيه على أن جزئي، فلزم إلحاقه بكليه. وهذا الكلي مُتَفَايِئٌ ومتشاكك، على درجات كثيرة، أقصر منها هنا على أربع درجات:

الدرجة الأولى: وهي الدرجة العليا، وما بعدها فرع لها، وهي درجة «مفهوم الإيمان» أو «ما الإيمان؟». وعنهما يتولد الآتي:

الدرجة الثانية: هل التحسين والتقبيح يكون بالشرع أم بالعقل؟، وعن هذا يتولد الآتي:

الدرجة الثالثة: بماذا تقوم الحجة؟ هل بالاقتناع أم بالاستماع؟ وعن هذا يتولد الآتي:

الدرجة الرابعة: هل النظر من أجل الاقتناع بعد الاستماع واجب أم لا؟

وعليه يقال:

إن الإيمان في تعريفه فئاتٌ، كل مذهب كلامي يعرفه بما يتفرع عنه اختلاف في مسألة الترحم من عدمه.

الفئة الأولى: الإيمان ركنان، اعتقاد وعمل (سواء أكان عمل اللسان وهو القول، أو عمل الجوارح وهو الفعل). وهذان الركنان ملازمان، متشاطرًا التكوين لماهية الإيمان، فزوال ركن منهما يجزم ويقطع بزوال كل الماهية.

ولهذا التعريف قليات وأصول، وفروع وآثار.

أولاً: الأصول:

أما الأصول؛ فهي افتراض أمرين:

أولاً: اتصال الاعتقاد والعمل. والناجم عن الآتي:

ثانياً: افتراض تلازم الإرادة الجازمة والفعل الثابت، وهذا التلازم حاصل بشرطين، وهما: إذا توفرت القدرة، وانتفت موانع العجز. فمن كانت له إرادة قلبية جازمة لفعل شيء؛ لزم لزوماً مطلقاً إنتاج هذا الفعل إذا انتفت موانع العجز وتوفرت أسباب القدرة الخارجية.

إن هذا يعكس «وحدة الاعتقاد والعمل». فإذا لم يك هناك عمل؛ فلا إيمان. فإذا لم يفعل امرؤ أي عمل من أعمال المسلمين؛ لزم ألا في قلبه ذرة إيمان، وكان بذلك كافراً. وإذا كان المرء فعالاً للصالحات العملية؛ وقال إنه لا يؤمن بالله رباً وبمحمد رسولاً؛ كان كافراً. وهذا هو النظر العام عند هذا المذهب.

وعليه؛ فالمسيحية الصالحة، فعلت الخير، لكن عملها غير صالح إذ لا إيمان لديها، فيكون قبول عملها مشروطاً بالإيمان، ولهذا نصوص كثيرة، من مثل قوله تعالى: (مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيٰوةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾) (النحل: 97)، فالجملة الحالية {وهو مؤمن} تقييد للعمل الصالح، حتى يحيا به المرء حياةً طيبةً، ويجزى ثواباً في الآخرة.

1- وعلى هذا المذهب؛ السلفية والاعتزالية والخوارج.

لكن بين هذه المذاهب فروقاً فخمةً، وهي عند:

أ- الخوارج:

إن الخوارج يرون أن الإيمان اعتقاد وقول وعمل،³⁶⁸ لكنه لا يتبعض، فمن ترك العمل؛ فقد ترك بعض الإيمان، ومن ترك بعضه؛ تركه كله.³⁶⁹ وعليه؛ فالعمل ركن من الإيمان، فمن لم يعمل؛

368. ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل ص: 3/ 188.

369. ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل. دار القلم، بيروت، ص: 46. بتصرف يسير.

فلا اعتقاد له، ومن لا اعتقاد له؛ فهو كافر. لكنهم طبقوا هذا المبدأ على أجزاء العمل نفسه، فقالوا إن من لم يعمل جزءاً من العمل؛ فقد أخل بركن منه، ومن أخل بركن من العمل؛ لزم إخلاله بكل الركن وهو كل العمل، ويلزم عنه الإخلال بالاعتقاد، فيكون كافراً. ومن هنا، كفروا مرتكب الكبيرة، ونحو ذلك. وعليه: فالمسيحية الصالحة كافرة في النار، مخلدة فيها، لا يجوز الترحم عليها أبداً، وفق هذا المذهب.

ب- الاعتزال:

وتبنوا رأي الخوارج، وسموا هذا بأصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» في تطبيقه الاجتماعي لا في تطبيقه السياسي المؤذن بالخروج عن الولاة مرتكبي الكبائر. فالوعيدية من المعتزلة والخوارج لهم مذهب واحد في الإيمان، كما قال المرتضى: «وأجمعت المعتزلة على أن الإيمان قول ومعرفة وعمل».³⁷⁰ لكن إن زال بعض العمل؛ زال كله، وإن زال العمل؛ زال الاعتقاد والقلب فزال الإيمان. وفي هذا الصدد يقول ابن تيمية: «قالت الخوارج والمعتزلة إن الأعمال من الإيمان، فمن تركها فقد ترك بعض الإيمان، وإذا زال بعضه زال جميعه، لأن الإيمان لا يتبعض، ولا يكون في العهد إيمان ونفاق».³⁷¹

إلا -وأقول إلا- أن نظرية الاعتزالية تطعمت بثلاثة أصول أخرى ليست عند الخوارج، وهي:

أ- **نظرية التوليد**، حيث إن علاقة الاعتقاد بالعمل هي علاقة توليد لا وحدة ثابتة وماهية واحدة، فالعمل تولد عن الإيمان، كما تتولد حركة الخاتم الكائن في الأصبع عند حركته. وعليه؛ فهناك إمكان انفصال بينهما، وهذا الإمكان عززه أصلان آخران:

أ-ب- **العدل الإلهي**، حيث إن المرء حر، فيخلق أفعاله، الذي -أي العبد- هو من خلق الله، لكنه نتاج تردد الخلق لا عينه، كتردد الخاتم بحركة الإصبع، فالعبد مستقل في الأصل. فيظل لنا افتراض الفصل بين العمل والاعتقاد لعلاقة التوليد بينهما، التي هي أقل ارتباطاً من علاقة العلية. وعليه؛ فمن العدل الإلهي أنه في كفر الكافر ألا يدخل الجنة لعدم إيمانه، لكنه من العدل كذلك أن يدخل الجنة إذا توفرت له أمور أخرى لا علاقة لها بالإيمان، وهي هل قامت عليه **الحجة**؟ وهذه الحجة تقوم عليه لا بالشرع وحده، بل بالعقل كذلك. ومن ثمة:

370. ابن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، دار المنتظر، بيروت، 1409 هـ، ص: 8.

371. ابن تيمية، الفرقان بين الحق والباطل، ص: 46.

أ-ج- فالحجة تقوم بالعقل، فمن سمع الوحي ولم يقتنع؛ لا يدخل النار، لأن الله تعالى ربط العذاب بالعقل، فقال: (وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿١٠﴾) (الملك: 10) وأصل قيام الحجة هو اقتناع العقل لا سماع الشرع، لأن العقاب والثواب مردهما إلى العقل لا إلى الشرع، وفقاً لمذهبهم في التحسين والتقبيح. وهنا نصل إلى أصلين مهمين، وهما «قيام الحجة» القائمة بدورها على «التحسين والتقبيح» العقلين. وعليه؛ اعتزالياً إذا استمر المعتزلة على تماسك نسقهم؛ لزمهم أن المسيحية الصالحة، إما أن تكون سمعت الشرع أم لا، وقد سمعته وفق افتراضنا فوق، فلم تؤمن، وعليه؛ لم تعتقد لأنها لم تقتنع، فتطالها رحمة الله في النهاية.

بينما المسلم الفاسق بالكبائر هو في «منزلة بين المنزلتين»، فتشددوا مع المسلمين وتسيبوا مع الكافرين، وهذه صفة خارجية فيهم، حيث يعرف عن الخوارج تشدهم مع المسلمين أكثر من الكافرين، فكان الخوارج هم المؤثرون أساساً في بنية الاعتزال هنا، كما في الحديث «يقتلون أهل الإسلامو يدعون أهل الأوثان».³⁷² لكن المعتزلة لا يقرون بهذا صراحةً، بل هو لازم مذهبهم، إلا ما كان من عبيد الله بن الحسن العنبري، حينما جعل المجتهد في الأصول مصيباً، فيكون ليس كافراً. فمن اجتهد في العقائد فلم يقتنع وجاء برأي غير قول الإسلام؛ فهو ناج. ويظل المقتنع المكابر كافراً. بينما الباحث عن الحق المتهوك ناجياً.

ج- السلفية:

إن الإيمان عند أهل الحديث قول وعمل واعتقاد. يقول ابن تيمية: "ومن أصول أهل السنة والجماعة أن الدين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح".³⁷³ والإيمان «قول وفعل، يزيد وينقص»، كما في كتاب الإيمان في صحيح البخاري. لكن كون الاعتقاد والعمل ركنين؛ يوجب أن من ترك كل العمل أنه ترك كل الاعتقاد. لكن ترك جزء من العمل لا يلزم عنه نسف كل العمل. وعليه؛ فالفساق من أهل الكبائر في الجنة في النهاية. لكن هذا العمل الملازم للإيمان ينبغي أن يكون صالحاً وفق تقرير الوحي، وصلاح العمل يكون باتباع الأوامر والنواهي وفق طريقة السلف من الصحابة والتابعين، وفقاً

372. مسلم، صحيح مسلم، ص: 2/ 741.

373. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطية، أضواء السلف، الرياض، 1420 هـ، ص: 113.

للحديث الصحيح: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد».³⁷⁴ ويدخل السلفيون في باب قيام الحجة طريقة مختلفة عن طريقة الاعتزال، وهي التفرقة واختلاف أحكام المعين من تكفير وتفسيق... عن أحكام العموم والتععيد، حيث لا يكفر المعين مثلاً، لوجود الموانع وانتفاء الأسباب، من الجهل وعدم القدرة والإكراه... ونحو ذلك. وعليه؛ فالكافر بدون إيمان مخلد في النار، وهو شخص معين كفر بدون موانع مع توفر الأسباب، فقد سمع الوحي، ولم يؤمن، ولم يمنعه مانع الجهل ولا النظر، إذ إنه ليس عالمًا مجتهداً حيث تحير بالنظر واقتنع بغير الإسلام. فبساطة علمه مع عدم اقتناعه بحجج الإيمان الباهرة دليل التعصب والكفر والتكبر على الإسلام والعناد عن الحق. وعليه؛ هو في النار مخلدة.

2- الإيمان معرفة فقط أو اعتقاد، والعمل شرطه لا شرطه.

إن هذا القول هو المرجئة أساساً، والذين يرون أن الإيمان لا يدخل فيه عمل الجوارح، فلا ينقص ولا يزيد.³⁷⁵ فالذي عقد القلب بالإيمان وإن أعلن الكفر، بل ومات على ذلك فهو مؤمن، «وهذا التصديق عند جهم هو المعرفة».³⁷⁶ ويطال هذا أيضاً:

أ- الأشعري في أول قوله:

فالإيمان معرفة فحسب. فمن عرف الله؛ نجا، وعلى هذا القول، تكون المسيحية الصالحة ناجية.

ب- بعض الأشاعرة في بعض قولهم: الإيمان في ماهيته اعتقاد، والعمل شرط له، فهو مرجأ عن الاعتقاد. والخلاف بين هذين القولين من جهات، منها:

ب-أ- أن المعرفة في القول الأول تنجي، فإبليس ناج، لأنه عرف الله، فبالضرورة ستنجو المسيحية الصالحة. فكل من عرف فقد نال الجنة. بينما الاعتقاد في القول الثاني هو معرفة مع زيادة أفعال القلوب من الحب لله وبغض أعدائه، والخشوع له، والتوكل عليه، والاستغاثة به، والنذر له، وغير ذلك. فالاعتقاد معرفة تطبيقية لا مجردة وحسب. فمن عرف الله فحسب؛ لم ينج من النار والكفر.

ب-ب- العمل شرط الإيمان، وهذا الشرط:

374. البخاري. صحيح البخاري. ص: 108/9.

375. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل. ص: 154 / 3.

376. ابن تيمية. مجموع الفتاوى. ص: 582 / 7.

ب-ج- إما سببي، فهو شرط وجوب، فبدون العمل لا إيمان، فالمسيحية الصالحة في النار مخلدة.

ب-د- وإما تأثيري، فهو شرط كمال، فالعمل يصحح الإيمان ويكمله، وعليه؛ من لم يعمل إطلاقاً من الصالحات؛ فهو ناقص الإيمان وبدون شرطه. فالمسيحية الصالحة ناجية إذا آمنت ولم تعمل، وبما أنها لم تؤمن؛ فهي في النار مخلدة.

وأما قيام الحجة؛ فإنها تكون ليس بالاعتناع وحده، بل بالاستدلال حتى، فمن لم ينظر ويدلل على الله ووجوده وصفاته؛ فهو كافر. وبما أن المسيحية الصالحة نظرت فلم تؤمن؛ كانت كافرة مخلدة في النار بعد موتها كفرةً بموجب كل ما تقدم.

ثانياً: علاقة الأخلاق بالإيمان؛ قيمة الترحم على غير المسلم فروعياً³⁷⁷

إن الأخلاق الفقهية توجب تكريم الميت كيفما كانت حالته الدينية، لكن المسلم يجهّز وفق شعيرة الإسلام، وغير المسلم يجهّز وفق شريعته. فالفروع الفقهية مع الميت غير المسلم هي ترتيب: أ- الأحكام الأخروية من القبول للأعمال والشهادة والنبوة والرفض للأعمال والرحمة والمغفرة والسعادة والشقاوة والنعيم والعذاب...، وكلها تتكسد لتجعل المرء إما في الجنة إن غلبت الرحمة والمغفرة والسعادة...أو في النار إن غلبت الشقاوة والعذاب والغضب. وهنا نسمي هذا بثواب الآخرة وعقابها.

ب- ترتيب الأسماء الإيمانية، من كون الميت كافراً أو فاسقاً أو مبتدعاً أو منافقاً...، وكل اسم إيماني من هنا:

أ-أ- ينجم عنه حكم أخروي هناك.

أ-ب- وينجم عنه حكم دنيوي هنا، وهو:

ج- ترتيب الحدود الشرعية،

فمن مات كافراً؛ ترتب عليه حكمان:

377. ما نسطوره هنا لا يعني أننا نتبنى شخصياً هذه الآراء بالضرورة. إنما نقوم بخلب اللزومات التي يقتضيها النسق لجعل البناء منطقياً ليس إلا. فعملنا هنا منطقي أساساً.

أولاً: حكم كفائي، وهو أنه يجب على بعض المسلمين على الأقل دفنه، لكن طريقة الدفن تكون للمواساة لأهله، وتكريماً للصورة البشرية الجليلة. وعليه؛ يجب:

ب-أ- ألا يغسل بطريقة المسلمين، ويغسل بمقتضى دينه إن كان فيه غُسل.

ب-ب- ألا يكفن بطريقة المسلمين، ويكفن بمقتضى دينه إن كان فيه تكفين.

ب-ج- ألا يصلى عليه جنازةً.

ب-د- ألا يدفن في مقابر المسلمين، ويدفن في مقابر أهل دينه.

ب-هـ- ألا يتلى في تشييعه دفناً الوَرْدُ النبوي الذي يقال على دفن الميت المسلم.

ب-و- ألا تقسم تركته بما يجعل الإرادة بين مسلم وكافر، فتقسم التركة حسب دينه.

ونسَمي هذا بثواب الدنيا وعقابها.

وله صفة ثواب الجماعة أو عقاب الجماعة، فالمسلم له ثواب الدنيا بتغسيله وتكفينه... وهكذا، والكافر نعاقبه دنيوياً، بالأنا نفع له هذا.

ثانياً: حكم عيني، وهو أنه يجب على كل مسلم أن يجرده من الدعاء والاستغفار، لأن أسماء الإيمان تابعة لأحكام الآخرة، فكونه كافراً في النار، دليل عدم جواز الاستغفار له. وهذا ثواب الدنيا أو عقابها، وتسمى بعقاب الأفراد أو ثواب الأفراد.

وأحكام الآخرة وأسماء الإيمان لها خصائص، منها:

أ- أنها من باب واحد، فكل اسم إيماني هنا كالكفر مثلاً، هو تقرير لحكمه في الآخرة هناك، ككونه مخلداً في النار، وهكذا.

ب- لا تنفصل عن بعضها بعضاً، فإذا لم تترحم على امرئ؛ لزم ألا تستغفر له، وألا تدعو له، وهكذا. فإذا كان امرؤ كافراً؛ لزمته أحكامه من الدعاء له بالهداية ليدخل في الإسلام والتي هي هداية البيان والإرشاد، كدعاء النبي صلى الله عليه وسلم: «اللهم اهد دوساً، وائت بهم»،³⁷⁸ و«اللهم أعز الإسلام بأحب هذين الرجلين إليك بأبي جهل أو بعمر بن الخطاب فكان أحبهما إلى الله عمر بن الخطاب»،³⁷⁹ وتشميت النبي صلى الله عليه وسلم العاطس

378. مسلم. صحيح مسلم. ص: 4 / 1957.

379. الترمذي. أبو عيسى محمد بن عيسى. الجامع الكبير (سنن الترمذي). حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف. دار الغرب الإسلامي. بيروت، ط1، 1997م. ص: 56/6.

اليهودي بكلمة «يهديكُم الله ويصلح بالكم دون كلمة رحمكم الله»،³⁸⁰ وهذه خصيصة صفة الكفر للغير.

بينما خصيصة صفة الإيمان هي الدعاء له بالهداية التي هي التوفيق، والاستغفار له. فمن فصل بين الترحم والاستغفار بجواز الأول على الكافر دون الثاني؛ فهو:

أ- قول لا يستحضر أصول المسائل ووحدة البنى للجزئيات العقدية، لأن اتساق النسق يقتضي هذا.

ب- لكن الرد على هذه الجزئية بجزئية مثلها يكون كالآتي:

إن الصلاة رحمة، ليس من باب كون الجماعة لها والمساجد بها باعثة على الرحمة، قاصدة إياها وحسب؛ بل أيضاً حتى من حيث إن دلالاتها رحمة، كعطف خاص الرحمة على عموم الصلاة في قوله تعالى: (أُولَئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِّن رَّبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُهْتَدُونَ ﴿١٥٦﴾) (البقرة: 157). فإذا كانت صلاة الله على العبد رحمة؛ كان صلاة العبد في أساسها رحمة. وهذه الرحمة نفيت عن الكافر في قوله تعالى: (وَلَا تُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ مِّنْهُمْ مَاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَى قَبْرِهِ إِنَّهُمْ كَفَرُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَمَاتُوا وَهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨٤﴾) (التوبة: 84) لأن الصلاة جنازة كحكم دينوي، أمانة الرحمة الأخروية كحكم أخروي. وهذا مثال يوضح تلازم أسماء الإيمان وأحكام الآخرة. وهذا هو مرد تلازم اسمي الحق تعالى في القرآن الكريم دوماً وهما قوله تعالى في غير ما آية «إن الله غفور رحيم».

إن وحدة النسق مهمة جداً، أعني أن هناك إجماعاً كلامياً على عدم الترحم على المسيحية الصالحة، لكن، هل يجوز أن يؤسس الباحث لقول خالف فيهم آراء المتكلمين؟

إن قول المتكلمين تم في نسق تام، وذكرنا هنا منه أربعة فحسب، اختصاراً. ودأب المجتهد بناء نسقه المرتبط بهذه الأصول ونسف قول المخالف أو لاشتباك معه على الأقل، والإتيان بأصوله الخالصة، وتفريع المسائل منها وتفريغها، وطبها مسألة الترحم على الكافر. إذ القول الكلامي هو حديث أنساق عظام قائمة على كل نصوص الوحي مع اعتبارها وجمعها بمعية آلاف العقول العبقريّة، والنظار الألمعية، وليست هي فحسب فهوماً فرعيةً ساذجة تستحضر نصاً واحداً وتفتي من خلاله.

380. عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه أنه قال: كان اليهود يتعاطسون عند النبي صلى الله عليه وسلم يرجون أن يقول لهم يرحمكم الله فيقول يهديكُم الله، ويصلح بالكم». الترمذي. سنن الترمذي. ص: 4 / 455.

وأخيراً، فقد تجد من الأشعرية أو الاعتزالية من يخالف فيترحم أو يستغفر للكافر، لكنه يظل نظراً فرعياً غير ذي جوهر أشعري أو اعتزالي، وذلك لمخالفته أصوله، فلا يندرج تحت النسق الذي يقذف فيه معناه ويأخذ منه جوهره، لأن الحقيقة هي الكلية. ويظل التهافت يلاحق من يخالف أصول قومه في رأي كلامي فردي بدون انتمائه إلى النسق، رغم ما قد يقال في أن «الحقيقة هي الجزئية».

المبحث الثاني: علاقة المنطق بالأخلاق؛ نموذجاً لحوار العقل النظري والعقل العملي: نحو حوارات العلوم الصورية والوحيانية والقيمية (أو فقه نسب العلوم وحوارات العلوم الحقّة والوحيانية والإنسانية)

المطلب الأول: الموضوعية كمفهوم لحوار المنطق والأخلاق

أولاً:³⁸¹

إن الموضوعية عقيدة أكاديمية، فلا يهمني ماذا تعتقد فقد نختلف، لكننا نتفق على التشبع بالموضوعية. كما أنها تتطلب منهجاً لتحقيقها، وهو الانطلاق من فرضيات، وهي التي لا يعرف المنطقي أو المناطقة صدقها من كذبها، فتحتاج إلى ضبطها والبت فيها.

لكن الموضوعية لا تعني الانحياد التام، إذ لزوم الانحياد غالباً ما يكون لعدم الاكتراث، فالانحياد محال، لاهتمام الكل بشيء ما.

ثانياً:

إن المنطق يهدف إلى تحقيق أمرين:

- الأول: الصدق في علاقاته بالمضمون، وهذا الأمر لا يهمننا هنا الآن.

- الثاني: الموضوعية في علاقاتها بالمنهج البحثي، والتي تضمن:³⁸²

1- وجوب الأخذ به ولو خالف هوانا.

2- الإخلاص للحقيقة دون سواها.

3- تصحيح الأخطاء، وتاريخ تصحيح الأخطاء، وتركيب ذلك، إذ لا يوجد منطق كوني، لأنه إن كانت هنالك عصمة؛ فلا داعي للمنطق أساساً،

4- موضوعية نسبية، إذ الموضوعية الكاملة مستحيلة، فلو كانت هنالك موضوعية مطلقة؛ فلا داعي للمنطق رأساً. بل كان المنطق ضرورياً لوجود منطقيات متعددة، وذاتيات متقاطعة، وأخطاء متواصلة. فالمنطق هو تاريخ الذاتيات والأخطاء والإصلاحات والتجاوزات والاستيعابات.

381. انظر:

Corcoran, John. The Inseparability of Logic and Ethics. Free Inquiry. 9. Spring: 1989. 2: 37-40.

382. انظر:

Corcoran, John. The Inseparability of Logic and Ethics. 2: 37-40.

5- التمتع ببصيرة أخلاقية، والتي تنتج كثيراً من الأحكام المنطقية، وبدونها يختل كثير منها كذلك.

الملاحظة الأولى: نجد من خلال ما سبق هنا، حضور مفاهيم مهمة تدخل في المنطق وأداته التي هي الموضوعية، وهذه المفاهيم من مثل الإخلاص، ومخالفة الهوى، وتصحيح الأخطاء، والعصمة وعدمها، تعود أساساً إلى مجال الأخلاق وخصوصاً حقل العاطفة **The Emotion**.
ثالثاً:

إن المنطق يتطلب الموضوعية، والنية الصافية لإنجاز الطموح الصافي، والابتعاد عن الخداع والتضليل، وإعادة اختبار الإقناع والاعتناع على أنهما ليسا برهاناً بالحتم، واختبار الاعتقاد على أنه ليس علماً بالحتم، وإعادة اليقين على أنه ليس معيار الصدق، انطلاقاً من مبدأ أن «كل شيء يمكن أن يخطئ ويكون مخطئاً»؛ فالموضوعية التزام إنساني وفضيلة، وعند جعل الموضوعية طريقةً منطقية وإتمام تعميم المنطق؛ فستكون طريقة جمعية، وبذلك يتحقق عقل كلي واحد، عقل جمعي عام وموضوعي.

وعليه؛ فالموضوعية لا تعني التجرد من العاطفة، بل الموضوعية هي أفضل الطرق لتوحيدنا، توحيد على أساس المنطق الممزوج بالأخلاق، لا على أساس العصبية التي هي قيمة بدون أخلاق ومنطق، أو هي المادة حيث منطق بلا أخلاق³⁸³.

إن كل العلوم تقتضي وحدةً بين الأخلاق والمنطق، عبر مفهوم العاطفة الأخلاقي ومفهوم الموضوعية المنطقي، وذلك لكي تنتج. فالطب يقتضي الموضوعية، لكن الرحمة لزيمة لها في الطبيب حتى تكتمل موضوعيته، فكل القيم تلازم الموضوعية. بل إنه في انعدام الموضوعية انعدام للقيم والفضائل، وفي انعدام المنطق هو انعدام للفضائل، لأنها بدورها تحضر بالمنطق. لهذا السبب ولغيره من الأسباب نفى ديكارت العاطفة عن الحيوان، كما يقول مالبرانش: «الحيوانات تأكل بدون التذاذ، وتصرخ بدون ألم، وتنمو بدون أن تعي ذلك، لا ترغب في شيء ولا تخاف من شيء» والتي يعتقد أنها تجسد رؤية ديكارت عن الحيوانات³⁸⁴. إن نفى ديكارت العاطفة عن الحيوانات نجم عن إدراكه لزومها -أي العاطفة- للمنطق، والحيوان لا منطقي، فكان كائنًا لا عاطفياً. ولهذا ألف -ودائماً مع ديكارت- في المنهج منطقاً كتابه «مقال في المنهج»، وفي العواطف والأخلاق كتابه «انفعالات النفس».

383. انظر:

Corcoran, John. The Inseparability of Logic and Ethics. 2: 37-40.

384. Harrison, Peter. "Descartes on Animals." The Philosophical Quarterly (1950-), vol. 42, no. 167, 1992, p. 1.

وعليه؛ فعند انتفاء الموضوعية تكثر الأخلاق السلبية، كالاستهزاء والمكر والظلم، وغيرها. فقد وصف الله تعالى في كتابه العزيز «الزنى» و«الاستهزاء» المنتميين إلى حقل الأخلاق بالجهل المقابل للعلم، أي هو وصف لهما باللاموضوعية واللافضيلة، بما يعني لزوم العلم والموضوعية للفضائل. قال تعالى: (وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا قَالَ أَعُوذُ بِاللَّهِ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٦٧﴾) (البقرة: 67)، فجعل موسى الاستهزاء قيمة سلبية توجب الجهل. وقال تعالى: (قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرِفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُن مِّنَ الْجَاهِلِينَ ﴿٣٣﴾) (يوسف: 33)، وجعل يوسف الزنى قيمة سلبية توجب الجهل. فكل قيمة بدون موضوعية تفقد ذاتها، وكل موضوعية بدون قيمة تفقد فعاليتها، فكثير من الأخلاق تنتجها موجبات منطقية، من دوافع وأسباب وتأثيرات منطقية. وإثبات حضور المنطق في الأخلاق والعكس يثبت العقلانية في الأخلاق. فالشجاعة بلا موضوعية تهور، والعدل بدونها تعسف، والجنس بدونها زنى ورذيلة، وتتمثل في القانون والزواج، والنزاهة بدونها عناد وتعصب. فكل فضيلة بدون موضوعية هي نقيض نفسها، والمنطق بدون فضيلة هو نقيض نفسه.³⁸⁵

فالموضوعية هي صيغة قصوى للكرامة، فمن يكون موضوعياً؛ يكون متواضعاً ويكرم نفسه ويثق بها.

الملاحظة الثانية:

إن حضور القيم في الموضوعية يقتضي حضور العاطفة في المنطق وما ينتجه هذا من بحث تداخل الأخلاق والمنطق. وإثبات العلاقة بينهما تعني:

- 1- حضور المنطق في الإيمان، وحضوره في الإنسانية، وحضوره في كافة القيم العليا.
- 2- إدراجه -أي المنطق- كلغة عامة تحضر في المجالات الكونية الحقيقية التي طالما غاب عنها.
- 3- جعل المنطق أخلاقياً وفي الأخلاق يخرج من كونه لعبة إلى قيمة، وجعل الأخلاق في المنطق يجعلها عاطفة معقولة لا عاطفة حمقاء هوجاء.
- 4- العلاقة بينهما ستعيد صياغة عدة مفاهيم مركزية في العلوم، وعلى رأسها مفهوم «الموضوعية»، ومفهوم «الذات»، و«رؤية العالم»، و«الحقيقة».

385. انظر:

Corcoran, John. The Inseparability of Logic and Ethics. 2: 37-40.

المطلب الثاني: اشتباكات معيارية وماقبلية ومنطقية بين المنطق والأخلاق

إن هنالك اشتباكات أخرى بين المنطق والأخلاق والمتمثلة في ثلاثة حقول زيادةً على الحقل الأول فوق:

الحقل الأول: حقل القيم، حيث التناقض نقص، وعدم التناقض كمال، وحيث الصدق المنطقي يطابق الصدق الأخلاقي، والكذب المنطقي يكافئ الكذب الأخلاقي.³⁸⁶

الحقل الثاني: حقل المعايير، حيث إنه على مستوى المعايير يلتقي المنطق بالأخلاق، فمثلاً، عند الركون إلى «افعل ولا تفعل»، يتم:

1- استخراج علاقة منطقية وأخلاقية معاً عند أي تقلب لهما، سواء في التقلب الأصولي أو اللغوي أو غيرهما.

2- هنالك اشتباك أخلاقي منطقي في «افعل ولا تفعل» في المستويات المتعالية.³⁸⁷ عندما نبحث في البنية المنطقية الماقبلية للذهن؛ فإننا نبحث عن العلم المعياري. وتكون هذه المنطقة اتحاداً مطلقاً بين المنطق والأخلاق. «مثل الأخلاق، المنطق يمكن تسميته بالعلم المعياري، كيف يجب أن أفكر لأصل إلى الهدف، الحقيقة؟»³⁸⁷ أو كما قال أوتو فينينغر Otto Weininger «المنطق والأخلاق بشكل أساسي شيء واحد. إنهما ليسا أكثر من واجب بنفسه».³⁸⁸ «ف» المنطق الخالص متعلق بتطبيق المنطق كأخلاق خالصة حيث يحوي -على مجرد- القوانين الضرورية الأخلاقية للإرادة الحرة، في العموم، يتعلق بمبدأ الفضيلة التي تقيم هذه القوانين تحت عواقب المشاعر، الرغبات، والعواطف والتي يكون الإنسان بشكل أقل أو أكثر متعرضاً لها، والتي لا يمكنه بها إنتاج الحقيقة والعلم المثبت».³⁸⁹ إن طبيعة هذا

386. تحدثنا على هذا المستوى في كتابنا: الخليلي، يونس، الشريعة والتأويل الكوني؛ محاولة في استكشاف الأنساق.. تقديم: إدريس مقبول. دار الكتاب الجديدة، الأردن، ط1، 2019م، ص: 1-477.

387. Frege, G. "Logic [1897]." In G. Frege, Posthumous Writings. Trans. (University of Chicago Press, Long et al. Chicago, IL. 1979.) P. 128.

388. Weininger, O. Sex and Character. London: Heinemann, 1906. p 159.

389. في المقابل ينفي كارناب الأخلاق عن المنطق حيث «في المنطق ليس هنالك أخلاق، فكل أحد حر في بناء منطق الخاص. أو بعبارة أخرى شكل لغته كما يتمنى».

Carnap, R., Logical Syntax of Language. Trans. A Smeaton. London: Routledge & Kegan Paul, 1937. P. 52.

ومع فيتجينشتاين عندما حدثه رامسي Ramsey عن أن المنطق «علم معياري» استفسر (فيتجينشتاين): «لا أدري ماذا كان يدور بالضبط في ذهنه»

- Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. Trans. G.E.M. Anscombe. 3rd edn. New York: Macmillan, 1953. P. 38.

- Robert Hanna. Cognition Content and a Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge. UK : Oxford University Press 2015. P. 229.

التلاقي تعود إلى تلاق بين الماقبلي A Priori المنطقي ومحوضته، وبين الماقبلي الأخلاقي ومحوضته، بما يشي بوحدة الماقبلي في الذهن أساساً، وعنها يتم اشتقاق أصناف المعارف وأفانين المعايير، إن معايير أخلاقية أو معايير منطقية أو لاهوتية.³⁹⁰

الحقل الثالث: يتم دمج المنطق بالأخلاق على مستويات:

- 1- الإمكان والقيمة، الضرورة والوجوب، المحال والحرمة. وكيف أن الضرورة المنطقية تقتضي قيمة الوجوب، والاستحالة تقتضي الحرمة، والإمكان يقتضي الجواز.
- 2- الانطلاق من قاعدة «العالم كأفضل الممكنات» الغزالية المعبر عنها «ليس في الإمكان أفضل مما كان» لبناء علاقة «منطق الجهات Models logic بالقيم».
- 3- علاقة المنطق البدهي بالقيم، حيث إن القيمة منها ما هو بدهي، ومن القيم ما ليس بدهياً، بل تفاضلياً، يتفاضل بحسب:

أ- الرغبة والسيادة والعبودية وتفاوت الأخلاق والمروءات...

ب- السيكولوجيا الذاتية أو الجماعية، حيث الموسيقى مثلاً متفاضلة، فما أفضله أنا قد لا تفضله،³⁹¹ فتكون القيم نسبية، متفاوتة. فكما هو مشهور جداً عن باروخ سبينوزا: «لا نرغب في شيء

390. انظر في بعض هذا:

MacFarlane, John. In What Sense (If Any) Is Logic Normative for Thought? Draft of April 21, 2004 For presentation at the Central Division APA 2004. Pp. 125-.

391. إن الموسيقى ذات علاقة بالقيم والأخلاق، كما أنها ذات علاقة بالعلوم على مستوى فلسفة منطقها. إذ إن فلسفة منطق الموسيقى تجعلها تعيش بيت المنطق واللغة، وتشكل بذلك مبادئ الفكر وتنتج المعنى. ذلك أن الموسيقى كينونة في الواقع، وعندما نصفها بالكينونة؛ فإننا نضع في الاعتبار وجودها الثابت، الذي يتجاوز وجودها الذهني الخاص، بما يتشكل منه الذهن من حالات ذهنية، وما يتشكل منه الدماغ من عصبونات. ويبقى الإشكال الحاضر هو الآتي: «هل تصوغ الموسيقى مبادئنا الفكرية بحيث تؤثر في تثوير مسلمتنا المنطقية وتطوير تراكيبنا النحوية وقناعاتنا الدينية وحالاتنا العاطفية؟»، وبعبارة أخرى: «هل تصوغ الموسيقى المعنى؟».

إن الموسيقى ذات وجود في الحقيقة أو صاحبة كينونة في نفس الأمر، بما يتم تأكيد تسرب تأثيراتها إلى كل متعلق بها من الأذهان والأعيان. فالموسيقى ذات كيان حقيقي، بما يستدعي تحقيق القول في ثلاثة مقامات:

المقام الأول: الموسيقى ذات بنية منطقية، وتحديد هذه البنية لا يلزم أن تكون وفق بنى منطق كلاسيكي أو غير كلاسيكي، بل بما تتيحه الموسيقى نفسها من بناها المنطقية الخالصة.

المقام الثاني: إثبات وجودها في كل العوالم الممكنة، وطبيها عالم المعقولات المنطقية، بما يفرض مقاربتها بالمنطقيات المعاصرة. هذا من جهة. ومن جهة أخرى؛ فإن للموسيقى حججها المنطقية المليئة بالاستدلالات والدلائل.

المقام الثالث: في كيفية تأثير كينونة الموسيقى في مسلمتنا المنطقية. وهنا بعدما قر تحديد بعض البنى المنطقية لها في المقامين قبل؛ يتم الغوص في انعكاس تأثيرات هذه البنى المنطقية على مسلمتنا المنطقية، بحيث تصير مبادئ الموسيقى المنطقية أداة تأثير في منطقنا بشتى أنواعه وقيمه وصوره.

كما أن الموسيقى تعيش بين التركيب والدلالة، حيث إنها واللغة كانتا معاً في الماضي السحيق الشيء نفسه، ثم أخذ كل طريقه بعد حدوث تغيرات في تطور كل على حدة. أعني أن التركيب في بدايته كان طلقاً موسيقياً، والموسيقى في أولها كانت طلقاً تركيبياً.

لأنه قيم، بل لأنه قيم فرغب فيه»، فالقيمة ليست ذاتية، ولا وصفاً ذاتياً، خلافاً للأرسطية والاعتزالية. لكني هنا أود أن أذكر علاقة أخرى بين المنطق والأخلاق، والمتمثلة في حقل خامس غير الحقول الأربعة المتقدمة، وهي كالاتي:

ويتشخص بعض هذا مثلاً في الآتي:
أولاً: حالة الطفل الموسيقية. ذلك الطفل البريء المحب للنغم، الذي لا يحمل دلالة أو تركيباً معقدين، بل نغماً بسيطاً ومكروراً، حيث إنه النغم الواحد الذي يكرر دون الانتقال إلى غيره.
ثانياً: اللغة الموسيقية أقرب إلى التواصل مع الطفل الرضيع، ومع بعض الحيوانات، كالقردة أو الأنعام (عند التصفير لها للإسراع إلى الأكل أو الشراب مثلاً).
فإذا كانت الموسيقى واللغة شيئاً واحداً في مهل الأمر؛ فإن الاختلاف سيسري عليهما معاً، بحيث يوسع الفروق الظاهرة بينهما، ومن ذلك:

1 - تطور النظم النغمي عن النظم الكلامي:
فمن محطات تطور كليهما -اللغة والموسيقى- المباين لبعضهما، أن الموسيقى كانت في البدء تصدر من اللسان فحسب، ثم ظهرت أسرة آلات الموسيقى التي توسعت شيئاً فشيئاً. ويقابل هذا التطور الموسيقي ذلك التطور اللغوي الذي انطلق من لغة لسان إلى ظهور الترميز الكتابي والإشاري، فالكتابة في اللغة كآلات الموسيقى في الموسيقى، مساعدة ومتوسعة ومفتشة لكيونتها.

2 - الكلام خلص للدلالة العقلانية في غالبه، والموسيقى خلصت للدلالة العاطفية في غالبها، فصارت أداةً للتعبير عن العواطف.
3 - الامتزاج المتأخر الذي حصل بين الموسيقى واللغة، أدى إلى حدوث طفرة دلالية وحدت بين العاطفي والعقلاني، فصارت الموسيقى مثلاً:

أ- نشيداً وطنياً يستدل بها على معنى عقلائي، يتمثل في حب الوطن والدفاع عنه بالدم مثلاً.
ب- أقدم النصوص الأسطورية وأقدم النصوص الدينية برزت على كونها شعريةً ترتل، بما في النص من عقلانيات، والترتيل من عاطفيات.

كما أن الموسيقى تشكل مبادئنا. ذلك أنها أي الموسيقى في علاقتها المركبة باللغة؛ جعلت من نفسها:
1 - دالةً، فهي تحمل معانيها طيها، وكل نغم له دلالاته ومعانيه، كما أن له منطقاً وتركيبه ودلالته وحججه.
2 - انتقلت الموسيقى إلى الدلالة على معان خفية تخاطب اللاوعي، كما انسحبت اللغة لتعبر عن المعاني الواضحة التي تخاطب الوعي. فبذلك صارت الموسيقى تحمل معاني دقيقة طيها، وهذه المعاني خفية وسرية، لا يفهمها الوعي الظاهر.
3 - لنفترض أن لدينا نصاً لغوياً مردوفاً بموسيقى معينة، فعندما تخاطب اللغة بمعنى ما وليكن أ؛ فإن موسيقى هاته اللغة، قد تفيد معنىً ثانياً وليكن ب، أعني أن علاقة النص التركيبي بدلالاته الموسيقية على أنحاء أربعة:

أ- وحدة المعنى بين اللغوي والموسيقي، حيث كلاهما يدلان على أ.
ب- اختلاف المعنى بين اللغوي والموسيقي، حيث أحدهما يدل على أ، وثانيهما على ب.
ج- يتفقان في الدلالة على أ، وينفرد كل منهما بدلالة خاصة، حيث الموسيقي يدل على ج، واللغوي يدل على د.
د- يدل أحدهما على ما في الثاني، وينفرد بدوره بدلالة خاصة وحده. فيدل اللغوي على ب، والموسيقي كذلك، وينفرد عنه بالدلالة على ج، أو العكس.

5 - تعيد الموسيقى، بكل ما تقدم، تشكيل وعينا المنطقي والدلالي والتركيب. فعندما نتحدث عن الصوت الموسيقي phonology والتركيب والدلالة الموسيقيين؛ فإننا نتحدث أولاً عن نظرية لسانية موسيقية، وثانياً عن نظرية منطقية موسيقية، بحيث يصير:
أ- التركيب ليس إلا نظرية (مصغرة) نحوية موسيقية،
ب- والدلالة ليست إلا نظرية تأويلية موسيقية.

بهذا، فالموسيقى ذات علاقة بالمنطق واللغة والسميوتيكس، وألحانها ذات دلالات ومعان، تسلك بها المعاني إلى اللاوعي في الذهن، فيسهل اقتناعها بها وإخراج هذه المعاني من العقل الباطن إلى العقل الظاهر، لسلاسة دخولها إلى الذهن عبر ألحانها الرخوة، وسهولة انسياها إليه بواسطة أنغامها الرقيقة. كما أنها ذات رموز صناعية ولغة غير طبيعية، فلها تركيب خاص، ويمكن فحص دلالاتها وتراكيبها. فمعاني ألحانها، أي علاقتها بالدلالة، حاضرة، ولغتها وترميزها أي علاقتها بالتركيب، وصلاحيه رموزها وصدقه من عدها وعلاقتها بالسميوتيكس حاضرة.

الفصل الخامس

علاقة المنطق بالأخلاق؛ وحدة العاطفي والفكري، وحدة الاستدلالي والإيماني،
وحدة اللغوي والفكري؛ نحو حوار العلوم الصلبة والروحية والوحيانية

المبحث الأول: حضور العاطفي في الاستدلال المنطقي

إننا من خلال هذا الفصل نروم تقديم نموذج وحدة العلوم وحواراتها حتى في أصعب العلوم تقارباً وأبعدها منهجاً، وهي علوم العاطفة والأخلاق وعلوم المنطق والاستدلال. كما نروم وضع نموذج لعلاقة المنطق والأخلاق، علاقة الاستدلال والتعطف، علاقة الفكري والإرادي، علاقة النقل والرأي، علاقة الإيمان والعقل. ونروم أيضاً التأسيس لعقل آخر، وهو «الحلم» الذي ليس تجريدياً ولا عملياً، ليس منطقياً ولا عاطفياً، ليس محضاً ولا جمالياً، بل هو جامع لهما. ذلك أن وحدة العاطفي والمنطقي، الفكري والإرادي، بقدر ما تعكس وحدة الإيمانيات والعقليات؛ تعكس لنا وحدة مفهوم العقل والاعتقاد، وهو المسمى في القرآن الكريم «بالحلم»، عبر ألفاظ مقدسة، من مثل «حليماً، حليم، الحليم، الأحلام، أحلام، الحلم، أحلامهم...» ونحو ذلك. كما أن الحلم خلقاً مشهوراً مكارمه عند العرب وأهل المروءة والأخلاق. وهذا «الحلم» الجامع للاستدلال والأخلاق هو «العقل» الذي هو:

1- حلم استدلالاً وعقلاً، بما فيه من تفكير واستنتاج واعتبار وانتقال واستنباط،

2- حلم عاطفةً وقيمةً، بما فيه من حكمة وترسل وتأن وعدم تسرع وعدم غضب، وتجاوز للانتقام بالصفح والعفو.

إن هذا العقل هو من مؤسسات علم «فقه نسب العلوم» لكونه عقلاً جامعاً ومركباً، وينعكس تركيبه على موضوع العلم الذي يفكر فيه، ليكون مركباً مثله وينتجه كذات تشبهه. فهو عقل جامع مشترك، يروم بناء موضوع تكاملي وحواري بين المتقابلات والمتباينات والمتناقضات والمتضادات والمتشابهات.

المطلب الأول: تأسيس تمهيدي؛ بين العاطفة والذهن

أولاً:

إن العاطفة جزء من الروح البشرية والماهية الإنسانية، تلکم الروح التي هي مسكن الإبداع والحفاظ البشريين ذهنًا وسلوكًا. إنها جزء أصيل من الروح البشرية. وعند تأصيلها في الروح البشرية؛ يردفها هذا أصالة في الذهن البشري برمته، مما يجعلها حاضرة في الحالات الذهنية المختلفة وفي

ماقبلات الذهن وأنماط اشتغاله، وهذا يقتضي حضورها في الفكر، حتى المنطقي مِنْه، والذي هو أجف أنواع التفكير وأدق أنماط التذهن وأنشف الاستدلالات العقلانية.

إن تفصيل هذا الحضور وتعداد أشكاله وتنويع علاقته هو موضوع هذا المبحث، مع التأشير، في الآن نفسه، على المجال التطبيقي الذي يكون بمكانة السفير العملي في الاستدلال التطبيقي للاستدلال العاطفي-المنطقي. وبهذا؛ يمكن الانطلاق من السؤال الآتي:

هل تحضر العاطفة في الاستدلال المنطقي؟

إن الانغماس في تحليل علاقة العاطفة في الاستدلال يشي بـ:

1 - إعادة العلاقة بين أنماط التفكير؛ المنطقي والعاطفي، بما يقدم مقاربات جديدة واشتباكات أخرى وتأسيسات جديدة بين المجالين؛ المنطقي والعاطفي.

2 - الدخول في معرفة حساسة جداً تخص:

أ- المعرفة العاطفية،

ب-وعلاقتها بالاستدلال المنطقي الجاد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛

3 - فإن العاطفة طالما تم النظر إليها كعميق، مع أن هذا المبحث سيدلل على إمكان محورتها في أسلاك إيجابية، عبر الاستناد على الاستدلال المنطقي المعروف بعوائده التام للعاطفي، ليتأكد أن ما دونه في الجدية، من الاستدلالات الأخرى، لهي أولى به -أي العاطفي- وأحق.

4 - إن العاطفة شأن قد عمت به البلوى، أعني أنه خطر إنساني عام يكون الانغماس فيه بمكانة الانغماس في الشأن الإنساني برمته، وفتح الباب للانغماس كذلك في كتل الذهن المتنوعة وأنماط التذهن المتعددة والكاثرة، لتقديم فهم أفضل للروح البشرية.

وإن دراسة موضوع العاطفة في الاستدلال تبليج لنا:

أ- حدود معرفتنا وحدود التصور والتمثل، وهذا يبين لنا فلسفة المعرفة الإنسانية والفلسفة الابستمائية البشرية التي تعطي شيئاً ما ذاتها في العالم.

ب- حدود تمثلنا، لكن في حدوده العاطفية وعلاقتها بالتعقل الجاد.

ج- إنها دراسة للجمع بين ما يتهم دائماً بكونه كارهاً للعقل ألا وهو العاطفة، وما يتهم بكونه كارهاً للعاطفة ألا وهو العقل. إنها جمع للتناقض وإبراز لأهميته عبر إشراك أعظم مفهوميّين متنازعين عبر التاريخ، يخصصان الذهن البشري وينتميان إليه معاً ويسكنان في مأواه معاً، حيث الذهن مستقر العقل والعاطفة.

د- إن تجاهل العاطفة في الاستدلال هو تجاهل للعالم، وإن أي اختزال أو جهل هو تجاهل للعالم. إن معنى الحياة يكون بمواجهتها كما هو، دون أي نفور عنها أو تولية للدبر. إنه أشبه بكارهي البشر والأفكار الذين قال عنهم سقراط إنهم «لهم السبب نفسه، وهم بذلك يتجاهلون العالم». إن الاتصال حاصل، وإنكاره، هو أمر كمن يمثل أبرز صفات كارهي اللوغوس عبر تبين صدق شيء بالحجة، وتفنيدته على أنه كذب.³⁹²

هـ- إن الوعي بقوانين واستدلالات العاطفة المنطقية يجعلنا واعين بالتأثير والتأثر في استدلالنا، لأن الوعي الحر يأتي بعد الحقيقة.

و- إن العاطفة تجعلنا لا نعيش في الاستدلال، بل نعيد الاستدلال، وإعادة الاستدلال خطوة نحو إعادة الاعتبار لكل الاستدلالات المفارقة بين العلوم.

وهذا حتى إن يلزم منه أن مبادئها المنطقية مختلفة وتناسب تعقلها المنسجم مع خصائصها؛ فإنه يصلح لأن يؤوّل على أنها رابط عقلائي، وإعادة ذكية لما كان لجعله يكون أو سيكون.

ز- إن الأدوات التي تنتج العلوم المجردة، كالرياضيات، هي التي تنتج العلوم الأدبية، فهناك تداخل معنوي بين هذه المعارف، وتحتاج إلى توضيح وتحليل فحسب. وتذهنياً؛ هنالك وحدة ذهنية مولدة للمفاهيم المعرفية والعلمية، فتداخل العاطفة في المجردات حاضر، وفصل البرهان عن الحجاج (كما يفعل بيرلمان Perleman مثلاً عبر تكريس قضايا من نوع عجز المنطق الصوري عن دراسة الحجاج الطبيعي) والعلمي عن الأدبي والمنطقي عن العاطفي، طريقة لم تعد مجدية ومعبرة عن المعرفة كما هي. وأحد أبرز أدوات توضيح أن المعرفة واحدة ومتداخلة وخصوصاً بين العلمي والأدبي والحجائي والبرهاني هو إبراز الاشتباك بين العاطفي والمنطقي الذين طالما عدا كناقضين. فتكون قيمة البحث في الاستدلال العاطفي

392. إن عدم الثقة في أي أحد لأن هنالك من يخدعنا، أو الشك المطلق في كل شيء، أو تفنيد كل أفكار الآخرين هو من كره الأفكار والناس.

قيمة ميتودولوجية، تعكس حقيقة رؤيتنا للعلوم وحدودها ومناطق تداخلها، وتعيد التفكير في آلياتها وعلاقاتها.

ح- إن دمج الاستدلال بالعاطفة والتفكير بالعاطفي سينتج لنا طريقة مثالية في المعرفة، تغزو كل شيء وتقلل من اللامفكرات فيها، وتستجمع كل قوى الذهن لتواجه الذهن والعالم الحادثي الواقعي والعوالم الممكنة، ولا تعطل أي شيء في الذهن أو من مقدراته أو قدراته، خصوصاً وأن التذهن صيرورة متكاملة لإنتاج تذهن (وهو نمط يفوق الاستدلال والعقلانية والتعقل، لأنه يستعمل كل الذهن، وحتى الماقبلي والعاطفي وسائر أنحاء الذهن...). فلا بد من إشغال كل الذهن بحالاته وأحداثه وعواطفه وأنماط تمثله وتفكيره وماقبله، لأن الحقيقة ثقيلة تحتاج إلى الذهن برمته حتى يدركها، وأيضاً حتى يخرج الذهن ذاته من التشويه الذي لحقه عند إرغامه بشبكات نقدية شوهته عن إدراك نفسه كما هو، وعن إدراك الأشياء كما هي، وعن إدراك الأشياء واستيعاب اللغة كما هي، وتطويرها بما يمكّنها من التعبير بها عن هوية الذهن وعن هوية الأشياء كما هي. لهذا؛ فالتذهن هو إشغال كل الذهن، وهو صيرورة وليس نتيجة فحسب، لتكون النتيجة بذلك هي الحقيقة، أي التي تلك مرت عبر صيرورة تذهنية كاملة، وليس فقط عبر صيرورة منطقية استدلالية، أو صيرورة عاطفية، أو تمثيلية، هذا فضلاً عن جعل الحقيقة هي المعطى النهائي، بدون اعتبار أي صيرورة لمسيرها، ولو لشيء من الصيرورة المنطقية. فالتذهن كالتفلسف، له آليات يعمل بها كاملة، ليصير التفلسف نمطي وجود وعمل العيش، والتذهن هو نمط وجود وعمل الذهن، لإنتاج الحقيقة. وإذا أُدمج بالسلوك اللغوي والفعلية صار هو نمطي وجود وعمل الكينونة (الذهن والخارج، الذهن والعمل، الداخل والخارج).

ثانياً: مفهوم التذهن والعلوم التذهنية:

بادئ ذي بدء، لا بد من التعرّيج على مفاهيم أصيلة في موضوعنا هذا قبل استئناف أي إجراء آخر. وهذا التعرّيج يستهدف أجراً وتعريف مفهومي التذهن **Cogntion**، والعلوم التذهنية **the Cognitive Sciences**.

يترجم، عادةً، مفهوم التذهن **Cogntion** بالعرفان، كترجمة شهيرة ذائعة الصيت. فيقال؛ علوم عرفانية، ودراسات أدبية عرفانية. وقلما يترجم بالاستعراف أو العلوم الاستعرافية أو الدراسات الأدبية الاستعرافية. لكن لا يخفى ما في ترجمة **Cogntion** بما تقدم، من آفات، يمكن تلخيصها في:

1 - أن المجال الابستمولوجي والمنطقة المفاهيمية التي يشملها مفهوم **Cogntion** لا تقتصر على المعرفة فحسب وما اشتق منها من تعارف وعرفان، بل تطال تخصصات تبحث فيما لا يوصف بأنه يُعرَف أو أنه معرفة، من مثل «اللاوعي» و«العواطف الداخلية» بجهاتها العميقة و«المقابليات» المحضة في قعر الذهن.

2 - إن مصطلح العرفان قد يلتبس بنظيره الصوفي المشتهر جداً (وما يتبع ذلك من علوم عرفانية تصوفية متنوعة للغاية) في الحقل التداولي المعرفي العربي أكثر من العلوم التذهنية الحديثة جداً نفسها. وهذا اللبس كفيل بتخطي هذا الإجراء التَرْجُماني إلى إجراء آخر أوضح في البيئة المعرفية العربية.

لهذا الشأن، اخترنا مصطلح «التذهن» المشتق من اسم الذهن،³⁹³ يقول ابن منظور: «الذَّهْنُ الفهم والعقل، والذَّهْنُ أيضاً حِفْظُ القلب وجمعهما أَذْهَانُ تقول اجعل ذِهْنَكَ إلى كذا وكذا ورجل ذِهْنٌ وذِهْنٌ كلاهما على النسب، وكأنَّ ذِهْنًا مُغَيَّرٌ من ذِهْنٍ. وفي النوادر ذَهْنْتُ كذا وكذا أي فهمته وذَهَنْتُ عن كذا فَهَمْتُ عنه، ويقال ذَهَنْتِي عن كذا وأَذَهَنْتِي واستَذَهَنْتِي أي أنساني وألهاني عن الذِّكْرِ الجوهري الذَّهْ مثل الذَّهْنِ وهو الفِطْنَةُ والحفظ وفلانٌ يَذَاهِنُ الناسَ أي يَفاطنهم وذَاهَنْتِي فَذَهَنْتُهُ أي كنت أَجَوَدَ منه ذِهْنًا والذَّهْنُ أيضاً القُوَّةُ قال أوس بن حَجَرٍ أَنُوْءُ بِرَجُلٍ بها ذِهْنُهَا وَأَعْيَتْ بها أُخْتُهَا الغابِرَ والغابرة هنا الباقية».³⁹⁴

فالذهن عام بكل ما يقع في الذهن من فهم وإدراك واستدلال وتمثل ومعرفة وفكر ووعي ولاوعي وقبليّ وتصور (حفظ القلب) وذكاء وعاطفة وحتى العقل بذاته، إذ إن العقل **Reason** هو حالات ذهنية خاصة داخل الذهن **Mind** الشامل لحالات ذهنية **mental States** متنوعة، ولمنظومة حالات ذهنية متكررة، والعقل إحدى هذه المنظومات. فالشخص يتَذَهَن؛ إذا كان يستخدم ذهنه تجاه شيء ما. ونقيضه «الذهل»، بمعنى غاب ذهنه عن الشيء، فالشخص ذهل عن الشيء إذا لم يتذهنه فشغل عنه وغفل عنه.

بالنسبة إلى العلوم التذهنية؛ فإنها تطال مختلف العلوم والمعارف التي تكشف دراستها لنشاطات الذهن. إن العلوم الالذهنية هي تحقيق علمي متداخل التخصصات في الذهن والذكاء،

393. إن الاشتقاق الأول لا يقف عند المصدر، فقد يشتق فعل أو اسم فاعل من المصدر، لكن المصدر نفسه قد يشتق من اسم الزمان أو الاسم أو غيرهما بحسب الفائدة الاشتقاقية والسيمونطيقية التي يجنيها من جراء ذلك.

394. انظر: لسان العرب، ابن منظور، مادة: ذه ن.

إنه يدمج بين أفكار ومناهج السيكلوجيا، اللسانيات، الفلسفة، علم الحاسوب، الذكاء الاصطناعي، العلوم العصبية، والأنثروبولوجيا. فمصطلح التذهن Cognition، كما هو مستعمل عند علماء التذهن، يعود إلى عدة أنواع من التفكير، وطبيها؛ التمثل Perception، حلحلة المشاكل Problem solving، التعلم Learning، اتخاذ القرار Decision making، اللغة، والتجارب العاطفية. وحسب ريتشاردسن ألان Alan Richardson ، فإن العلم التذهني the cognitive science هو مظلة أوسع تضم البحث في الاهتمامات المشتركة والمحيلات على البراديجم المشترك وعلم المناهج. ويضيف؛ بأن مفهوم التذهن Cognitive هو الاهتمام الكثيف بنشاط عمليات الذهن -وبشكل واسع باللاوعي كذلك- لجعل السلوك مفهوماً. في حين أن الأدب العرفاني هو بحث ليس في حدود أو أهداف أو منهج الحقل، بل في حركياته وفي طبيعته العقلية.³⁹⁵

إن العلوم التذهنية مشاريع نظرية وتطبيقية تنطلق من الإدراك أو التذهن البشري عبر حشد تخصصات متعددة Multi ومتداخلة inter ومتعابرة across، لاكتساب قدرة ابستمولوجية تقدر على تفسير ظاهرة الإدراك الإنساني.

هذه التخصصات متدرجة في الأولوية، فأعلاها اللسانيات واللغة والمنطق و«الفلسفة العامة، الحاسوبيات، فلسفة العلوم، العلوم العصبية».³⁹⁶

ومع هذا الغنى الواسع للعلوم التي تتداخل العلوم التذهنية، يمكن تحديد أربعة موضوعات ومجالات رئيسة تتمحور، في عمقها، حولها، وهي:

- 1 - التركيب والبناء في العقل والمعرفة.
- 2 - النماذج البراديجمية للمعرفة Paradigmes of knowledge.
- 3 - موارد المعرفة ومصادرها Knowledge resources.
- 4 - الأجهزة المولدة للمعرفة Knowledge devices.

ثالثاً: التذهن والمنطق؛ أية علاقة؟!

395. Alan Richardson, "Studies in Literature and Cognition: A Field Map," The Work of Fiction: Cognition, Culture, and Complexity, eds. Alan Richardson and Ellen Spolsky . Aldershot: Ashgate, 2004. p.2.

396. Barbara Von Eckardt. What is Cognitive Science; MIT press, 1st Edu 1995. P. 2.

هنالك تواصل مستمر بين المنطق والعلوم التذهنية، ليس من مسوغ أن المنطق يتدخل في كل مجال معرفي، ويوجد عند كل إطار مفاهيمي يصف نفسه بالعلمي، ويموضع قضايا كل فن في سياق القيم الصديقة التي تحدد الحقيقة من عدمها وحسب؛ وإنما حتى لأن المنطق هو شرط مفترض لأي سلوك ذهني يريد من نفسه أن يتصف بكونه عقلانياً أو ذا معنى، سواء أكان متحيزاً للأدب أو لغيره. **فيعتبر المنطق وصفاً ومعياريّاً**، وصفاً من حيث إن الإنسان يؤخذ على أنه أساساً كائن منطقي وعقلاني، ومعياريّاً من حيث إن المنطق يحدد السلوك العقلاني ويدل على نقطة البداية في إعادة الإنتاج الصناعي للذكاء. فالمنطق بذلك «في طليعة الأدوات المفاهيمية في العلوم التذهنية»³⁹⁷. ولاسيما وأنها تستلهم من المنطق كل أدواته الغنية جداً، لتحليل التعقل والاستدلال والتواصل، وتوظيفها في قصدها الأول وهو **الذكاء الاصطناعي**. بله أن العلوم التذهنية تركز على اللغة، باعتبار اللغة تلکم؛

أ- التي تسهم في بناء الاستدلال البشري والتذهن الإنساني من الإدراك وغيره...وما لذلك من سيمونطيات وتركيبات،

ب- وتُسهم كذلك في الربط بين علوم التذهن، ومن هنا نشأت ما يعرف باللسانيات الحاسوبية واللسانيات النفسية واللسانيات العرفانية التي تتوخى الإجابة عن أسئلة ابيستمولوجية معقدة جداً، من مثل أصل المعرفة البشرية والصفات التي تتصف بها اللغة، دون أن يتصف بها غيرها، أو بتعبير منطقي؛ **الفصول اللغوية، وعلاقة اللغة بالفكر، والملكة اللغوية.**

المطلب الثاني: العاطفة والمنطق؛ مفاهيم وعلائق

إن المنطق هو تقنين للفكر، فلا يناهض تشريعاً ولا قيماً. إن القيم والتشريعات هي بنات الاستدلال الذي يجعل الأفكار في استتباع وإبداع، وبدونه لا تكون إلا شظايا مشدّرة. فهو أفقها الذي يظلها وتحت إبطه تنتج. ويعرف ابن سينا المنطق قائلاً: «**المنطق علم يتعلم به ضروب الانتقالات من أمور حاصلة في الذهن الإنسان إلى أمور مستحصلة**»³⁹⁸.

397. Alistair Isaac and Jakub Szymanik. Logic in Cognitive Science: Bridging the Gap between Symbolic and Connectionist Paradigms. Stanford University 2Department of Philosophy, Stockholm University July 30, 2010. P. 1.

398. الإشارات والتنبيهات لابن سينا، شرح الخواجه نصير الدين الطوسي، والمحاکمات لقطب الدين الرازي، ص: 93 / 1.

إن هذه الانتقالات عامة، تشمل الفكري والعاطفي، الأخلاقي والصوري، يقول أبو حيان التوحيدي ناقلاً عن شيخه أبي سليمان السجستاني: «المنطق آلة بها يقع الفصل والتمييز بين ما يقال هو حق أو باطل في ما نعتقد، وبين ما يقال هو خير أو في ما نفعل، وبين ما يقال هو صدق أو كذب في ما يطلق باللسان، وبين ما يقال هو حسن وقبيح بالفعل».³⁹⁹ ويقول التهانوي في تعريف المنطق كذلك: «اعلم أن الغرض من المنطق التمييز بين الصدق والكذب في الأقوال، والخير والشر في الأفعال، والحق والباطل في الاعتقادات».⁴⁰⁰ فالمنطق عند هؤلاء أداة لتقويم اللسان والعبارة صحةً أو فساداً، وتقويم الأفعال خيراً أو شراً، وتقويم الاعتقاد حقاً أو باطلاً. فجعلوا منه النحو والسلوك والاعتقاد. وكونه كذلك يقتضي التقاء ما بالعاطفة.

لكن يتبادر إلى الذهن أن هنالك تناقضاً بين المنطق والعاطفة، ينبع من طبيعتهما غير المتسقة. وهذا التبادر أفصح عنه تصريح أفلاطون بأن العاطفة emotion والعقل reason مثل خيلين يتجهان في مسيرين متناقضين.⁴⁰¹ لكن هذا الطرح الكلاسيكي جداً لم يعد يطبق الصمود طويلاً كما صمد، ولاسيما أن الدراسات التذهنية تحاول إعادة صياغة العلوم التجريبية بعدسات مختلف التخصصات، لإحراز محاورات جديدة للعلوم ومناهجها ومفاهيمها بغية توليد علاقات وحقائق جديدة، تعكس الاعتبار العلمي والغرض المعرفي، ومن بين ما أفرزه هذا الاشتباك الجديد الدراسات الأدبية التذهنية والتي تحاول النظر للأدب بعدسة العلوم التذهنية، والعكس. وهذا تطلب إعادة قراءة العلاقة بين العاطفة والعقل باعتبارهما معبرين عن الذهن/الروح البشرية، ومشاركين في التعريف به، وفي تمثيله أثناء تحقيق ذاته وممارستها؛ وذلك هو التفكير العاطفي والتفكير المنطقي.

أولاً: العقلانية بين المنطق والعاطفة!

قد تحدد العقلانية عبر ثلاثة طرق:

1 - المنطق.

2 - الاستدلال.

3 - الاتساق.

399. التوحيدي، أبو حيان، المقابسات. تحقيق: حسن السندوبي (دار سعاد الصباح، د ت) ص: 171.

400. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ص: 35.

401. إن هذا التناقض صحيح من جهات، ويعطي المعنى من حيث كونه متناقضاً مع العقل غير التناقضي، وهنالك عاطفة تدعم العقل من جهاتها غير التناقضية كذلك، وهدفنا هو الإفراز القصدي لهذين الجهتين وصياغتها في اشتباك آخر دوماً.

وفي اتهام العاطفة بالالعقلانية أثناء تأويلات علاقة المنطق بالعاطفة، يعرف أصحاب هذا المزعم العقلانية في ثلاثة مفاهيم مركبة لها، وهي؛ الاتساق **consistency**، والتعقل أو الاستدلال **reason-ing**، والمنطق.

كلاسيكياً؛ كان المقصود بالمنطق المنطق الكلاسيكي الأرسطي، والذي هو المحدد للاستدلال والاتساق. إن العقلانية لم تعد مضافة للمنطق، كما كان سابقاً في المفهوم الكلاسيكي. فهناك على الأقل ثلاثة مفاهيم للعقلانية لتكون معتبرة، ويمكن على الأقل مخابرة العاطفة بها، وهي المفاهيم المنطقية، والأيكولوجية والمادية.⁴⁰² سنتناول الجانب المنطقي فحسب تاركين مخابرة العاطفة بالمفهومين الآخرين إلى حين ما.

لم تعد العقلانية هي التي بتلكم الصرامة الأرسطية التي تحصرها في الاستدلال المنطقي، وفق التحديد المنطقي الأرسطي، حيث الالتزام بنمط تصورات الحدود ووكليتها من الجنس والفصل والخاصة والعرض العام، وبنمط تصديقات القضايا وأحكامها من التقابلات والعكوس؛ مما يبيّن قياساً ذا أشكال يصيغ الحجج. وحتى المنطق لم يعد كلاسيكياً يعرف بكونه أداة تعصم الذهن من الخطأ مطلق الخطأ؛ بل صار موضوعه هو العلاقات (وطيها اللزومات) بين مقدمات ونتائج، كيفما كانت ميتامبادئ هذه المقدمات والنتائج. فالمنطق هو علاقات النتيجة المنطقية.⁴⁰³ علاقة المقدمات بالنتائج، وما الصحيح من الحجج من الفاسد، والصريح منها من المتضمن. وإمكان الانتقال من المقدمات إلى النتيجة؛ أي التعدية **Transitivity**، أو الانتقال من النتيجة إلى المقدمة أي الانعكاس **Reflexivity**. أو هو دراسة نوع خاص من المقدمات وهي المقدمات التحصلية **Tou-tologies**. وعلى غرارها، تكون العقلانية هي التي تستلزم «القدرة على الاستدلال **Reason** منطقياً، عبر استخراج النتائج من المقدمات»،⁴⁰⁴ بغض النظر عن طبيعة أي مقدمات معتمدة، وعن طبيعة أي مبادئ مؤلدة، سواء أكانت أرسطية أو غيرها.

صارت العقلانية مفهوماً معدولاً بموضوعه، فالعقلاني براغماتياً هو ما أدى مصلحة راهنته. والعقلانية عملياً كما عرفتها أمارتيا صن **Sen**؛ «...تتطلب علاقة مقنعة بين الأهداف والموضوعات في الواقع»،⁴⁰⁵ فلا يفعل شيئاً غير آمن ولا يخدم أهدافه أو يعمل نقيضها. فالعقلانية تقتضي وضع

402. يمكن لكل هذه المفاهيم أن تُدارس في العلوم التذهنية. كما يمكن في علاقتها بالأدب أن تدارس في الدراسات الأدبية الذهنية.

403. Beall, J.C. Restall, G. Logical Pluralism'. Australasian Journal of Philosophy, 78: 475-93. 2000b.

404. Neufeldt, V. Webster's New World Dictionary. 3rd ed. New York: Prentice Hall. P. 1115.

405. Sen, A. K. Rational behaviour. In J. Eatwell M. M. & N. P (Eds.), The New Palgrave: Utility and probability. New York-London: Norton. 1990. P. 210.

انسجام بين قرارات الشخص وأفعاله، انسجام بين موضوعات الشخص واهتماماته الذاتية بحيث تخدم اهتماماته، أهدافه وخياراته، ممكناته وحدود الإمكان عنده، فتكون الأفعال التي لا تنسجم وخياراته غير منسجمة، مثل القمار الذي لا يعبر عن هذا الانسجام والاتساق.

إن هذا التفسير الأخير للانسجام يقوم على مرتكز العقلانية المادي، لا المنطقي أو الأيكولوجي، حيث هذا الأخير، أي الانسجام الأيكولوجي، هو إحداث تعلق منسجم مع المجتمع أو الثقافة أو الطبيعة. فالذي لا يخدم اهتماماته المادية الضيقة، بل يوفر سلوكاته وأفعاله لخدمة أمة أو مجتمع، ولا يوفر ذهنه لكسب ملذات فكرية أو جسدية؛ بل لخدمة الكوني والفكري... = إنه لا يوجد انسجاماً وفق المعيار المادي، أي فعله يكون غير عقلائي.

لكن جمالياً؛ ذلك الذي يخلق مختلف التجاذبات، بلوحة ما مثلاً، بقدر اختلاف الحساسين لها، فيرسم تلکم اللوحة لنفسه لإرضاء لذة شغفه فتنسجم مع روحه وتنسجم مع اهتمامات الآخرين، أو يرسمها لهم دون أن تنسجم مع روحه، كالشاعر الذي يمدح للمال ولا يرضى عما قال، بل ليرضي اهتمامات الآخرين. **هنا يكون الانسجام بأي معنى؟**

إن الانسجام الجمالي معدول بموضوعه، والمنطقي معدول بموضوعه، وداخل كل نوع من الانسجام في حقل معرفي ما هنالك مفاهيم معدولة عن بعضها لنفسها.

ويمكن اختزال هذا التشعيب في تقنين واضح وفق التالي:

إن العقلانية لها معنيان؛

1 - معنىً وصفي descriptive sense، حيث إن مجموعة X تحوي حسابات ذهنية مثلاً.

2 - معنىً معياري، حيث إن X تعبر عن استجابة ملائمة الظروف المعينة.

عند تطابق هذين المعنيين؛ تكون العقلانية في معنىً مثالي أو لها المعنى المثالي **the op-timal sense** حيث تطابق قوانين الفكر **The law of intellect** قوانين الواقع **The law of reality**، لكن قد يقع اختلاف بينهما، من جهة أن الظروف قد تخلق تغييراً مفاجئاً تسرع بأكثر من الواقع وتتجاوز المعطيات المتصلة بها، بما لا يدع مجالاً للحسابات الفكرية للحاق بها. وهذه صفة العواطف في الأغلب. فهي عقلانية ليس بمعنىً مثالي بحيث تطالب قوانين الفكر والواقع ما، بل بمعنى أنها تطابق الظروف المعينة دون أي اكتراث بمبادئ الفكر.

هنا تتميز عقلانيتها بثلاث خصال:

- **الصفة الأولى:** من جهة إدراكية Cognitive؛ إنها تدعم المعطيات المعتمد عليها في الظروف الملائمة لها. فالشعور بالحزن عند حدث محزن هو رد فعل عقلائي بامتياز، لمواءمة العاطفة للمعطيات الملائمة لظروفها.

- **الصفة الثانية:** من جهة أخلاقية؛ إن العواطف هي أفضل استجابة للظروف المعينة. فظرف المرض يستوجب الإشفاق أخلاقياً.

- **الصفة الثالثة:** من وجهة نظر وظيفية؛ إن العواطف هي استجابة ذات فعالية قصوى لظروفها المعينة، فهي بذلك براغماتية (بهذا جمعت بين الأخلاقي والبراغماتي والمنطقي). وهذا ما يؤهلها لأن تناسب الظروف المعقدة، بطرقها المعقدة كذلك. وهذا يجعلها حريّة بوصف «ذكية» Intelligence.

ورغم أن الكثير يصف الحالات العاطفية العرضية **Emotional States Incident** بأنها تحوي مقاطع عقلانية وغير عقلانية، فتؤثر على السيورة الاستدلالية للشخص، تريح دقة أفكاره وتدفعه للتعصب لها، وعدم ممارسة ضبط النفس عندها، وميله لتحمل المخاطر، وسوء توزيع المستهدف...، لكنني أعتقد أنها فوق أن توصف بالعقلانية أو اللاعقلانية، لاختلاف معايير هذين المفهومين، ومن ثم؛ ستظل فوق هذا التوصيف، مع التأكيد على أن مجمل الحالات العاطفية **Emotional States** تؤثر على الاستدلال والسيورة الاستدلالية، أعني بالضرورة، ستؤثر من ثم، على النتائج المنطقية، خصوصاً، وأن هنالك ترابطاً بين المقدمات والنتائج منطقياً؛ فلا بد أن هنالك إذاً ترابطاً عاطفياً بين المقدمات والنتائج.

الآن، لنفترض أننا نقدم استجابات عاطفية على مستويات؛ السلوك الفعلي واللغوي، اتخاذ القرار، تحمل المخاطر، واتخاذ المواقف كقيم؛ فلا بد حتى تكون عقلانية أن تنضبط بالمعنى المعياري العقلاني على مستوى الجهات الثلاثة المتقدمة.

ثانياً: الذهن والعاطفة

قبل تعريف العاطفة لابد من تعريف ما تنتمي إليه، وهو الذهن، والذي بتحديدده يتم تحديد مجمل العاطفة، ذلك أنه يمثل بالنسبة إليها: 1- كوخها الذي تسكن إليه وتستمد إطارها منه، 2- ويدقق في قدر العلاقات المهمة التي للعاطفة، وما لديها من صلات أخرى تمتد عبرها.

إن الذهن هو حقل الوعي وما فيه من حالاته الذهن، وكذلك اللاوعي وما فيه من حالات الذهن.⁴⁰⁶ ذلك أن حالات الوعي واللاوعي تتجسد في الأفكار والعواطف.

يظل الأمر واضحاً بالنسبة إلى حياة اللاوعي أفكاراً براديغمية أو حتى جزئية، تؤدي أدوراً متعددة، منها؛ أن تعين المضامين في اللاوعي، وتهندس القواعد، وتخص الترسيمات. لكن الذي قد يخفى هو احتواء اللاوعي عواطف تؤدي دوراً ما. ويتشكل الذهن من:

- حالات ذهنية **Mental States** والتي هي مثل سماع الضجيج وألم البطن...، ويتشكل كذلك من:

- النزعات **Dispositions** من مثل الرغبات والمعتقدات،

- القدرات **Capacities** من مثل الإحساس **Sensation** والتمثل **Perception** والخيال والتفكير والذاكرة.

- جهات **Modes** التفضيل القصدية، كالإدراك **Cognition** والتقييم **Evaluation** والتحفيز **Motivation**.

- والأحاسيس المجردة **Mere Feelings** كالتشويق.

ومن «العواطف التي هي نمط ذهني عام لمنظومة الذهن».⁴⁰⁷

إن العواطف تشغل القدرات وتحضر النزعات وتفعّل الحالات وتؤسس للجهات وتستعمل مختلف التفصيلات القصدية، وتشمل التحفيز والأحاسيس والتقييم والإدراك. إنها تغوص في الكل وتنغرس في اللاوعي بموجب ذلك. ومن ثم:

1- اللاوعي له عواطف تفسر لنا الحالات الذهنية والسلوكيات الغريبة التي يصعب إيجاد تفسير عقلائي لها، مادام اللاوعي مَرَكَنًا للتناقض الذاتي ومظناً له.⁴⁰⁸ وهذه الحالات ليست خاصة بالجنس غير التقليدي وما قد يصنف كمرض.. بل حتى ذلك الجنون الاستدلالي غير المعتاد

406. ومن الذين اقترحوا أن لللاوعي حالات ذهنية هو فرويد، ينظر:

Deigh, J. Emotions: The legacy of James and Freud. International journal of Psychoanalysis 82: 1247-1256, reprinted in Emotion, Value, and the Law. 2001.

407. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotion. Philosophy and the emotions/edited by Anthony Hatzimoysis. UK: Cambridge University Press. 2003. P. 147 .

408. Freud, S. The unconscious. the Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud (S. E), vol. 14, ed. and tr. by J. Strachey, london: Hogarth press, 1981.

الذي يُتأول نحو الخروج عن البراديغم أو الذي يفسر عالمًا شاذًا؛ شاذًا حتى عن الممكن العقلي...أو الجماليات والفن الغريب المتجسدة غرابته في لوحاته ورسوماته واستدلالاته.

2- عندما تعرف العاطفة من خلال شكل جزئي لاستعداد فعلي مع أن «الوعي بحالة الاستعداد الفعلي» أساس جدًّا في بنية ومفهوم العاطفة؛ فذلك دليل على أنها أساس للذهن وأولية وقبلية فيه، فنحن نستعد لفعل شيء للرغبة في أو الرغبة عن، للمقاربة أو للمجانبة، وهذا الحالة النفسية وهي الاستعداد للفعل هي حالة عاطفية تؤكد على انغراسها في عمق الأولية والأساسية. فتعريف العاطفة لا يكون باعتبارها حالة الوعي فحسب، بل يجب اعتبارها حاضرة في اللاوعي كذلك، بله حضورها في السلوك عبر كونه ترجمة لها.

3- إن بعض قوانين العاطفة المنطقية تمتد لما وراء الحالات الواعية، فقانون المعنى الظرفي The Law Of Situational Maening مثلاً، ليس دوماً شفافاً وواقعاً تحت السيطرة الواعية؛ بل السيطرة عليه أحياناً تفشل بشكل ذريع، ولاسيما فيما يخص البراديغم ومعطياته التي يغرسها في الذهن، فيجعل العاطفة تنفعل بأحداث براديغمية، حادثة ببراديغم لا مرئي، فيخلق القلق أو الحزن بدون أن ندري السبب، لأن السبب هو البراديغم العام الذي يخلق أحداثاً معنوية في حياتنا اليومية، فتؤثر فينا بدون أن نعي بتأثيرها فينا أو بأسبابها.

4- إذا كان مثال قانون المعنى الظرفي، يخص تأثير حدث فوق؛ فكذلك تأثير المرض علينا يحدث فوق، خص جسمنا، لا نقدر على رفعه. ويخلق فينا عواطف مختلفة تناسب هذا الحدث الذي هو المرض، كما قد تخلقه العواطف كذلك، أو تعزز وجوده على الأقل.

يظل الذهن رائداً، لأنه يثوي طيه حالات ذهنية واعية واسعة مباينة للعاطفة، مثل التفكير والفهم... (دون أن يعني هذا قطع علاقات التأثير بينهما)، كما يثوي طيه عمقاً محضاً عريقاً وهو الماقبلي *Priori*.

ومهما كانت دقة أي تعريف للعاطفة مثل كونها تطل الالوعي والوعي كمنط ذهني عام لمنظومة الذهن؛ فسيظل هنالك اختلاف حول مفهوم العاطفة أبد الأبدن. ف«ليس هنالك إجماع حول تعريف العاطفة»⁴⁰⁹ ليس فحسب؛

أ- لأن التعريف (أي تعريف!) إشكال، أو؛

409. Frijda Nico H. the law of emotion. The American Psychologist Association. 1988. Vol. 43. 349-358. p. 350-351.

ب- لاختلاف المقاربات في تناولها بين مقارنة تجريبية أو عقلانية...وحسب؛

ج- وإنما حتى لأنها تجارب ذاتية، تخلق نوعاً من الغموض أثناء مقاربتها.

يقسم بن زيف Ben-Ze'ev، الأنماط الذهنية إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: السمات السيكلولوجية الأساسية. والتي قسمها قسمين؛ صفات وجواهر.⁴¹⁰

1 - الصفات هي الكثافة Intensity من حيث امتداد الجهة. والتعقيد Complexity الذي يعبر عن تعقيد الجهة. وعدم الاستقرار Instability الذي يدرس ثبات الجهة وحركيتها.

2 - الجواهر هي مثل التحفيز والتقييم.

- القسم الثاني: الأنواع الأساسية لآليات معالجة المعلومات Information-processing Mechanisms. وتنقسم قسمين:

1 - آلية التخطيط Schematic Mechanism في معالجة المعلومات. وهي التي تتعلق بجهة التمثل. وتعمل على التعبير عن ماضي المعرفة. كما تستبطن أجوبة تلقائية اعتماداً على التقييم الأولي والضماني المنظومي. إنها سريعة وآلية ويرافقها شيء من الوعي. إنها تحتاج إلى ظروف ملائمة فحسب ليتم تشغيلها، لأنها غير اكتسابية. وعليه؛ فلا نحتاج إلى إبداعها، لأنها موجودة سلفاً ولا إرادية.

2 - آلية التداول deliberative mechanism في معالجة المعلومات. وهي التي تحتاج إلى وعي صيروراتي في تنميتها وتطويرها. إنها إرادية وتحت السيطرة.⁴¹¹

- القسم الثالث: المبادئ المنطقية، وهي التي تقوم على معالجة المعلومات الخاصة بالعاطفة. وبهذه المبادئ سيتم الاعتراف بعقلانية العواطف، وستحدث عنها فيما بعد.

410. انظر؛

Ben-Ze'ev, A., The Perceptual System: A Philosophical and Psychological Perspective New York: Peter Lan. 1993.

411. للنقل والتوسع، انظر؛

Ben-Ze'ev, A. The Perceptual System: A Philosophical and Psychological Perspective. New York: Peter Lan. 1993. ch 4.

وانظر لزماً كذلك؛

Smith, C. A. and Kirby, L. D. 'Consequences require antecedents: Toward a process model of emotion elicitation', In J. Forgas (ed.), Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition. pp.83-106. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.

إن العواطف على هذا التقسيم للأنماط الذهنية تحوز وصف كونها عالية الكثافة، معقدة للغاية، غير مستقرة، زمنها وجيز نسبياً، ومنظورها جزئي.

وفي مقارنتها مع الجهة الفهمية أو الفكرية **Intellectual mode**، فهذه الأخيرة، أكثر استقراراً، وأقل تعقيداً، ومنظورها أوسع، وكثافتها أقل. وكذلك عند مقارنتها بالجهة التمثيلية **Con- mode** **ceptaul** المنطقية. ويزاد على ذلك كون العاطفة جزئيةً. وكونها جزئيةً بثلاثة معانٍ؛

أ- جزئية من حيث موضوعها، إذ إن هدفها ضيق ومحدود.

ب- جزئية من حيث إنها ذاتية، تعبر عن اهتمام صاحبها فقط.⁴¹²

ج- جزئية من حيث سرعة نسيانها، إذ إن العواطف تتكون في الأغلب في أقل من نصف دقيقة.⁴¹³

تتكون العواطف بالإضافة إلى ما تقدم من الصفات وعلى غرار الجوهر؛ من أربعة عناصر؛ وهي الإدراك أو المعرفة **Cognition**، التحفيز **Motivation**، والتقييم **Evaluation** والأحاسيس **Fee- lings**.

الإدراك هو معرفة المعلومات حول الظروف المعطاة، حيث معرفة المعلومات المتعلقة بالظرف تهم شخصيتنا وتهم وضعيتنا. والتقييم هو تقييم المعلومات التي تهم ذواتنا وشخصيتنا وكيونتنا، والمعلومات التي ننتبه إليها على حساب غيرها، التي تصرف اهتمامنا إليها ونراها. والتحفيز يعالج رغباتنا أو استعدادنا للفعل في هذه الظروف المعطاة. والأحاسيس هي حالتنا الذهنية المرتبطة بنوع الوعي الذي تحصل لنا.

هذه المكونات لا تعمل وحيدة أو تشتغل منفردةً، بل هي كائنات مرتبطة في أداء وظائفها. مثلما تكون العاطفة عموماً مرتبطة بجميع حالات الذهن.

إن المكون المعرفي في العواطف مهم جداً، لأنه يجعل العواطف ذات قوة كبيرة، وذلك للآتي:

أ- كون هذا العنصر المعرفي يحتوي معارف كثيرة، تتحدد بقدر اطلاع صاحبها على المعارف. إن هذه المعارف تنفع العاطفة في لحظتها العفوية التي تظهر فيها عاطفة ما على عجل، وبدون

412. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotion. P. 149.

413. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions P. 149.

سابق إنذار. كما أنها مخزون معرفي تنفع العاطفة على مستوى حركيتها وعبورها لمنافذ الحالات الذهنية، أي تنفعها على المستوى البعيد في علاقاتها بالحالات الذهنية.

ب- كون العواطف جزئية يجعلها في تناقض مع مكوناتها المعرفي الذي هو واسع، كشأن جوهر مفهوم المعرفة الذي يطلع على عدة قضايا وأحكام...ولهذا كانت العاطفة جزئية، لكنها تتضمن مكوناً يتجذر في الكلية، بقدر اطلاع صاحبها على العلوم، وبقدر جمعه للخبرات التاريخية طوال حياته.

بالنسبة إلى العنصر التقييمي، فهو الذي يحدد هل يوجد موقف عاطفي معياري من عدمه، لأنه هو؛

أ- الذي يخلق الفارق بين كوننا مهتمين بالشئ أو مهملين له لامبالين به.

ب- يعطي للمستقبل قيمة عاطفية عبر عواطف الأمل، والتمني، الطموح ونحو ذلك. وهذه القيم تنتج عن اهتمامنا بشيء نود أن نحققه أو ندركه.

ج- يفرق بين القيمة المستقبلية كعاطفة، وبين القيمة المستقبلية كمعرفة، مثل التوقع أو التكهن أو الفراسة (بالنسبة إلى النبوءة الصحيحة، فتلك كتلة تتفتق بمختلف القيم المستقبلية العاطفية والمعرفية والحقيقية...) أو الرؤية المنامية... (طبعاً إذا لم تك للرؤية معقولة؛ فإن لها قيمةً ومخزونات عاطفية متعددة على الأقل).⁴¹⁴

د- إن العنصر التقييمي يعطي لنفسه المقبولة بمجرد حضوره، أعني أن عاطفة «الشماتة» مثلاً، هي انتباه وتقييم لسوء حظ المشموت به، فهي تقييمياً مقبولة.

هـ- تختلف عن التقييم الأخلاقي الذي يرفض هذا النوع من الشماتة أخلاقياً. لأن التقييم الأخلاقي يقيم الحالات الذهنية في مجموعها.

من خلال هذه العناصر الأربعة ينجلي لنا أنه لا يمكن مواطأة العواطف بالأحاسيس كما هو مشتهر الآن في اللسان التداولي، بسبب أنه بعد توسع العلوم العصبية تم تفسير العواطف في الأحاسيس بشكل أساس، حيث إنها تمثل العواطف أساسياً. فنظرية أنطونيو داماسيو Dama-

414. إن المفاجأة شيء مستقبلي يقع على غير توقع، لكنه خاص بالإدراك والمعرفة، «فليس عاطفة». انظر:

Ortony, A., Clore, G. L., & Collings, A. The Cognitive Structure of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.

A. sio. مثلاً، والذي استفاد من علوم الأعصاب، توجه إلى أن الأحاسيس تتماهى مع العواطف،⁴¹⁵ والعواطف هي «مجموعة التغيرات في الحالة الجسدية بما يتصل مع الصور الذهنية الجزئية التي تشغل منظومة محددة في الدماغ. فالعواطف أو الأحاسيس هي تجربة التغيرات في الجسد بجانب الصور الذهنية التي تبتدئ هذه الحلقة».⁴¹⁶

وعلى غرار هذا التقسيم لابن زبيف، تدرك إشكال كثير من التعاريف للعاطفة، من مثل من اقترح تعريفاً لها ينص على أن:

1 - العاطفة هي حالات معقدة، لكائن يتميز بالتغيرات في الجهاز العصبي الإرادي، ويتميز بالاستشارة المرفقة بالتمييزات التعبيرية السيكلولوجية، وميولات فعل خاصة، وخبرات أحاسيس ذاتية.

2 - العاطفة هي ذلك التقييم التذهني/المعرفي للكائن العاطفي.⁴¹⁷

3 - العاطفة هي ما يطال كل التجارب العاطفية المكثفة، مما يطال معنى الفرح والحب والرَّغْد والغضب والرفاه والمتعة والمؤالفة والأحاسيس والمزاج Mood والحالات States.

4 - العاطفة هي تجارب ذاتية، وجوهرها هو تجربة اللذة أو الألم. وهذا الجوهر يتجسد في نتائج الاستشارة، وهو قانون البنية المدلولية الظرفي.⁴¹⁸

وإذا تم النظر إلى العاطفة كظاهرة، يمكن القول إن هنالك نوعين من الظاهرة العاطفية؛

أ- عواطف تسمى **Integral Emotional Responses**، وهذه تعني خبرات مستمدة من الأشياء والحقائق، أي تلك العواطف والأحاسيس التي تكون مُثارةً بموضوعات الحكم أو القرار ... المستهدفة، فتكوّن خبرات حول هذه الموضوعات وتجارب بالاحتكاك بها، سواء كانت هذه الموضوعات حادثة واقعية خارجية أو حتى خيالية (حيث احتكاك الذهن وحالة العاطفة فيه بالمتخيّلات). وهذه تؤثر بقوة في صيرورة الاستدلالات المنطقية.

415. الأحاسيس جزء من العواطف، لأن العواطف تتدخل في الاستدلال ولها مقامات ماقبلية تعود إليها لترجع منها.

416. Damasio, A. Descartes' Error. New York: Avon books, 1995. P. 145 .

417. انظر:

Richard. S. Lazarus, Emotion and adaptation, New York: Oxford University Press. 1991.

418. Frijda. the law of emotion. p. 351.

ب- عواطف تسمى Incidental Emotional States وهي تلكم التي لا تتعلق بموضوعات القرار أو السلوك أو الأحكام، إنها تلكم العواطف النازعة عن أي تجربة، من مثل القلق المزمن أو المزاج الموجود مسبقاً أو العواطف الدائمة التي تحضر في ظل غياب أيّ مثيرٍ. هنا تدخل العواطف الماقبلية، حيث هنالك قلق Angst هو مصدر الإبداع كما عند هايدغر Heidegger مثلاً، وحيث هنالك عبقرية الكتاب والفلاسفة وجنون المبدعين وتجاوز البراديغم. كما يدخل أثناء دراسة هذه العاطفة إمكان إجراء دراسة توقع مستقبلي للخبرات العاطفية ومناحيها التي ستسلكها أو بعض نتائج ذلك على الأقل، لأن تحديد الكوخ ونوعه سيحدد قريباً ما نوع التجارب الذي ستُحشا فيه.

وفي تأطير آخر، تعرّف العاطفة في النطاق الفلسفي المعاصر على جهتين؛ جهة أنها كأحاسيس، وجهة كحالات ذهنية تتوجه بالموضوعات أو تتجه نحو الموضوعات. لهذا فهي تتلقى:

- إما كحالات تأثيرية **Affective States**، وهنا تتمركز على الأحاسيس **Centred-feeling**.

- أو كحالات تذهنية **Cognitive states**، وهنا تتمركز على الأفكار.

إن العاطفة هي نافذ شفاف ومرآة ذات شفافية للذات.

إنها:

1 - تنفذ في الماقبلي والتذهنات.

2 - تنفذ في الانطباعات Impressions التي هي الانطباعات المرئية والمسموعة والملموسة،

وفي الأفكار كذلك بتحديدٍ هيوم Hume ولوك Lucke . كيف ذلك؟

إن الإدراكات منها ما هو:

- قوي، مثل الانطباعات التي هي تلكم الإدراكات من الانفعالات الأحاسيس والمشاعر.

- هش، وهو الأفكار التي بواسطتها ندرك هذه الانطباعات. لكن بما أن الانطباعات متقدمة عليها؛

فهي علة في الأفكار التي هي معلولة لها.

والانطباعات تتضمن:

1 - الإحساسات Sensations بالأشياء الخارجية.

2 - أحاسيس مركزية Centrized-feeling، وأحاسيس غير مركزية Uncentralized-feeing تتضمنان أحاسيس اللذة والألم. يسميها لوك؛ Internal sensations.⁴¹⁹ ويسميها هيوم؛ Secondary impressions، أو Reflective impressions.⁴²⁰

3 - هذه الأحاسيس غير المركزية تحوي العواطف Emotions.

من خلال هذا التعرّيج، سيبدو أن هنالك فرقاً بين التمثل Perception والفهم Intellectual والعاطفة Emotion، أو نمط العواطف ونمط التمثل ونمط الفهم. التمثل هو تصور الشيء، وهو تصور عام كوني يشترك في كل ذي ذهن، وهو أساس المنطق والاستدلال والتعقل المنطق. بينما فهمه مشكك من حيث اختلافه في مدى اختلاف قوى التفكير والذاكرة والخيال، وهو أساس التأويل، ولذا يبنى عليه الاختلاف في التأويل والتفسير، تأويل الجهة التمثيلية وما تم تمثله وتفسيرها كذلك. ففي الذهن توجد قدرة التمثل Perception، وهذه القدرة كمعنى تجد ذاتها تمتدّ عبر النمط التمثلي. وهذا النمط التمثلي Perceptual Mode هو النمط الذهني الأساسي الأول في أنماط الذهن -حسب آرون بن زيف Aaron Ben-Ze'ev-، ويعني الكون واعياً بالمحيط المباشر، بدون الانخراط في نشاط فكري معقد، وبدون أن تكون وسط عاصفة الخبرة العاطفية. فالتمثل كقدرة يجد ذاته في نمط تمثلي. بينما قدرتا الخيال والذاكرة تمتدان عبر نمط الفهم أو النمط الفهمي Intellectual Mode حيث التفكير Thinking هو القدرة الأساسية.⁴²¹

بينما العواطف كجهة ذهنية عامة تحوي مختلف العناصر الذهنية، وتعبّر عن الترتيب الوظيفي الحركي للنظام الذهني. إنها في شطر مهيب منها تحدّد في كونها كجوهر، وفي شطر مهيب آخر تحدّد كعلاقة، مما يؤهلها لأن تمثل المنطق في كثير من النواحي، وتضمن الانتقال من المعلوم إلى المجهول؛ فيما يخص:

- موضوعها الذي هو قيد الاعتبار Under Consideration ،

- وفيما يجعلها تؤثر في القضايا المنطقية الفكرية كذلك، والتي تنظم سلوك التمثل وتصفه بحيادية.

419. Lock, J. En Essay concerning Human Understanding, ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975. P. 229-30.

420. Hume, D. A Treatise of Hume Nature, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxford University Press: 1978. P. 275.

421. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P.148.

إنها كجوهر وعلاقة متغيرين، أي ليسا ثابتين في عناصر تظل جوهرية دوماً وأخرى أعراضاً تظل علقية دوماً؛ بل تنسلك منسابةً متغيرةً دوماً، فلا تسكن على جوهر ثابت ولا تنام على علقي ثابت. إن العاطفة تظل مركبةً منهما، مع تغير مواقعهما دوماً، بدون ثبات في منظومة العاطفة، فتجد الجوهري هنا علقياً هنالك، والعلقي هنا جوهرياً هنالك.

وعليه؛ يصعب تحديد العاطفة هل هي جوهر دائم، شيء، صلب أساسي، أو علاقة دائمة، نظام،

وظيفة Function.⁴²²

وإذا اعتبرنا العاطفة كعلاقة تامة؛ فسنضطر لتحديد كـ «موقف» Attitude. إنها مفهوم معقد ومركب جداً، يتمثل في سيرورة موزعة غير واقفة على حد ما. إنها تدخل في الاستدلال وفي السلوك، وفي الحالات الذهنية، وفي الماقلي. إنها عابر لقارات الذهن، وليس جزيرةً تقطع نصيباً من الدماغ لصالحها. إنها كما يقول فريجدا: «مفهوم غير دقيق بمنطقة ما في الذهن لأنها تحيل على مجموعة من العمليات التي تسهم في ربطنا بالعالم الاجتماعي والمادي، وتحاول إشراك الدماغ برمة مناطقه في سبيل هذه العملية».⁴²³ فهي تحاول ربط كل العمليات التذهنية، وليس فقط الدماغية، لتعريفنا أمثل المعرفة بالعالم. وفي خصم هذا الربط العلقي تكون منسابةً بقوة في الاستدلال التعقلي الذي يتوخى إنتاج حقيقة ما، ترتبط بالعالم الواقعي أو الممكن منه على حد سواء. أعني أنها حاضرة في كل استدلال ومفهمة يقوم بها الذهن على عالم حادثي أو ممكن أو على جزئية من هذين العالمين. وهذا يعني أن:

1 - العاطفة مفهوم معقد يحتاج إلى عدة متعددة التخصصات، وآليات مفاهيمية مركبة من عدة تمثلات وحقائق، حتى تلم بشكل-بشيء ما من هذا المفهوم. ومحاولتنا التدليل على حضورها في الاستدلال التناقضي هو مقارنة حدها-تعريفها الإشكالي في ذاته، من خلال تخصص الاستدلال التناقضي. فهي تستفيد من هذا معرفة، قدر حضورها في الاستدلال، والذي يستفيد من هذا كذلك قدر تأثير العاطفة في بنيته العقلانية.

2 - لا يمكن تعريفها عبر الشواهد المثلى التي تختار من الأعضاء أمثل الأمثلة وأمكنها للتعريف بكامل المنظومة وبمجموع العضوية التي تنتمي إليها هذه الشواهد المثلى. لأن هذا الانتقاء

422. ينبغي ألا ننسى أن أول من اقترح التفرقة بين الشيء والوظيفة هو كاسير Cassirer. ينظر:

Cassirer, E. Substance and function. Chicago: Open Court Publishing. 1923.

423. Fridja, N. H. The evolutionary emergence of what we call 'emotions'. Cognition and Emotion, 30, 609.620-2016.

سيظل مقدماً أمثلةً جزئيةً تتعارض مع الوظيفية التي للعاطفة، وتتعارض مع تغلغلها في مفاصل الذهن وتمفصلات التذهن. فلا عاطفة ما، وليكن الحب، قادرٌ عند استحضاره لدراسته، أن يحوز الشروط الكافية والضرورية للتعريف العاطفة في رمتها.

3- لا يوجد تعريف أرسطي يقدر على تعريف العاطفة، سواء كان حداً أو رسماً أو حتى بالتقسيم أو المثال، إنه «لا يوجد حد مرّضٍ للعاطفة».⁴²⁴

وتفصيل هذا البعد للعاطفي هو الكفيل بتبيان تغلغلها في الاستدلال. وهذا ما نحتاج الآن إلى تفصيله في المطلب التالي.

424. Shaver, P., Wu, S., & Schwartz, J. C. Cross-cultural similarities and differences in emotion and its representation. Review of Personality and Social Psychology, 13, 175–212. 1992.

المبحث الثاني: العاطفة في الاستدلال أو القوانين المنطقية للعاطفة

إن العاطفة تحضر في كل شيء، في الذهن، وفي السلوك، وفي اللغة، وفي القوانين والمعايير، وفي الميتماتبادئ الأنطولوجية.

المطلب الأول: حضور العاطفة في اللغة

يمكنني أدل على تواجد العاطفة في اللغة تأثيراً، بما يعكس إيجاد العاطفة لهذه اللغة وتأسيسها لها، ومن ثم التغلغل التأسيسي في استدالاتها وآلياتها ومبادئها، بالمثالين الآتيين:

المثال الأول: العاطفة كمؤسس كلي (ممکن) للسرد؛ آلياتٍ واستدلالاتٍ

إن الدراسات الحديثة تعطي العاطفة تأثيراً محدوداً على علم الحكي **Narratology**، فلا يعطى إياها كبير تأثير على سيرورة الذهن، ولا تسند إليها موكلات من مثل تنمية ذكاء أو حالات ذهنية ما أثناء ممارسة الحكي. رغم أنها تحضر بقوة في السرد، وذلك إذا ما تم تقييم ثلاثة أمور:

1 - قيمة مفهوم العاطفة في سيرورة الذهن، واستثمار ذاك في المفاهيم الأخرى مثل التخيل والاستعارة والتمثيل ونحو ذلك.

2 - دراسة الارتباط بين علم الحكاية والتذهن، من حيث إنه يروم فهم كيف نفهم القصة. لنستفيد من ذلك كيفية فهم النص الأدبي، المختزل هنا في الحكاية، ومن ثم؛ (لم لا؟) حتى النص الشرعي والقصصي منه بالخصوص.

3 - كيفية الارتباطات بينهما.

إن الحكي والسرد مليئان بالمشاكل الخاصة بكيونتهما، سواء أكانت مشاكل فنية (الترجمة نموذجاً!) أم لغوية أم تعبيرية أو منطقية أم خيالية أم وظيفية، وإن «العواطف هي جزء من حل المشاكل لتنظيم المعرفة والحدث في عالم ليس كامل المعرفة، حيث لدينا مصادر محدودة عنه».⁴²⁵

وفي كون الأديب يمارس سرده تحت ظروفه النفسية، تكون العاطفة كاتبةً معه حكياً وسرداً، لما لها من نصيب التنظيم واختيار المعلومات وتقسيمها وبنيتها وترتيبها وفق الأولى فالأولى، بما يناسب جهة المعرفة مع نفسها. وذلك لخلق؛

425. Oatley, K. Best laid schemes: The psychology of emotions. New York: Cambridge University Press. 1992. P 3.

1 - اتساق بين أهداف السرد وأساليه وأهداف السارد ونفسيته. إذ «تركز العاطفة على الاهتمام بالموضوعات لأهدافنا وإرادتنا».⁴²⁶

2 - محفز تنشيطي للاستمرار في الاستدلال السردى، إذ «تركز العاطفة على إعادة ضغط التغيرات السيكولوجية لتحركنا نحو الفعل».⁴²⁷

3 - نتائج مستنبطة من وضعية المشكل، كنتائج تعمل يداً بيد مع الآليات المنطقية الجافة، التفكير والتعطيف emotioning معاً في المشكل لاستخراج أرقى -عاطفياً وأدق منطقياً- النتائج (اللغوية والأسلوبية والتركيبية والوجدانية) الممكنة، والتي تعبر عن خلاصة الروح البشرية وهي متكاملة لا مجزأة. ف«نحن عادةً نلجأ إلى سؤال «كيف نحس» حول قضية أكثر من لجوئنا إلى سؤال «ماذا نعرف عنها»».⁴²⁸

إن هذا النظر يعيد التفكير في التقليد الذي يفرق بين الفكر والتأثير، بين العقل والعاطفة، مما يعني أن لها نصيباً عقلياً لا يتجاهل بسهولة، تساعد في تحديد العمل العقلاني حتى في أعقد في الظروف المركبة، وتنعم بالذكاء الفعلي وتلاحظ نحوه. من هذا المنطلق ومن على شاكلته؛ كان ديلان إفانس Dylan Evans يتبنى «نظرة إيجابية عن العاطفة».⁴²⁹

إن فرض قوانين الحكمي على الخطاب أو الخبرة كما هو عند بعض الباحثين في هذا المجال،⁴³⁰ ليس كافياً لفهم كيف نفهم القصة وكيف نتمثل الأحداث ونربط بينها زمانياً ومكانياً وحدثاً، ولا كافياً في فهم بنية القصة وكيف نبنيها بالذهن. كما أن انعكاس هيكلية النص على الواقع أو العكس ككونه وحدة ليس كافياً، فكون الواقع وحدة ليس كافياً في تفسير النص ولا كافياً حتى في كيفية فهمه وكيف بنائه، ولا كافياً في تفسير العالم، ولا في العلاقة بين النص والعالم.

إن العواطف لها دور تواصلي بامتياز، يتخذ الناس على إثرها علاقات، فتبادل مقاصد، وتتخذ مواقف، قد توصف بكونها أخلاقية، من حيث مثلاً مساندة ضحايا الحروب ونصرة المظلوم وإطعام الجائع، سواء قدرت هذه المواقف ممن هو أعلى أو أدنى. إنها تصنع أحداثاً اجتماعية مهمة وتخلق كائنات ذهنية وكائنات اجتماعية، وتحدد فهمنا لذواتنا وفهمنا للآخرين.

426. Elster, J. Alchemies of the mind: Rationality and the emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 1999. P. 60, 61.

427. Ipid, P. 60, 61.

428. Kahneman, D. Thinking, fast and slow. London: Penguin. 2011. p. 1930- .

429. Evans, D. Emotion: The science of sentiment. Oxford: Oxford University Press. 2002. P. 33.

430. Fludernik, M. Towards a 'natural' narratology. London: Routledge. 1996. P 14.

العاطفة هي نمط من الاشتباك بين عوالمنا الداخلية وبيئتنا الخارجية، إنها تتدخل فيما نعيش فيه، سواء أكانت عوالم متخيَّلة أم حقيقية. تسكن وتفعِّل البراديغم الخاص بكل حقل وتشغِّل العاملين فيه. إنها تحفز الأدباء ونوعاً خاصاً منهم، في السير نحو بناء صفات خيالية يجسدها نوع أدبهم أو شخصياتهم، وتثوِّر في باحثين آخرين نوع التخصص في علم ولو آلي كالمنطق، بدوافعها من الشغف والحب والفضول، وتهندس لتشكيل كائنات اجتماعية متنوعة، تهتم كل مجموعة منها بوقائع معينة، حقيقية أو خيالية، معرفية أو حرفية، نظرية أو عملية. إنها تحدد أشكال علاقات دواخلنا ببعضها وبالعالم. من هنا؛ فإن العاطفة عامل رئيس في حياكة الاشتباك الحكائي **Narrative Engagement** ليس فحسب، في حكاية الأديب لأدبه وتدخلاتها في صياغة المواقف وتحديد الأدوار وتعقيد الأحداث وتشبيك الحبك، وإنما حتى في حكاية اشتباك الأديب ببنائه الذهنية، الداخلية من حالاته الذهنية المختلفة وتعقله واستدلّاله ونمط اعتقاده واتخاذهِ لقراراته التذاتية وعلاقاته بعوالمه المتخيلة وكائناته المعرفية المحبوبة وأهدافه ومرجواته واهتماماته، والخارجية في علاقاته بالمجتمع وبالبيئة... إنها تسعدنا بخلق عوالم ممكنة للنص وتساعدنا في خلق عدة عوالم ممكنة في النص. وكمثال على ذلك؛ إنها **صنعة الراحة** التي تجعل من الأديب مستمتعاً في أدبه، بما ينعكس على جودة نصوصه وروعة كيفها المعرفي ورصانة مادتها الأدبية وجمال فنّها الإمتاعى، كما أنها تجدد نظرة القارئ المتلقي وتنشط أدواته التأويلية وتثور تفسيراته، فالعاطفة «**تنبهنا إلى المظاهر المهمة في القصة كالحبكة... وتحديد وجهة النص**».⁴³¹ وهذا كله في الوقت الذي تجعله، سواء الكاتب أو المتلقي، مداوماً على القراءة أو الكتابة (=الإنتاج)، لشعوره بالراحة في صنيعه ذلك. إنه يحس بالعاطفة أنه يمارس ذاته ويتحرر بسلوكه ذلك، بعكس بذل الجهد في بلوغ الغرض تحت القهر، إنه لا يخرج صنيعاً كهذا، ناتجاً عن مأدبة العبودية التي يسعى الساقط فيها بأي وجه إلى التملص منها. فالعاطفة تدعيم للمسؤولية وتعزيز للصبر في ممارسة الإنتاج كمّاً وكيفاً. إنها تخلق جواً جديداً من النظر الجديد، وتعيد ترميم أو حتى تأويل -وربما لدرجة تأسيس- رؤيتنا للعالم.

بهذا، لابد من خلق تعطيف جديد، أي النظر بعاطفة ما في العالم، مشاركة للعقل في النص، ليس نحو إعادة التفكير وإعادة الاستدلال وإعادة تعقل النص وفحسب؛ وإنما حتى نحو إعادة تعطيف النص، لإحراز مزيد من العطف إليه وإعادة العطف إليه (التوبة إلى النص). لذا، فحتى العواطف

431. Robinson, J. Deeper than reason: Emotion and its role in literature, music, and art. Oxford: Clarendon Press. 2005. p. 107.

التي كثيراً ما أشير إلى كونها مناقضةً للعقل، ولتكن عاطفة الحب أو الغضب مثلاً، ليس مذموماً، كحالة ذهنية إذ يمكن استثماره عند تذهنه والوعي به لتقبله كما هو، ودفعه نحو التفكير به وصهره في الجهاز التفكيرى العام المقارب للعالم والنصوص والمعاني.

إن للعاطفة أدواراً مفصليّة في تقييم السرد (القصة، الحكى..) وتوجهه. والتجاوبات العاطفية لها مشاركة في بناء معنى النص ومشاركة كل التفاعلات التذهنية (من بينها محاكاة الشيء والحكي للشيء). إنها تفهمنا ذاتنا ومتخيّلنا للآخر وتقييمنا للحياة الحقيقية والحياة المتخيّلة، كما تربطنا بالنص.

إن التطور في دراسة العاطفة سيغير تركيزنا نحو الأفضل، لأنها تتكون من الاستكشاف -Heu rtistic الأولي لتقييم الوضعية المركزة على أهمية الحيات العاطفية، من الإرادات والأهداف والاهتمامات والتي تؤدي إلى التغيرات السيكلوجية والسلوكية، مما يعني تجاوز التذهن الضيق المحدود بالعقلانية والمراقبة.

وفي المقابل، بالسرد نغرس في العاطفة فهماً وتحليلاً، ففهمنا للأدب من خلال العاطفة وبحسنا في مخزونات من العاطفة وآثار ذلك على الواقع الحقيقي، يعيننا على فهم العاطفة وبنيتها.

المثال الثاني: العبارة العاطفية The Emotional Statement:

إن العبارات العاطفية هي قول القائل: «أحبك، أو أنا غاضب منه، أو أكره...»، ولها دالتان: دلالة عاطفية، ودلالة عقلية.

- الدلالة العاطفية ذات نمط دلاليين:

1 - نمط دلالة وصفية أكثر منها تأويلية، وذلك عندما تصدر من صاحب العاطفة المحب أو الكاره...

2 - نمط دلالة تأويلية أكثر منها وصفية، وذلك عندما تصدر من الشخص الثالث The Third Person.

ذلك لأن الموضوعي حقاً هنا هو ما كان صادراً عن الشخص الأول The First Person، لأن كونه جزءاً من السلوك العاطفي يجعله صاحب السلطة الأولى The First Authority في توصيف عاطفته. فهنا تكون العبارات العاطفية تصف السلوك. ووصف الشيء كما هو، غاية العقلانية والعلمية، إذ العلم وصف بالدرجة الأولى للموضوع.

- الدلالة العقلية ذات نمطين دلاليين:

1 - نمط دلالة تأويلية أكثر منها وصفية، وذلك عندما تصدر من صاحب العاطفة المحب أو الكاره...

2 - نمط دلالة وصفية أكثر منها تأويلية، وذلك عندما تصدر من الشخص الثالث **The Third Person**.

ففي هذين النمطين، تكون المعقولية في الشخص الثالث أكثر منها في الشخص الأول. ف«العبارات العاطفية الصادرة من الشخص الثالث لهي نظرة أعتى في المعقولية وأكثر عقلانية من العبارات العاطفية الصادرة من الشخص الأول».⁴³² ذلك لأن هذا الأخير يكون منخرطاً طيّ السلوك العاطفي ويكون جزءاً منه.

وعليه، لا يمكن وصف العبارات العاطفية بكونها غير، أو أقل، علمية، لأنها تأويلية لا وصفية. كما قال إيرول: «إن العبارات العاطفية (كقولك، أحبك أو أكره زيداً أو أنا غاضب) لا تصف السلوك العاطفي، بل تؤوله».⁴³³ بل هي علمية وصفية في دلالتها العاطفية عند الشخص الأول، وعلمية وصفية في دلالتها العقلية عند الشخص الثالث. وتأويلية منفتحة في دلالتها العاطفية عند الشخص الثالث، وتأويلية منفتحة في دلالتها العقلية في الشخص الأول.

إن العبارة العاطفية استدلال على مضمون يراد الإمتاع أو الإقناع به، ولذا يفترض تأويلاً أو إخباراً أو توصيفاً لسلوك تعكسه عبارته العاطفية.

قد تلاحظ في سلوك شخص ما شيئاً ما غير معتاد، فتسأله عن نفسه فيجيبك: أحبك. هنا كانت هذه العبارة العاطفية تأويلاً للسلوك الذي لاحظته منه. فالعبارة («أحبك» هنا) تستعوض سلوكاً لتعبر بدله عن مداخل عاطفية عبر دوال عاطفية لغوية. وإذا ضربنا مثلاً لكيفية استعاضة العبارة لسلوكات فعلية؛ فيمكن القول إنها عبرت عن فعل «وضع يديك» على كتف من تقول له ذلك، والهمس في أذنيه خافتاً بصوت لاس. فهذه الأفعال نابت عنها العبارة، وتم تأويلها -أي الأفعال- بعبارة أو بدالة عاطفية. فهناك «حالة الحب» التي عبرت عنها عبارة «أحبك» تقريراً وإخباراً، فأخبرت عن حالة أي «أحبك». بينما دلالة هذه الحالة وأهميتها؛ عبر عنها تأويل هذه العبارة للسلوك الملاحظ من المحب. فالتأويل مرحلة ثانية عن الإخبار الذين -أي الإخبار والتأويل- أخبرت عنهما عبارة «أحبك».

432. Cassin, C. E. 'Emotions and Evaluations', (The Personalist vol. 49. 1968)

433. Bedford, Errol. 'Emotions'. Proceedings of the Aristotelian Society. vol. 57. 1956. ما بين القوسين من عندي

فالموضوعية في السجل أو الحقل العاطفي مختلفة عنها في السجل المنطقي، لكنها تحافظ على التوصيف في مناطه الملائم له، والتأويل في مناطه الملائم له. فالعاطفة ذات طاقات لغوية وقارية Continental (حيث الانتماء إلى التقليد التأويلي أو الفلسفة القارية الأوروبية) وبلاغية، وذات طاقات علمية منطقية أنجلو-سكسونية (حيث الانتماء إلى التقليد التحليلي) تفسيرية. إنها متحد التقاليد ووحدة القارات وسجل الأنظمة، بين التأويل والتوصيف. فالعبارات العاطفية هي تأويل للعواطف، شرح وتوصيف للعواطف.

بالإضافة إلى دلالة العاطفة التوصيفية والتأويلية، هنالك دلالة ثالثة، وهي الدلالة الإخبارية.

- نمط دلالة إخبارية أكثر منها توصيفية أو تأويلية.

إن العبارات العاطفية تقرير وإخبار حول العواطف. أو بعبارة غرين: «العبارات العاطفية تقدم لنا تقريراً».⁴³⁴

إذا قال زيد: «أحب هنداً»، فهذه العبارة تقدم لنا إخباراً، مفاده أن زيداً واقع تحت حنين الشوق لهند، فهو تحت تأثير أحداث ماضية استمرت إلى حاضره وربما تمتد إلى المستقبل. هذه العبارة تختلف عن التأويل للسلوك العاطفي، ذلك أن هذا الأخير رهين اللحظة، لأن السلوك العاطفي لا يمتد من ماضٍ نحو مستقبل، بعكس الإخبار الذي يتجذر من ماضٍ عن النطق بالعبارة.

المطلب الثاني: معيار ملاءمة العاطفة أو عدم ملاءمتها في العبارة العاطفية

إن كون العاطفة مطابقةً يعني كونها صادقةً، لكن قيمتها ليست هي الصدق المنطقي، بل هي الملاءمة العاطفية، وكون العاطفة غير ملائمة يعني كونها كاذبةً، لكن قيمتها ليست هي الكذب المنطقي، بل هي غير الملاءمة المنطقية. فيتم التعبير Express بالعبارة إذا ما فهمت منها أمور زائدة، ككوني صادقاً أو مخلصاً فيما أقول. فقولِي «إني أحبك» إذا ما تم أخذ الإخلاص والصدق (الذين هما معيار صدق/ملاءمة العاطفة أو كذبها/غير ملاءمتها) منها من قبل المستمع؛ فستكون العبارة غير إعلان ولا تأويل، بل تعبيراً. فتكون العبارة معبرة عن الأحاسيس، إذا ما توفرت فيها ثلاثة شروط:

1- أن يكون أداؤها تلقائياً نسياً.

434. Green, O. H. 'The Expression of Emotion', Mind vol. 79. 1970.

2- أن يكون الكلام الملفوظ نابعاً مباشرةً من الأحاسيس.

3- وأن يكون متمتعاً بصبغة شعورية، قد أخذ تلويحاً منه.⁴³⁵

ولهذا؛ فإن الشخص الثالث في عبارته الوصفة لطرف آخر؛ «إنه يحبها»، قد تكون تأويلاً لسلوك المحب، وقد تكون إخباراً عنه دون أن تكون تعبيراً عن أحاسيسه التي لا يعبر عنها إلا صاحبها الأصلي وهو الشخص الأول. فهو الخاضع لحالته العاطفية تلك، ولا يعبر عنها أحد كما هي غيره، سواء أكان الشخص الثاني أو الشخص الثالث.

وهنا لابد أن أعقب بتسجيلين:

التسجيل الأول: من خلال ما سطرناه فوق؛ نستشف أنه قد تقرر في مجمل العلوم أن الموضوعية لصيقة بالشخص الثالث، فهو الذي يصف ويسوغ من الخارج. لكنك هنا تلاحظ معي أن الاتسام المعتاد للموضوعية بالشخص الثالث دوماً وتعبيره هنا عن العاطفة = غير موضوعي أبداً، بل الموضوعية كامنة في تعبيرات الشخص الأول. فالموضوعية لا ترجع دائماً إلى الشخص الثالث، بل بحسب المادة المفكر فيها أو المتعطف حولها. فالموضوعية معدولة بموضوعها، فهي لصيقة بالشخص الثالث في العواطف، وبالشخص الأول في علوم أخرى وهكذا.

التسجيل الثاني: من خلال ما سطرناه فوق؛ نستشف أن القيم، كالأفكار والعواطف، قد تكون موضوعية إذا ما أسندت إلى الشخص الأول لا الثالث، وذلك مثل سلطة الشخص الأول *The First Person Authority* في تعبيره عن عاطفته.⁴³⁶

معيار ملاءمة العاطفة أو عدم ملاءمتها في السلوك العاطفي

إن أي سلوك لغوي أو غير لغوي لا يكون معبراً عن العاطفة، إلا إذا تحققت فيه أربع اختبارات:

1- أن يقدم دليلاً على أن هذا الشخص حقاً له انفعال عاطفي حاصر في لحظة سلوكه ذاك. وذلك كنبرة صوت رخو متمایل لمن يقول لمحبوته «أحبك»، أو صوت خشن غاضب كمن يقول «أنا غاضب».

435. Alston, William. 'Expressing'. In *Philosophy in America*, Max Black (ed.), George Allen & Unwin. 1965. P. 29.

436. في العبارة العاطفية ينظر:

New York : Cambridge University Press. 1980. P. 156161-.) William Lyons . Emotion.

.1970. P. 551 Green, O. H. 'The Expression of Emotion', *Mind* vol. 79.

2- أن يحدث هذا السلوك في ظروف ملائمة، أي أن يكون صادقاً صدقاً عاطفياً لا منطقياً.

3- أن يخضع هذا السلوك لسيطرة الشخص وتعديلاته له.

4- أن يكون صادقاً صدقاً ابيستمولوجياً، أي أن يطابق سلوكه اعتقاده.

وقد تستعمل العبارات العاطفية كتأويلات ثانية (مجازية ربما!)، كقولك «أحبك»، لتأويل سلوكي الضار لمن أحبه. فمثلاً؛ قتل زيد أباه، وادعى أن قتله له كان بسبب أنه «يحببه»، لأنه رآه مريضاً مرضاً مزمناً لا يبرأ، فأراد أن ينهي آلامه الدائمة ويقتله قتلاً رحيماً ينهي به آلامه. فقوله «أحبه» يؤول سلوك القتل. أو كقتل رجل امرأته غيرَةً عليها، فقتلها لأنه يحبها، فكانت عبارة «أحبك»، تؤول سلوك القتل. فالتأويل الأول هو ما كانت العبارة تستعيز السلوك المناسب لها مناسبة معتادة، والتأويل الثاني هو ما كانت العبارة تستعيز السلوك غير المناسب لها أبداً.

إن الظروف والآليات في العبارة المنطقية وما تترجمه من سلوك وراءها استدلالية ومنطقية جداً، سواء في نظامها أو دلالاتها، وحتى في قيمها.

المطلب الثالث: الاستدلال سيرورة عاطفية وصيرورة منطقية

إن العاطفة تدفع بالاستدلال نحو الشغف، نحو الإبداع، نحو اللامعقول، وما قد يبدو مجنوناً، نحو الخروج عن النظام، نحو الشذوذ عن البراديغم، نحو تجاوز المألوف، التمرد على المعيار، والثورة على المضبوط، والشروع عن المتاح. ويدفع المنطق، في المقابل، بالاستدلال نحو الثبات والتحليل، نحو الحفاظ على المكتسب، نحو البقاء داخل النظام، نحو الالتزام بالمعايير، والمكوث تحت البراديغم، والوقوف عند القوانين.

إذا كان البحث في العلاقة بين العقلانية والعاطفة ضارباً في جذور تاريخ الأفكار، وإذا كانت فكرة الاستدلال Reason لها مقصد معياري؛ فإن العقلانية هي دراسة سلوك هذا الاستدلال وفق تحديد الغموض الذي يعتلي مفهوم العقلانية، أي هذه الدراسة لسلوك الاستدلال، في علاقته بالعاطفة.

كيف يعمل الاستدلال العقلي خارج مادته (إذ داخل مواده، هنالك ميتا منطقيات وجهات القضية وصورنتها..؟) أي كيف تنتقل الاستدلالات العقلية إلى جهات الاختيار؟

إن التصور الذي يمكن تقديمه هنا كإجابة عن هذا السؤال، يفترض أنه لابد أن يمر الاستدلال العقلي عبر الآتي:

في خضم الوعي هنالك حالات ذهنية، من حالة الفكر، وحالة الخوف... حالة الذاكرة (حيث المعلومة محفوظة) ... يفكر الفاعل العقلاني في المعلومة عبر حالاته الذهنية وطبها الفكر الذي يستعمل الاستدلالات العقلانية المنطقية... وكذلك الحالات الذهنية الأخرى لكن بشكل أخف، بدون أن يعي أن حالته العاطفية تستعمل كأجهزة مفهومية متماهية مع حالة التفكير العقلاني الجاف. لكنها تتفاوت تدخلاتها في المعطى The Given بقدر قدرة ذهن هذا المستدل الاستدلالية والفكرية، فإن خفت حداثها المنطقية؛ استقوت الحالات الذهنية الأخرى على حالة التفكير وكان التذهن عاطفياً طائشاً، لكن إن كان منطقياً بارعاً؛ ضبطها وجعل تأثيراتها إيجابية في دفعها لمنحى الإبداع في هذا المعطى. بعدها ينتقل إلى بناء المواقف القضية، وقبيل الانتقال إلى هذه المواقف، هنالك تفضيل لإحداها دون الأخرى، من التي هي قريبة من المختارة في الكيف. وهذا التفضيل حالة ذهنية تابعة للحدس والذوق والعاطفة. أعني أن النتيجة ليست نتاج المقدمات المنطقية وحسب؛ بل هي نتاج حتى الحالات الذهنية الأخرى التي شاركت في بنائها ودفعها إلى النتيجة، وكذلك شاركت في أن فضلت نتيجة على نتائج أخريات ممكنات، ولو تفضيلاً يتجسد في الصيغة اللغوية التي يعبر فيها عن هذه النتيجة. وبعدها يترجم هذا الموقف إلى سلوك تلفظي أو فعلي. فحالة التفضيل تأتي من دون سبب، بعكس الموقف أو المعتقد، الذي كان نتاج حالات ذهنية قبله، أعني أن الحالات الذهنية؛ بعضها سببي في الآخر وبعضها محرك دون أن يتحرك. وهذه الحالات عموماً تستبطن، ولو معنوياً، ماقبليات تركزن في ماقبليات التذهن.

ولم نعبّر هنا باللاوعي، فلا نقول اللاوعي، لأن اللاوعي حاضر حتى في الحالات الذهنية، حيث تؤثر العاطفة في الاستدلال وفي التفضيل لموقف على آخر، دون أن نعي أنها كانت مرجحاً في ذلك، كما يكون لنا وعي بالماقبلي أحياناً، حتى قبل أن ينتقل إلى الحالات الذهنية. إذ هذا يعني أن العقلانية سيرورة ونتيجة، فالذي يقدم نتيجة عقلانية دون الوعي باستدلالاتها أو المرور باستدلالات ذهنية عملية، تظل رميةً من غير رام، فليست عقلانية ألبته. وذلك كمن يعتقد برأي دون أن ينتج عن استدلال قبلي وتفضيل تذهني.

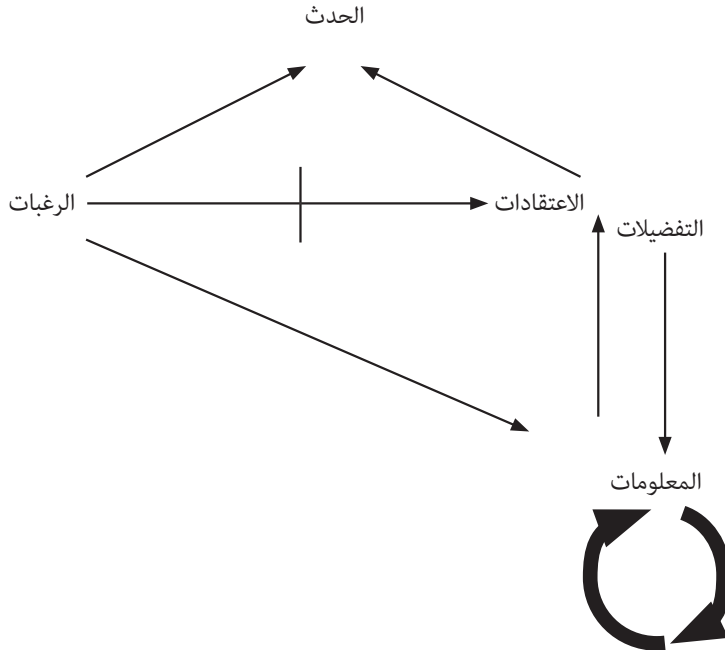
فلاحظ معي كيف أن التفضيل أو حالة الرغبة الذهنية تؤثر في الموقف والاعتقاد، وكيف أن اكتساب المعلومة من صميم العقلانية (طبعاً، إذا كانت خاطئة؛ فإن التفكير هو اختبارها للانتهاه بها في خانة الصدق أو الكذب، أو نسيانها لشحن الذهن بها وإعادة التفكير فيها كل لحظة بتفكير آخر ينسي فيه بعضه بعضاً حتى لا يعاد نفس التفكير ويجتر عينه). فإذا افترضنا أنني طرحت عملية

4+6= فأجاب عالم بالجمع بـ10، وآخر جاهل بالجمع بـ10، كان جواب الأول صادقاً دون الثاني، لانعدام سيرورة الاستدلال بشكلها المنطقي في الثاني. إنه ليس من المقبول القول: «إذاً؛ سقراط فان» إلا إذا مرت عبر مقدمتي «كل إنسان فان، وسقراط إنسان».

إذاً لابد من السيرورة التي قد تتعين في:

- 1 - وجود معلومات ينطلق منها.
- 2 - وجود ملكة يقتدر بها.
- 3 - وجود معتقدات (ماقبلات، انطباقيات ومطابقات، تصورات، أحكام، مواقف، نسبة محمول لموضوع عموماً...).
- 4 - وجود تفضيلات في الاستدلال العاطفي.
- 5 - وجود فعل ناتج عن ذلك إن كان الاستدلال عملياً يشترط السلوك كخطر فيه. (الشكل: 1.

1. 437



437. هذا الشكل التوضيحي من إعداد غيري، وقد تعذر عليّ تذكر المصدر.

إن العاطفة تؤثر على الحالات الذهنية وطبيها المعتقدات Beliefs والسلوك، هنالك علاقة (سببية أو غيرها) بينها. هنالك الشيء في الطلق، له تمثل مجرد خلق به، ملئ هذا التمثل بمضمون قضوي، فأثار عاطفة. هنالك X (شيء مجهول)، له تمثل أ، تم ملء هذا التمثل بـ ب، فأثار عاطفة ج. لنا الشيء في الطلق، له أ، فملأه بمضمون قضوي وهو «زيد ازدري عمراً»، فأثار «عمرو يحس بالغضب من زيد». فالعاطفة تؤثر في الرغبة التي تؤثر في الاعتقاد، والعاطفة تؤثر في الاعتقاد من جهة أخرى، كما تؤثر الاعتقادات فيها كذلك، وتتبادل التأثيرات بين الاعتقادات والمعلومات، وتؤثر الرغبة في المعلومات. والرغبة والاعتقادات والعواطف تؤثر في السلوك، إذاً؛ هنالك جانب من تأثير الاعتقادات في العواطف حيث الاعتقادات قد تولد العواطف وتشعل ناراً عاطفية.

لكن الحقيقة انحياز، والمعطى انحياز، فهل العاطفة انحياز؟ أو بصيغة أخرى؛ هل العاطفة غير مختارة، تفرض علينا أولاً، كما تفرض علينا كثافتها Intensity؟ وإذا كانت كذلك؛ فما علاقتها باتخاذ القرار؟ وإذا كان يُعرف أن العقلانية اختيار، اختيار بقصد ووعي، فهل نتعطف باختيارنا؛ أي هل نمارس العاطفة بحرية تامة؟!

بادئ ذي بدء، يصعب الاكتفاء في تحديد العاطفة بالتأثير Effect أو الاستثارة Arousal، إنها ليست ارتكاساً Reaction فحسب، حتى تتمحض في الانحياز. ومع ذلك، فإن هنالك تحيزات معرفية تنشأ عن العواطف، فكما أن اللغة تحيز معرفي؛ فكذلك العاطفة تحيز معرفي، ولذا تؤثر في الاستدلال بما يؤثر في مفهوم الموضوعية التي نخرج عنها باللاوعي والاضطرار وليس خروجاً متعمداً أو مختاراً.

مثلاً؛ هنالك أشكال تفضيلية Formal Preferences أو Formal Proponsites تؤثر العاطفة فيها بشكل مذهل. ومن هذه التفصيلات؛ العجلة Urgency . فإذا كان النفور Aversion وعدم الصبر Impatience، قد أخذاً مركزاً مهماً في الأدب؛ فإن العجلة Urgency والمراوحة Valence، حيث وضعية اللذة والألم عند تكافؤ البعدين معاً لم يتمركزا بعد في نص أدبي ما. إن العواطف الإيجابية تدفع نحو النفور عن المخاطرة Risk-averse.⁴³⁸ والعواطف السلبية تدفع نحو البحث عن المخاطرة Risk-seeking. والعواطف السلبية والإيجابية كذلك تدفع التحيزات المعرفية التفاضلية والتشاؤمية.⁴³⁹

438. Isen, A. M., Daubman, K. A., & Nowicki, G. Positive affect facilitates creative problem-solving. Journal of Personality and Social Psychology, 52, 1987. P. 1122-1131.

439. Isen, A. M., & Means, B. The influence of positive affect on decision-making strategy. Social Cognition, 2, 1983. 18-31.

إن العواطف ليست تامة العقلانية، وأي سلوك نتج عنها؛ فإنه سيكون ناقص العقلانية، لأن الفعل الناتج عنها أو الذي يفعل في وقتها:

أ- غالباً ما يكون ليس ذلك الفعل الذي نريد أن نفعله ونراه كفعل أخير، ففي وقت الفعل؛ كما قال دايفيدسون: «لا أفعل الخير الذي أريد، لكنني أفعل الشر الذي لا أريد».⁴⁴⁰ فهي تولد الرغبة التي تدفع نحو السلوك الخاطئ المخالف لما أريد، وذلك حتى لو افترضنا أن الإرادة مثالية وتطلب الفعل الحسن والكامل دوماً.

ب- إنها الشرط الكافي، وليس الضروري، لضعف الإرادة، فلها علاقة وطيدة بضعف العزيمة وتأثير حالة الاختيار والاضطرار في الفرد.⁴⁴¹ فللعاطفة علاقة بالضرورة والمستحيل في صيغتهما الأخلاقية، الجبر والاختيار أو فلسفة الإرادة الحرة The Free Will . وهذا سيعيد بعلاقة أخرى بين العاطفة وبين المستحيل والضرورة، ولا يخفى ما لهذين المفهومين من الاتصال بالتناقض. وهنا سأزيد من التفصيل كملمح لعلاقة الاستدلال بالعاطفة. لأن أركان الاستدلال هي الضرورة والاستحالة والتناقض. لكن الذي يهمنا هنا فقط هو علاقتها بالاستدلال وليس غير.

المطلب الرابع: حضور العاطفة في القوانين المنطقية

إن الاستدلال العاطفي غير اللغوي فعال جداً في مناح متعددة، فقد أفرز أنطونيو داماسيو A. Damasio دراسة يخرج بها عن أن هنالك دوراً للعاطفة في اتخاذ القرار ومهام مشتركة أخرى، تعد عقلية خالصة. وأنه، على مستوى الأهمية الاجتماعية والشخصية، تتطلب القرارات الجيدة دعماً عاطفياً.⁴⁴²

ويمكن إبراز هذا بوضوح في القوانين المنطقية للعاطفة وفق تفصيل ابن زيف لها.⁴⁴³

440. انظر:

Davidson, D. How is weakness of the will possible. Oxford: Oxford University Press, 1980.

441. الفرق بين الشرط الكافي والشرط الضروري هو أن الأول قد يوجد ولا يوجد المشروط، فقد توجد العاطفة ولا تضعف إرادتي، فأغضب ولا أفعل إلا ما أريد، رغم أنها تجرني إلى فعل شيء لا أريد لأنه سيء، بينما الثاني هو أنه كلما وجدت العاطفة؛ وجد ضعف الإرادة.

442. Damasio, A. R. Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain. New York: G. P. Putnam. 1994. p. 192.

443. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotion. P.152-155.

- القوانين المنطقية للعاطفة

بداية؛ تستمد العواطف مشروعيتها، أي استحقاقها لقوانين منطقية، لثلاثة أمور: 1- كونها تخضع لقوانين (قانون المعنى الظرفي...)، 2- كوننا نحن خاضعين لقوانين العاطفة، فلها مجال تصرف فيه ذاتها بشكل مطرد، وهذا يمنحها جغرافيا وأمة تستمد منهما الامتداد التطبيقي واستمدادها العملي، وتستمد منهما نمطي عملها ووجوها. 3- كونها تعتمل بقوانين منطقية والتي هي قانون التناقض والسببية مثلاً.

إن القوانين المنطقية الكامنة في العاطفة مختلفة عن القوانين المنطقية الكامنة في الفكر (المجرد). وقد اقترح بن زيف تقسيم القوانين المنطقية الكامنة في النمط الفكري والنمط العاطفي إلى ثلاث مجموعات؛ وكل مجموعة تعود لنوع مختلف من العلوم عن الآخر:

1 - طبيعة الشيء في نفسه أو طبيعة واقع الشيء **The nature of reality**.

2 - تأثير الحدث المعين **the given event** على الفاعل **the agent**.

3 - الظروف المرجعية للفاعل.

وكل مجموعة تندرج تحتها ثلاثة قوانين، تخص النمط العاطفي وثلاثة قوانين أخرى تخص النمط الفكري. فيتحصل لنا تسعة قوانين منطقية تخص النمط العاطفي وتسعة قوانين أخرى تخص النمط الفكري.

الأول: طبيعة الشيء في نفسه. ويعني تحديد مِمَّ يتشكل منه النمطان؛ العاطفي والفكري.

وقد حدد ابن زيف القوانين المنطقية للنمط العاطفي في ثلاث:

1 - العاطفة تتكون من محيط أتصوره أو أتخيل أني فيه.

2- التغيرات أكثر إثارة ودلالة وأهمية من الثبات.

3- الحدث الشخصي أكثر دلالة من الحدث غير الشخصي.

في مقابل النمط العاطفي، هنالك قوانين النمط الفكري المنطقية، والتي هي:

1- المحيط الذي ألتقاه أو الذي أتخيل نفسي فيه لهو جزء صغير من العالم الفكري.

2- التغير ليس ذا دلالة أكبر من الثبات، بل التفكير يفترض العالم منتظماً ومقنناً في سلوكاته، وهنالك ثبات منتظم في العالم.

3- الحدث الشخصي ليس بالضرورة أكثر دلالة وأهمية من الحدث غير الشخصي.

1- طبيعة الحقيقة (الشيء) (العاطفة والفكر) في ذاته) أو ترسيمة الحقيقة (الشيء في نفسه):

إن الاستدلال Reasoning العاطفي مختلف عن مقابله الفكري، أي الاستدلال الفكري. ذلك أن حقيقة العاطفة في تصورهما للحدث وتلقيها له تستقبله 1- كموضوع منفرد، 2- وعلى أنه متصل بالشخصية غير منفصل عنها كموضوع خارجي، 3- وعلى أنه فوري. بعكس الاستدلال الفكري، ولناخذ التفكير المجرد كشاهد أمثل، الذي يتوجه 1- لموضوعات مختلفة، 2- ويجمعها كلها تحت مشترك واحد، 3- على أنه منفصل عنها وهي خارجة عنه حيث الموضوع خارج الذات.⁴⁴⁴

إذا؛ العاطفة لها اتصال بالأشياء والحقائق اتصالاً مباشراً. وتقودنا من ثم إلى طلق الأشياء، من جهة أن تناقضها يدفعنا إلى اعتباره ميتامنطقاً لها؛ أي أعلى من المبادئ المنطقية التي تشكلها وتشتغل بها، حيث إن التناقض طريق مرشد سهل وقريب جداً، للانتباه إلى أن المبادئ والميتامبادئ التي فوقها وأعلى منها ليست إلا سياقات للأشياء غير متوائمة معها تماماً ولا محايثة لها كلياً، بل ممكنة، وهناك مبادئ أخرى غيرها، والشيء يحتمل أكثر منها، لأن الشيء في طلقه، كان متعالياً عن كل المبادئ ومحتملاً لها جميعها.

إن الإدراك Cognition البشري يتطور نحو الانسلاخ من المحيط الفوري الذي نباشره ومن التلقي الفوري لما هو كائن الآن؛ لنمكث فيهما. رغم أن:

أ- أحاسيس القرح والفرح تحاول (كالقلق المؤلم الذي يهجم من دون موضوع آثاره) أن تخلق مسافةً عن محيطنا لتصويره غير فوري، وذلك عبر إحداثها تغيرات، أثناء الإحساس بالقلق أو السمو Prime، في الجسد، لكنها تظل غالباً مرتبطة بواقعها، كالألم أو المتعة مثلاً، ليكون التغير في الجسد نفسه، دليل على انهماك الذات المباشر في محيطها، ولمحيطها. فتظل في مركز البيئة التي تلف الذات، والذات بدورها في وسط محيطها.

ب- وحتى التمثل Perception الحسي يزيد من غرس الذات في الموضوع وغرس الموضوع في الذات؛ 1- لانخداع الذهن بالحواس كثيراً، وقوة تأثيرها واتصالها بالموضوع وسلطتها على الذات. 2- ولأن التمثل الحسي يزيد من دلالة النمط العاطفي دون النمط الفكري.

444. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 153. 155.

ج- الذاكرة Memory توسع واقع الموضوع عبر استحضار الظروف والوقائع السابقة. والخيال كذلك يوسع من واقع الموضوع وربط الذهن بالموضوع ومباشرته له، عبر استحضار موضوع يمكن أن يقع. فهناك موضوع مباشر، سواء أكان ماضياً واقعاً أو متوقعاً عبر الخيال يأمل وقوعه أو يخشى حدوثه. وأيضاً؛ إن الخيال الحيوي يزيد من إنعاش دلالة النمط العاطفي دون النمط الفكري.

د- العاطفة اتصالية بالحدث Event كما رأينا.

هـ- فيبقى التفكير والتفكير المجرد بالأخص هو الذي يدفع المضمون المعرفي بعيداً عنه، وبذلك يقدر على: 1- ألا يكون في خضم الموضوع، والذي قد يتسرب إلى التفكير فيتماهى معه، 2- مما يقود إلى الانشغال به والافتتان، فيغفل عن الموضوعات الأخرى، فلا يدرك المشتركة ولا يجمع المتشابهات ولا يقنن الأشياء، 3- ولا يدرك حتى الأشياء الجديدة فلا يبدع في معرفة ما لم يك يعرفه. ومن ثم؛ لا يضيف مضامين أخرى وعوالم أخرى لنطاق إدراكه، ولا يقنن ما عنده من عوالم بقوانين وشاملات، ليظل حينئذ تائهاً في فوضى ما عنده. إذًا؛ الانسلاخ من الموضوع الخارجي والمضمون المعرفي الداخلي (عبر التجريد مثلاً) هو عمدة إدراك موضوعات خلاقة وإبداع أشياء جديدة وحقائق أخرى لم يسبق إدراكها. وهو عمدة عقلنة المضامين المملوكة ووضع منطق لها.

2- التغير والاستقرار:

إن العاطفة تنفعل بواقعها ف«تحدث العواطف عندما نتصور تغيرات دلالية سلبية أو إيجابية في وضعيتنا الشخصية أو في وضعية متعلقة بنا»⁴⁴⁵ وهذا يعني أن هذه الوضعية ذات صلة Re-levant بنا.

إن العاطفي ينحو نحو المتغير والشخصي، بينما الفكري يسير مع الثابت والعام، ويرى الأشياء الخاصة كحالة خاصة وهي منتظمة عامة ومستقرة، إنه يحشد الصفات المشتركة للحالة الخاصة. والتغير وعدم الاستقرار هو ظواهر سطحية مسيرة بانتظام مستقر. فالفكر يبحث في الانتظام، بينما العاطفي يرى الحدث كانقلاب، وعلى أنه منفرد، وشارد. لهذا يصعب على العاطفي أن يسود على

445. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 155.

الشروط الكونية والانتظامات، ويصعب على الفكري أن يفهم التغيرات والحركات. لهذا وفق رؤية برغسون H. Bergson: فإن التعقل الفكري مستقر وثابت، بينما الواقع متدفق وسيل.⁴⁴⁶

يتأثر العاطفي ليس بالحدث الواقعي وحسب؛ بل حتى بالممكن، وكلما كان الحدث أقرب إلى الواقع؛ كان أكثر تأثيراً في العاطفة. بينما الفكري ليس يختلف في وضعه عما إذا لم يقتنص فرصة سانحة مثلاً، فإذا أصابه حزن في العاطفة بفقدانها؛ فإنه في وضعه كما لو أنها لم تنح أصلاً.⁴⁴⁷

3- الاهتمام الشخصي:

العواطف ليست منفصلة عن الحالات النظرية، فهي مثارة بالمنظار والاهتمام الشخصي. بعكس الفكري الذي ينفصل بأشكال ما عن البيئة المحيطة التي تؤثر فيه بشكل أقل عما تؤثر في العواطف.

وعليه؛ فالبيئة الفكرية مختلفة عن البيئة العاطفية التي هي غير مستقرة وشخصية وفورية وغير حتمية في الطبيعة، بعكس البيئة الفكرية التي هي حتمية في الطبيعة ومنظمة وثابتة.⁴⁴⁸

الثاني: تأثير الحدث المعطى؛ The Impact of the Given Event

يتكون تأثير الحدث المعطى من القوانين المنطقية الآتية:

- النمط العاطفي: وفيه؛

1 - القوة التصورية **perceived** للحدث **event** أو قوة الحدث المتصورة هي أكثر دلالة في تحديد التأثير.

2 - كلما كان الحدث أكثر واقعية في تصويره وأكثر إمكاناً في وقوعه؛ كان أكثر دلالةً.

3 - الأمور التي هي ذات صلة وقرب هي أكثر دلالةً من التي هي غير ذات صلة وبعيدة.

- النمط الفكري: وفيه؛

1 - القوة الموضوعية **objective** للحدث هي الأكثر دلالةً.

446. Bergson, H. 1907. Creative Evolution. New York: Holt, 1911. P. 155.

447. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P.156.

448. Ipid, P.156-157.

2- دلالة الحدث ليست دائماً مرتبطةً بواقعيته المتصورة.

3- نفوري السيكلوجي من شخص معين لا علاقة له بتقييم هذا الشخص.⁴⁴⁹

1 - قوة الحدث The Event's Strength:

قوة الحدث مهمة جداً للنمطين معاً، لتحديد دلالتة. لكن إذا كانت العاطفة تهتم بالقوة التصورية للحدث من حيث إدراك الذات لهذه القوة وأخذ موقف منها؛ فإن الفكر يهتم بالقوة الموضوعية للحدث بدون أخذ موقف منها. إن العاطفة تتأثر بقوة الحدث وتأخذ موقفاً منه بقدر تأثرها ذاك، بينما الفكر يتأثر، لكن مع الحفاظ على المسافة بينهما.

2 - درجة الحقيقة The Degree of Reality:

إن هنالك درجتين من الحقيقة؛

أ- حقيقة أنطولوجية، وتعني وجود الشيء كما هو موجود بالفعل أو كما هو متخيل.

ب- حقيقة عاطفية، وتعني وجود الشيء من حيث النظر إليه من جهة حيويته.

يكون الشيء كاملاً عندما يحقق المعنيين معاً. بالنسبة إلى العاطفة، فالموجود بحيوية أعظم إثارةً، لكثافة العاطفة من الحقائق كما هي. فالوهم الذي يثير الأحاسيس هو أكثر عطاءً في العواطف من شيء واقعي لا يثير تلكم الأحاسيس، بحكم محدودته الواقعية. فأحداث الفيلم الخيالية أكثر إثارةً وتكثيفاً للعواطف من أحداث واقعية في فيلم آخر. والمعطيات الفلسفية المصاغة ماروائياً أكثر تكثيفاً للعواطف منها وهي بلغة جافة. إن الحيوية **The Vividness** تعبر عن الموضوع بما يخدم ذلك الموضوع،⁴⁵⁰ وتزيد من العواطف وتكثفها.

العواطف تهتم بها هو حاضر هنا والآن، بينما الفكر يفكر بغير تقييد زمني أو مكاني، متجرداً عن الراهن والموضوع العيني قدر الإمكان. ولذا يتضاربان مع بعضهما؛ فالخيال العاطفي يسعى إلى تحويل المعطى المجرد العام إلى معطى خاص متعين، والفكر بالعكس (الفكر نحو التجريد، والعاطفة نحو التعيين). ولذا بتخصيصها موضوعها هذا حيث:

449. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P.154.

450. الايستمولوجيا دوماً ما تخدم النطاق الذي تنتمي إليه، فهي معدولة بموضوعها، إنها تخدم ما هو داخل سياقها، وتحاول قذف الحيوية فيه من أجل أغراض شتى، أبرزها تسويق الموضوع دوماً.

أ-أ- تتجه لمعيّن فحسب، هدفها ضيق،

أ-ب- وهذا الذي اتجهت إليه تحاول تعيينه قدر الإمكان، فكانت مدلولاتها العاطفية لابد أن تكون ذات صلة وقريبة.

3- الصلة والقرب Relevancy and Closeness:

إن العاطفة تثار بما له:

أ- صلة بنا. ذلك أنه ليس كل شيء له أهمية عند العاطفة وذو دلالة عندها. وليس كل أحد مهتم بكل شيء، وعاطفته تثار بكل شيء. بل العاطفة حساسة ببعض الأشياء، التي تجعل منها مداليل عاطفية. لهذا فهي 1-مركزة بهذا المعنى. كما أنها تكثّف بالقضايا التي تلائم 2-قيمنا وتلتئم 3-وتفضيلاتنا. لذا فهي 4-منضبطة، بمعنى أنها تتجه للموائم والمستتم بها، بدون أي اعتبارية في ذلك. لذا كان النبي صلى الله عليه وسلم بشراً دعواً وإنساناً تبليغياً، لأنه ذا صلة بنا كأدبي، يمكنه إثارة عواطفنا وأحوالنا، فذلك أكد في تبليغ الرسالة والإمتاع والإقناع بها (فلا أحسد طول الشجرة مثلاً، لأنها غير ذات صلة بي).

ب- إن العاطفة تثار بما هو قريب منا في اللحظة أو المكان أو المجال (المعرفي مثلاً، فتثور غير الطلاب في الصف الواحد من المتفوق...) أو الوسط. فكلما كان الشيء أقرب إلينا؛ كان أكثر 1-كثافة عاطفية، 2-وأكثر دلالة عاطفية.

إن النمط الفكري لا يتأثر ملاحظه بالقرب أو ذي الصلة،⁴⁵¹ بل بسلوك وخصائص هذا الملاحظ. لكن النمط التمثلي The Perceptual Mode يتأثر بقوة الحدث المتصور وقربه. ويأخذ الحدث الأقوى والأقرب دلالةً أوسع من الحدث الأقوى والأقرب في النمط الفكري the Intellectual mode.

1- ثالثاً: الظروف الخلفية للفاعل Background Circumstances of the Agent: نحو

اختلاف أخلاقيات العاطفة عن أخلاقيات الفكر لاختلاف سببيات العاطفة عن سببيات الفكر:

- النمط العاطفي:

1 - كلما كنت مسئولاً أكثر على حدث ما؛ كان ذا دلالة أكثر عندي.

451. إذا أثبتنا تداخل العواطف في الفكر؛ فإن مفهوم الموضوعية سوف يهتز مفهوماً نحو جدة أخرى.

2 - كلما كان تهينّي أقل لحدث ما؛ كانت دلالاته أكثر.

3 - استحقاق الفاعل لحدث ما لهو دلالة وأهمية في تقييم ذلك الحدث.

- النمط الفكري:

1 - مسئوليتي حول حدث في عدة حالات لا يتعلق أبداً في دلالاته الحاضرة.

2 - تهينّي لحدث ما في عدة حالات ليس له صلة بدلالاته الحاضرة.

3 - قضية استحقاق حدثاً ما ليس دائماً يجعله دلاليّاً في تقييمي له.⁴⁵²

إن الظروف الخلفية تؤثر في النمط العاطفي عند الفاعل بشكل كبير، سواء في دلالة الحدث المنشود أو في كثافته. نعم يتأثر المحتوى الفكري وحتى النمط الفكري بهذه الظروف، لكنه تأثر محدود ومسيطر عليه.

يأخذ الحدث أهميته ودلالاته وكثافته العاطفية انطلاقاً من الظروف الشخصية والظروف الخلفية التي مرت على الفاعل، إنه يزداد اهتماماً بالشيء. ألا ترى كيف تحن العجوز لزوجها الفقيد لمجرد أي حدث يحيل عليه، إن أي حدث صار ذا كثافة عاطفية وقيمة تفضيلية، لحكم خلفيته الشخصية. فالجهاز القبلي يؤثر في تفكير المرء في لحظته ويستصحب معه كل ذهنه وخلفياته الشخصية والظروف الخلفية، لأن هنالك تشابكاً بين العاطفة والتفكير والتمثل.

إن المرء يستعمل العاطفة في التفكير، وخصوصاً أثناء التأويل، أي في ذلك الذي يتجاوز تمثّل الشيء وإسناد وتنسب صفاته إليه إلى محاولة إضفاء معنى عليه وخلق هوية له وإنتاج كيان لهذا الشيء. فالظروف الخلفية تؤثر في النمطين لكنها تؤثر في النمط العاطفي أكثر.

إن النمط الفكري في تأويله لا يقدر على الانفكاك عن الظروف،⁴⁵³ فهنالك أهمية قصوى للتاريخ والمواضي بشكل عام.⁴⁵⁴ فالذاكرة ذات ثقل فريد، فالفكري ليس يفكر في الحاضر بحاضره ولا في الموضوع عبر مسافة محايدة، بحيث إنه يفكر بتواطؤ وتكافؤ تام مع أي فكر آخر يفكر في

452. AARON BEN-ZE'EV, The Logic of Emotions, P.154.

453. بل حتى في التمثّل للشيء والإسناد لا يخلو من الظروف الخلفية، لأن سرعة الإدراك وبطأه يعود لمدى شحذ الذهن في التسلسل على الأشياء وسرعة إسناد خصائصه إليه، كما يعود إلى قدر إدراكه لمتشابهات هذا المدرك الجديد فيسرع إلى تمثله بسرعة، لأن قطعاً كبيرة من خصائصه أدركها في موضوعات أخرى فسرع عملية إدراكه له.

454. ليس كل ما ماضى هو تاريخ، بل لابد أن يستكمل شروطاً حتى يصير تاريخاً، كذلك هنالك مواض تعود للذاكرة وأخرى للخيال توسع من مفهوم الماضي ليشمل أكثر من مفهوم التاريخ.

هذا الشيء؛ بل هنالك تشاكك في التفكير يرجع إلى قدر انغماس هذا التفكير في التجارب وشحذ ذاته في الموضوعات...مع أن رفض الماضي هو معيار معروف الانتشار في اتخاذ القرار الفكري **Intellectual Decision Making**، وفي معايير العقلانية.⁴⁵⁵ إن الماضي يعطي الدلالة لتفكيرنا، ويلهمه ويشحذه. يقول فولكنر Faulkner: «إن الماضي لم يمت إنه ليس ماضٍ حتى». إننا نعيش الحاضر الذي يختزل كل المواضي ويفكر بها ويتذهن بها ويتعطف بها.

1- المسؤولية Responsibility؛ نحو اختلاف أخلاقيات العاطفة عن أخلاقيات الفكر لاختلاف سببيات العاطفة عن سببيات الفكر:

كلما كان الفاعل مسئولاً عن حدث ما؛ كان أكثر دلالة عاطفية وأكثر كثافة عاطفية. وتحدد هذه المسؤولية في ثلاثة أمور:

1- درجة التحكم والسيطرة على هذا الحدث.

2- الجهد المبذول فيه.

3- قدر النية في تحصيله أو إزاحته، أي قدر النية في تحصيل نتائجه.

فكلما كانت هذه المستويات أرفع؛ كان الحدث أكثر دلالة وأهمية. بينما في النمطين التمثلي والفكري يتم تقييم الحدث في الحاضر، وفي آثاره المستقبلية في النمط الفكري كذلك، أي كيف يستمر هذا الحدث مستقبلاً؟ وعلاوة على هذا؛ فإن قيمة السببية المتجسدة في المستقبل كشيء حاصل هنالك إن حصل هنا مع توفر أسبابه مما يتيح التنبؤ بالآثار والاستمرار، والخاصة بالنمط الفكري = يعني أن النمط التمثلي والعاطفي ليسا سببيين من هذا الجانب أبداً. فإذا كانا سببيين من حيث إن حدثاً ما يثيرهما ويتعلقان بخلفية ومعنى ظرفيين...؛ فإنهما ليسا كذلك فيما يتعلق بالسبب المستقبلي، لأنهما لصيقا اللحظة. من هنا؛ فلا شيء تام السببية من كافة مناحيها، (الآثار والنشوء...). وإذا كانت تبني أخلاقيات على هذا السبب المستقبلي من التنبؤ والاستعداد لمستقبل حتمي سيقع ومن فعل أشياء غير أخلاقية في الحاضر لمستقبل أخلاقي وغير ذلك من الأخلاقيات المشتقة من السببية؛ فإن السببية العاطفية بدورها ستكون لها أخلاقها الخاصة المرتبطة بها، لأنها تقيم حدثها الراهني، وهي من تعطي دلالة على الموضوع المتصور، وليس العكس كما يقع في النمط الفكري الذي يعطي الموضوع المعنى لذاته والذهن مجرد واصف فحسب.

455. ألا ترى أن المنطق الأرسطي يقيم الشيء صدقاً أو كذباً باعتباره محايداً، لكنه لا يخلو عن اعتبار هذه القضية غير مستقبلية والتي لا يدخل في تقييمها أصلاً، وهذا يحيل على أنه يفترض الماضي في القضايا المقيّمة.

إن العاطفة هي من تخلق الحدث، فتعطيه الصلة والقرابة والدلالة والأهمية عبر كسر حدود الفصل بينها وبينه، ومن ثم التماهي فيه.

فإذاً؛ العاطفة هي من تصنع الدلالة للشيء بحسها التقييمي، فتخلق للشيء دلالة عبر تقييمها له ومن إيجادها لأهميته. على عكس الفكري الذي يرتمي على الشيء هنالك، ذلك الذي يكون الشيء له دلالة تمثلية، وله دلالة بوجوده وخصائصه التي نصفها بحياد. فأخلاق السبب العاطفي أو الحس العاطفي السببي مختلفة عن أخلاق الحس التمثلي السببي، لأن العاطفة هي من تخلق الحدث لها وتجعله سبباً لها، والموضوع في الفكري هو من يكون سبباً لمسببه وحتى للفكري الذي هو الموضوع، أي الموضوع من يثيره. فالعاطفة سبب الحدث، والحدث سبب الفكر.⁴⁵⁶

1 - التهيؤ Preparedness: نحو اختلاف أخلاقيات العاطفة عن أخلاقيات الفكر لاختلاف سببيات العاطفة عن سببيات الفكر:

إن التهيؤ للحدث من عدمه يؤثر في كثافته ودلالته العاطفتين. ويخلق تأثيراً وتغييراً في الإدراك كذلك.

ويعود هذا التأثير إلى عدم التوقع. ذلك أن حدوث حدث ما غير متوقع يثير الدهشة ويبعث على المفاجأة التي تهز:

1 - ظروفنا الخلفية وخبرتنا الماضية، فبقدر تأثير الظروف الشخصية في تطعيم الحدث بالكثافة العاطفة؛ تعمل أحياناً نقيض نفسها، فتثير العواطف وتكثفها أكثر مما لو استثمرت هذه الخلفية. ففي نقيضها (أي المفاجأة وكسر لما كان متراكماً في الظروف الخلفية) تكون هنالك الكثافة التي تستورد حتى من نقيض نقيضها (أي الظروف الخلفية).⁴⁵⁷

2 - قدر ما افترضنا من اتصال وانفصال بين الواقع والخيال، فعندما نتخيل استحالة شيء أو بعد إمكانه فيقع؛ يفاجئنا هذا فيخلق كثافة عاطفية داخلنا.

456. وهنالك أخلاق متفرقة ذات إطار آخر، يمكن استشفافها من الحسنيين المختلفين.
457. من غير المعقول أبداً، منطقياً أن ينتج الشيء أ وينتج نقيضه ~ كذلك، فإننتاج نفس الشيء من شيء ما ونقيضه من أمحل المحال منطقياً، لكنه جائز في العاطفة، وهذا دليل على أن العاطفة تناقضية. كما أن هذا المثال يصلح للنمط الفكري كذلك، فتفيدنا خبرتنا الفكرية بشيء فتتولد عنه فكرة ما، ويقع فجأةً شيء آخر، فتتولد عنه فكرة ما، ربما تكون الفكرة واحدة، الفكرة متطابقة، ولو لم تتطابق، لكن الشيء ونقيضه بعث عن نفس الشيء وهو فعل التفكير على الأقل ولوما موضوعه أي الموضوع الواحد. ووجود هذا المثال واقعاً في الذهن دليل على أنه موجود رغم تصنيف المقولات الأرسطية له طي العدم.

يعود التهيؤ كذلك إلى فعل عدم التأكد، فعندما لا نكون متأكدين من شيء أنه سيكون أو سيقع، ثم يقع، فإنه يخلق كثافة عاطفية بقدر ما يخلقها عدم التوقع.

بالنسبة إلى النمط الفكري، لا يتأثر كثيراً بعدم التوقع للشيء لعدم ارتباطه كثيراً بالخلفية الماضية للشيء. لكنه يرتبط بالتوقع الحتمي فيما يخص السببية، وهذا يصير المستقبل كأنه حاصر لحتمية وقوعه. بعكس العاطفة التي يكسر توقعها لتعلقها بالحاضر أكثر. فأخلاقيات الحتمية (الفكرية) تواجه أخلاقيات عدم التوقعية (العاطفية).

وطبعاً، يمكن هنا اشتقاق أخلاق الأولى مما ينتج عن الحتمية من قيم، كاليقين مثلاً، فيكون اليقين من قيم الفكر، وأخلاق الثانية مما ينتج عن التوقع وعدمه من قيم، كالشك مثلاً، فيكون الشك والظن من أخلاق العواطف.

2- الاستحقاق Deservingness: كثافة المسبب أعظم من كثافة السبب في العاطفي، وكثافة السبب أعظم من كثافة المسبب في الفكري: اختلاف أطراف السببية في القوة بين العاطفي والفكري: نحو تشاك السببيات

إن استحقاقنا للشيء واعتبار أن ذلك من العدل، وعدم نيله من الظلم يكثف العاطفة على أنه ظلم أو عدل.

إن ظروفنا الخلفية إن خرجت عن الوضع الطبيعي وافترضت الوضع سلبياً؛ فإن أي حدث ستميل به إلى الظلم، وإن افترضت الإيجابية ستميل به إلى الحظ⁴⁵⁸ أو العدل. فاستحقاقك للشيء ناجم عن خلفية ماضية بأنك تستحق هذا الشيء عدلاً. والنمطان الفكري والتمثلي يهتمان بالتطبيق الراهني والمستقبلي للحدث دون القبلي.

إن العاطفة كثيراً ما تكون أعظم من الحدث نفسه، فالإحساس بالظلم أعظم من ذلك الفعل الظالم الذي سببه، والإحساس بالحزن على مال فقد مثلاً أعظم من ذلك المال، وأحياناً تجن المرأة على ولدها الفقيد مع أن عقلها بالنسبة إليها أعظم من ذلك الولد. فهنا يكون المسبب أعظم من السبب.

وذلك بعكس النمط الفكري وموضوعه الذي تكون فيه العلة أعظم من المعلول، لما فيها من صفاته وزيادة، وهي أنها أوجدته فلها صفة الإيجاد له بالذات والتي يفقدها، ولو أوجد المعلول غيره مثلاً، فلن يمتلك قوة إيجاد الذي أوجده عليه ذاته وهو نفسه، فلا يقدر على إيجاد نفسه. من

458. الحظ غالباً هو «أخذ ما تستحقه صدفةً، من قوم لن يعطوه إياك، إلا رغماً عنهم بدون إرادتهم»، لهذا فهو قرين العدل.

هنا؛ كانت السببية العاطفية تفترض كثافة المسبب أعظم من السبب، بعكس النمط الفكري. ولهذا التعاكس أخلاقيات مأثورة مختلفة في كلا النمطين.

فنستفيد من هذا، بالإضافة إلى ما سبق، أمرين مهمين:

الأمر الأول: إذا كانت كثافة المسبب أعظم من كثافة السبب في العاطفي، وكثافة السبب أعظم من كثافة المسبب في الفكري؛ فهذا يعني:

- اختلاف أطراف السببية في القوة بين العاطفي والفكري،
- تشاك السببيات، فالسببية الفكرية إن كانت تفوقية في طرفها الأول على الثاني؛ فإن التفوقية للثاني على الأول في السببية العاطفية.

- ينتج عن هذا الاختلاف الآلي اختلاف في القيم المولدة عنه، فتكون المسؤولية العاطفية مختلفة عن المسؤولية الفكرية مثلاً، فإن كان ثقلها في الفكري ناجم من الأول السببي؛ فثقلها في العاطفي ناجم عن المسبب.

الأمر الثاني: نختلف كلنا عقلياً حول تعريف (عقلاني) للعدل والظلم، لكننا عاطفياً نتفق عليه عندما يخلق حدث فينا ردة فعل انزعاج عن الظلم أو اطمئنان للعدل. وهذا يحيل إلى موضوع في غاية الأهمية، وهو دراسة التحسين والتقبيح الكلاميين ليس من منظور أخلاقي أو عقلي، بل من منظور عاطفي، حيث منطق العاطفة يرشح بتبنيات مختلفة لموضوع التحسين والتقبيح، مختلفة على مستوى قيمها وطرحها وعلاقاتها ورؤاها. وهنا ننتقل من مسألة التحسين والتقبيح العقليين إلى مسألة التقبيح والتحسين العاطفيين، وكلاهما يولد أخلاقيات مختلفة، وينشئ فلسفة أخلاق أخرى.

عموماً، بعد هذه الفروقات نجد أن الفكري لا يغوص في كل الأحوال الذهنية وفي كل موجودات الواقع والذهن؛ بل يقف عند حدود تفكر فيها العاطفة، كما قال باسكال: «القلب تعقلاته التي لا يفهم العقل»؛ مما يعني عدم استيلاء العقل على كل شيء، فلا يقدر على غزو كل شيء، ولا التفكير في كل شيء.

يستعمل المنطق العاطفي في:

1 - التعقل الفلسفي،

2 - التفكير الشعبي.

وليس يقف عند حدود التعقل من هذا الجانب، بل إن قوانين العاطفة المنطقية ضرورية في الوجود حتى تخترق ما لا يقدر عليه الاستدلال الجاف. وإذا ابتغى التفكير اختراق هذه الحدود؛ عليه أن يستعين بالعاطفة، ليكون استدلاله مازجاً العاطفة فيه كسبيل وحيد، يمكّنه من الدخول في أماكن العاطفة، ليشدد، فيغزو أماكن لم يك يعرفها، فيوسع إمكاناته ويشحذ قوته ويفسح أماكن تفكيره ويقلل من اللامفكرات فيها، والتي تخفي عنه أموراً كثيرة، ويكثر من مفكراته، لأنه سيفكر فيما لم يك يفكر فيه، وما كان يفكر فيه سيفكر فيه بأكثر ثراءً، لأنه سيصير أثقل وأوزن. ومن ثم؛ لن يخفي الشيء الذي يكشفه كما كان يخفيه عندما لم يتعطف ويمارس العاطفة من قبل. **فالعاطفة ضرورية للتفكير وواجبة في الاستدلال.**

نعم؛ هنالك اختلاف بين المنطق العاطفي والمنطق الفكري، فالقلب تعقلاته التي لا يفهمها العقل كما يقول بليز باسكال. فالقلب ذهن خاص به مختلف عن ذهن العقل. لكن لهما مبادئ متفقة، فلكلّهما مبادئ تحليلية، و«لا يلغي أحدهما الآخر إذا ما حضر» بل «يستفيدان من بعضهما لدمجهما طريقة مثالية رغم صعوبة تحقيق هذا التكامل إلا أنه يمكن تحقيقه بمستويات من النجاح»⁴⁵⁹ حتى وإن كان التعقل الفكري أوسع من التعقل العاطفي؛ أي إنه يحيل إلى ترسيمة أوسع من الظروف، وله حرية أوسع في أنواع المنظورات وفي تحليل الظروف، ويمكنه استعمال العديد من أنماط الاستدلال العاطفي، وفي المقابل يندر هذا عكساً؛ إلا أن التعقل العاطفي ضروري لما تقدم. وقد لاحظتَ معي أن بين المنطقين؛ العاطفي والفكري تناقضاً (طبعاً ليس تناقضاً قوياً أو كاملاً)، لكننا سنبين على أنه رغم تناقضهما إلا أن هذا التناقض هو أحد نقاط الالتحام بينهما، بالإضافة إلى صفات أخرى مشتركة.

المطلب الخامس: أنماط الاشتباك الاستدلالية بين العاطفي والفكري

إن المبادئ المنطقية في العاطفة، فوقّ، يمكن استعمالها كميكانيزم عاطفي لمعالجة المعلومات وتسييرها وتأويل النصوص الأدبية وحتى الفلسفية والمنطقية، لأن «السيرورة العاطفية هي مجموعة لها سرعة وآلية التحليل الفعال لأفق السيناريو (سريعة وقذرة)».⁴⁶⁰

459. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 161-162.

460. LeDoux, J. The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life. New York: Simon and Schuster. 1996. p. 164.

إن الظاهرة العاطفية هي ظاهرة مقننة، يمكن أن تخضع لقانون، فالعاطفي هو موضوع قوانين تحكمه، وكل ما كان موضوعاً لقانون، فذلك يعني أنه مقنن فعلاً أو إمكاناً. فتكون حركات الذات أو سكناته مجرد تعبيرات عن كيفية عمل القوانين، أو تمظهرات لأنماط القوانين التي تتجلى عبر تلكم السكنات والحركات.

طالما كانت العواطف والأحاسيس في علم النفس غير ذاتِ نِظْمة، خارجة عن نظام واضح، إنها تعكس أجلى مساح الحرية البشرية المطلقة عن أي قانون. وفي نفس الوقت طالما اعتبرت مقيّدة الحرية عند أكبر كم من الناس، وذلك حينما يكون أغلب الناس بحكم الواقع عبيداً لشغفهم ونزواتهم. إنها ترمم ذاتها لأول وهلة بالتناقض.

المبحث الثالث: الاستدلال المنطقي-العاطفي تناقضي

المطلب الأول: التناقض العاطفي

تشمل العاطفة أو أساسيات التشكيل للعواطف (العناصر المؤسسة) الأحاسيس *Feeling*، والإدراك *Cognition*،⁴⁶¹ والتقييم *Evaluation*، والتحفيز *Motivation*.

للعواطف الحادة خصائص وهي:

1- عدم الاستقرار،

2- كونها مكثفة بشكل كبير،

3- وجزئية.

وكل هذه الصفات الثلاثة تصب في تعزيز تناقضية العاطفة.

إن عدم الاستقرار *Instability* تعني أن العواطف الحادة متغيرة ومتقلبة، سواء أكانت جزئية أو كلية على مستوى نظامها حيث عدم الاستقرار والثبات في المنظومة الذهنية والسيكولوجية. إن عدم الاستقرار يجعل من التغير سمةً أساسيةً في تولد العواطف. فالعواطف الحادة كاللهيب، إنه شيء محدود، كثيف ومُلْظ (مؤثر).

إن نقيض الشخص العاطفي هو الشخص المَهْمَل *Indifferent*،⁴⁶² وهو الذي يتصف بالتحُمُّل وطول نفس حالته كما هي وإبقائها على ما هي عليه، وينعت غالباً بالنقص في التقلب. بينما الشخص العاطفي المتصف بعاطفة مكثفة هوامرؤ تفاعلي، وتغيري، وتقلبي.⁴⁶³

461. لا أعتقد أنه يمكن ترجمة *Cognition* هنا بالإدراك المعرفي، لأنه في العلوم العرفانية والتي تعتمد على الفيزياء وتفسر الذهن كدماغ مرجعةً إليه حالاته *States* يمكن ترجمتها كذلك هنالك، لأن الإدراك المعرفي غالباً يوصل الذاكرة أو الصور الذهنية أو الوقائع أو المعلومات -حسب تعبير الكمبيوتر- بالدماغ والنشاطات العصبية، حيث إن الوعي هو نتاج تفاعلات الخلايا بالوصلات العصبية، والتي تخزن معطياتنا كذاكرة. فالتجربة كواقعة (حادثة)، أو أحاسيسية، أو عاطفية، أو ذهنية، أو لغوية أو نحو ذلك.. هي آليات ترابط عصبي تتكون من وقائع صغيرة وتكوّن البنى العصبية للخلايا الموجودة بالقشرة الدماغية. لكنها هنا لا تفسر إشكال الترابط بين الدال والمدلول من حيث تفسيرها لكيفية إنتاج الوعي بواسطة هذه النشاطات الدماغية وربط الدال بالمدلول له هو وكيفية إنتاج صور خيالية لا تحيل على واقع حادّي تعرضه عرضاً *Vorstellung* أو تحاكيه حكياً *Simulacra*. لأن النبضات الكهروكيميائية التي يدعى أنها هي من تنقل الوعي والأفكار وتنتج الوعي بذلك تظل توصيفاً سطحياً لا يرقى إلى تفسير كيفية نقلها لذلك.

462. إن العواطف بذاتها تناقضية عبر كونها مُرجأة، آخريّة وإمهالية، وكونها إمهالية يعني أنها حادثة، لكنها ممهّلة، أما مفهوم الإهمال فهو الخفوت والسكون.

463. Larsen, R. J. & Diener, E. Affect intensity as an individual difference characteristic: A review. *Journal of Research in Personality*, 21, 1-39. 1987. P. 27.

إن هذه الانسيابية تدفع نحو:

التناقض؛ ذلك أن التغير في الشخص حاضر بشكل ما. إن التغير يتجسد في رغبة المرء في تغيير حالته، بما يتعلق بذاته أو بحالاته الذهنية، عن ذاته أو عن العالم. إن العاطفة تعكس اهتماماته حول النفس والعالم. فعندما يقع حدث ما في الخارج (حدوث تغير) يؤثر في الذهن ويولد عاطفة. هذه العاطفة هي دلالة هذا الحدث. وذلك بالضبط كما يقع عند وقوع خيال في حيوات الذهن، فتتولد عاطفة من جراء ذلك تكون خاصةً باهتماماتي أنا مثلاً حول ذاتي وحول العالم. إن هذه العاطفة هي دلالة ذلك الحدث الذهني التي تخص اهتماماتي بكيفية ذاتي وكيفية العالم، أي أن للعاطفة دلالة براغماتية. ويتولد عن هذا اهتماماتي برغبتني حول كيف يجب أن أكون، وكيف ينبغي أن يكون عليه العالم، أعني أن العاطفة بذلك لها دلالة أخلاقية بهذا المعنى. وكلتا الدالتين تعني؛ أن العاطفة تخلق إمكانات متعددة، حيث إنني لا أتعلق بسؤال الواقع؛ «ما وقع وما سيقع؟»، بل حتى بسؤال الأخلاق؛ «ماذا أرغب فيما وقع وماذا أتمنى في كيفية وقوع ما وقع أو سيقع؟». وكل ما سيقع، فالعاطفة ستوحي إلي بأنه كان يجب أن يقع بأحسن مما وقع عليه فيما يخص تحسين اهتماماتي. أعني أن العاطفة لا ترضى على ما وقع أبداً. إنها ترى أن كل ما أستحقه لم يُنل بعد.⁴⁶⁴ فهي دائمة التأخر والتأجيل، لهذا فهي حاضرة بكل كينونتها في تقرير؛ «كان من الجيد الممكن أن يقع نقيض هذا»، وليس في تقرير «من الجيد أنه وقع هذا». وعليه؛ فهي تناقضية.

إن الشيء الذي وقع وتمنيئ لو وقع أفضل منه، يعني أن الوقوف على الذي وقف عليه خطأ، رغم أنه قد يكون جيداً، لكن الأولى كان أن يقف على الأجود، وهذا الأجود لن يتحقق أبداً، أي أنه لامتناهٍ، فلن ينتهي إلى نقطة ما. لذا، فبسبب لانهائيته هذه كان ذلك المخطئ مخطئاً خطأ وقوف فحسب، متناقضاً مع الذي لم يتم فيما بعد منه. فالخطأ بهذا قسمان:

1- خطأ رصوف، وهو الخطأ الذي يكون كاذباً في بنيته، وخطأً في ذاته وماهيته.

2- خطأ وقوف، وهو الذي يكون صادقاً في بنيته، لكنه خطأ على مستوى عدم إكمال ما هو سائر عليه وقادم إليه.

464. تأمل الحديث: «لَوْ كَانَ لِإِنِّ آدَمَ وَإِدْيَانٍ مِنْ مَالٍ لَاتَّبَعَى وَإِدْيَا ثَالِثًا». رواه مسلم، مسلم بن الحجاج القشيري، تح: محم فؤاد عبد الباقي، ط1 (دار إحياء الكتب العربية-عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، 1374. رقم الحديث: 3088. ويعني هذا الحديث دوام التغير وطلب شيء جديد، لأن الحاضر أو حاضري لا يستحقني.

فكون $3=1+1$ هو خطأ خطأ رصوف، لكن اعتبار أن $2=1+1$ هو الكمال الرياضي والنهاية الأثرية هو خطأ خطأ وقوف، حيث إنك وقفت عما يجب إتمامه فلم تواصل. فالوقوف لسانياً على كلمة «فويل للمصلين» في القرآن الكريم هو خطأ منك خطأ وقوف، وقراءتها «فويلة للمصلون» هو خطأ منك خطأ رصوف.

فالتناقض يكون في الخطأ الرصوف حيث البنيتان المكتملتان متناقضتان، فهذا التناقض رصوفي. ويقع التناقض الوقوفي مثلاً في البنية الواحدة التي وقفت عن الإتمام، إذا كانت البنية التي لم تتم لامتناحية. كما يقع مثلاً فيما إذا كانت البنية لها صفة واحدة تناقضية مثل أ ولا-أ نفسها، فالوقوف على أ أو لا-أ وحدها خطأ وقوف تناقضي.

إن التغيير الجوهرى، السلبي أو الإيجابي، في وضعيتنا الشخصية يسهم بشكل أساس في تحسين اشتباكاتنا أو قطع علاقتنا باهتماماتنا. فالتغيير أو السببية عامل أساس في تحريك العواطف بدل خفوتها، وتوليدها بدل إعدامها، وتوجيهها «نحو الشيء» أي تقصيدها. إن التغييرات تجعل العواطف متلونة، فتكتف عواطف وتخفت أخريات. فبهذا كان التغيير خصيصة الحالات الذهنية والسلوكية، من حيث إن كل حالة ذهنية مرجأة، آخريّة، وبمن ثم؛ تناقضية بهذا الموجب. فكانت العواطف الحادة بالتغيير الذي تنتج عنه تناقضية.

إن التناقض كثيراً ما يسكن في الحركة نفسها، وكذلك في الحركة وهي في علاقتها بالسكون، أي في ذلك الغموض بين الحدود، فيعشش ويؤسس لذاته داخل التغييرات المستمرة المرجأة الممهلة أو التغييرات المستمرة المنتقلة. والعواطف لها هذه الخصلة كذلك، فكانت تدفع في الاستدلال نحو الانزياح عن السكون على سلسلة واحدة، والابتعاد به عن استنتاج واحد، والركون به إلى بدهيات واحدة. تدفع العاطفة نحو إحداث تغييرات في الاستدلال وانقلاب على البدهيات وإحداث عدول في المفاهيم في كل مجال، حيث تقتصد في كل مجال أن يستقل بمفهومه الذي تشاركه فيه مجالات أخرى، حتى ولو كان، هذا المفهوم المراد استقلاله، من المفاهيم الكبيرة والسائدة، كمفهومي النفي والإثبات، والذين تدفع بهما العاطفة في كل مجال إلى الاستقلال بهما وترصيصهما بما يناسب ذلك المجال في نفسه، والعدول بهما عن الجميع، بما يؤسس ذات هذا المجال المستقلة بذاتها. فالعواطف مؤسسة ابيستمولوجية للمفاهيم وناحية لها، وتدفع إلى القلق من كل ثابت، راسخ. لهذا ترسل صواعقها المكثفة على رسوخ الإيمان، عبر الوسوسة التي هي شأن عاطفي، فتبدأ بالتشكيك في مسلمات الإيمان لدرجة التشكيك حتى في الخالق، أي في

أعلى مسلمة في الإيمان، كما في الحديث الشريف: «لا يزال الناس يتساءلون حتى يقولون: هذا الله خلق كل شيء، فمن خلق الله؟ قال: فإذا وجد أحدكم ذلك، فليقل: آمنا بالله.»⁴⁶⁵ إنها انقلابية بامتياز. وبما أنها تسكن الكائنات الاستدلالية والتي منها ما يستدل على الوحي ووجود الله تعالى وتم إثبات نتائج ذلك من صحة إلهية الله ووجوده..؛ كانت هذه الاستدلالات مليئةً بالعواطف التي دعت إلى نتيجة معينة، والتي ستدعوا إلى نتائج انقلابية نقيضية. لهذا كان الاستدلال، أي استدلال كيفما كان، يفترض التناقض مع ذاته الحضورية الآنية، ويفترض استدلالاً آخر. ومن هنا، كان في استدلال التوحيد العقلاني استدلال التلحيد العاطفي، وكان في استدلال التلحيد العقلاني استدلال الوحيد العاطفي. فالشك الإبراهيمي الذي حدثنا النبي صلى الله عليه وسلم أنه أحق به منه، قائلاً: «نَحْنُ أَحَقُّ بِالشَّكِّ مِنْ إِبْرَاهِيمَ إِذْ قَالَ: «رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَى وَلَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي». قَالَ: «وَيَرْحَمُ اللَّهُ لُوطًا، لَقَدْ كَانَ يَأْوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ، وَلَوْ لَبِثْتُ فِي السَّجْنِ طَوْلَ لَبْثِ يُوسُفَ لَأَجَبْتُ الدَّاعِيَ»»⁴⁶⁶ لهو دليل على التقلب الذي يخفيه الاستدلال العاطفي، والذي -أي الاستدلال العاطفي- ليس نتاج المنطق الجاف الذي يظهر من هذا الاستدلال، بل هو نتاج العاطفة التي تسكن أعتى الاستدلالات عقلانيةً. لهذا فدعوة الاستدلال الانقلاب على نتائجه أو بدهياته أو تخطيء ذاته ودحض نفسه هو كشف للتناقض الذي يسكنه ويدفعه إلى هذا الصنيع. وهذا التناقض حاضر في الاستدلال عبر:

أ- العقلانية التي فيه، لأنه استدلال يقوم على مبدأ عدم التناقض الذي بدوره يفترض مبدأ التناقض، فقيام استدلال على عدم التناقض سيدفعه إلى الانقلاب على ذاته ونتائجه وبدهياته ودحض ذاته والتعلم منها، بما يخلق حركيةً مستمرةً ودائمةً فيه.

ب- عبر العاطفة التي فيه، لأن كل استدلال تسكنه العاطفة التي هي مفهوم موزع في داخل الذهن برمته، وتسكن العاطفة كذلك أي عملية يقوم بها الذهن، كما تكمن طي أي تذهنٍ أو حالة ذهنية يتذهنها الذهن.⁴⁶⁷

465. رواه مسلم، كتاب الإيمان، برقم: 134.

466. أخرجه البخاري، كتاب التفسير، باب «وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى» (البقرة: 260) حديث برقم: (4537)، ومسلم،

كتاب الإيمان، برقم: 151.

467. إن التناقض من النقص، وهو افتراض شيء ينقض آخر، أي هنالك تنقيض بين شيئين على الأقل، أحدهما حاضر والآخر مفترض على الأقل.

إن العاطفة ترى الإثارة في التغير، تجد الأهمية في عدم الاستقرار. إن العاطفة تظهر بما يقرب إلى تمامها في التغير، فلا انتظام في واقع العاطفة، ولا اطراد أو انعكاس ظاهرين في تفاعلها، ولا وصف منضبط لها. بعكس جهة التفكير التي هي منتظمة. وتسير نحو الاطراد والقاعدة والجمع والتجريد والتقنين. من هنا، كانت العاطفة لها مبادئها المنطقية الخاصة بها، والتي تظهر في التجزيء، ذلك التجزيء الذي يظهر في التغير، الذي لا يبدو إلا وهو منفرد، لا يقبل الجمع في جملة تركيبياً، ولا يقبل الجمع في جمع لغوي (سالم أو تكسير) صرفياً، ولا يقبل الجمع في تجريد ذهنياً، ولا يقبل الجمع في قانون منطقياً، ولا يقبل الجمع في معنىً دلاليًا... وهكذا. إنه عيش التغير والانفراد عن أي تحصيل في الجميع أو المجموع. لهذا لا تتقعد العواطف ولا يعبر عنها بمجموع اللغة وقوانين المنطق. لأن صفتها الأولى التي ينجم عنها التغير وعدم الانتظام والوجازة والشرود.. هي التفرد، حيث لا أحد يعيش نفس العواطف التي يعيشها الآن في حاضره، ولا يعيشها حتى صاحبها بعد تلك الحالة. كل عاطفة تعيش لحظتها تلك بانفراد تام⁴⁶⁸. لهذا، فالعاطفة ذات تحديد آخر مختلف عن تحديد الأشياء الفكرية، والتي تقنن وتجمع وتُجرّد... إن العاطفة تتجه لموضوع واحد، وتثار بموضوع منفرد والذي يشكل واقعها، حيث تتلقى الحدث.

إن العاطفة بهذا تحيلنا إلى الأشياء وهي في الطلق قبل أي سياق يجمع ويصنف ويهيكل. وهذا أحد الأمثلة على الطرق التي تحيلنا إلى الأشياء في قلياتها، وترشدنا إلى الحقائق وهي في حرة قبل أن تقييد أو تخصيص أو تسييق.

العاطفة والسلوك:

إن كل عاطفة مرتبطة بخصائص نزعة السلوك الذي يجليها في الفعل، فالفعل يحوي، في الأوليات العملية الأولى، طبيعة العاطفة التي تناسبه. فالخجل يتسبب في الابتعاد عن موضوع العاطفة، والكرهية تتسبب في إنهاء وجود موضوع العاطفة، والحب يتسبب في التلذذ بموضوع العاطفة. وهذه العلاقة ليست أحادية، حيث تحضر العاطفة في سلوك واحد، بل حتى في سلوكين ولو متناقضين؛ فالخوف كعاطفة، يتسبب في المواجهة أو تولية الدبر كنقيضين. وهذا إذا كانت العاطفة تستبطن أوليات الفعل طيها؛ فإنها تستبطن أوليات متناقضة. والسلوكان المتناقضان يستبطنان طيها

468. إن جمع العواطف تحت اسم جنس العاطفة هو تسامح. هذا من جهة. ومن جهة أخرى؛ فليس في هذا الجمع تأطير جمعي مذوّب للعواطف وهي جزئية، إنما هو اسم جنس عام على ما كان من نوع القضايا التي تخص حالات ذهنية ذات خصائص عامة، وتظل كل عاطفة عاطفة لها تميزها الخاص في ذاتها.

نزعة العاطفية التي أثرت في حركة تلك نحو الشيء المعين، فيخلص لنا فعلان متناقضان يحويان نزعة عاطفة واحدة. وهذا يدل على أن العاطفة تناقضية، ليست فحسب على مستوى مفهومها، بل حتى على مستوى علاقتها بجهة السلوك، وكذلك على مستوى علاقتها بالماقبلي A Priori. وهذه العلاقة بالسلوك استدلالية، من حيث إنها تتعالق مع السلوك بما ينتج التناقض على مستوى الاستدلال.

التناقض العاطفي والإشكال الأكاديمي:

إن التناقض والمفارقات والعناصر غير المتسقة حاضرة في كل المجالات. فإذا أخذنا الأمر على أنه إشكال يحتاج إلى حل؛ فإن الإشكال سيظل مستمراً، لأن طبيعة التناقض إشكالية حتى عند النظر إليه بمنطق معياري، بله كون التفلسف فيه يزيده إشكالاً على إشكالات.

لكن افتراض الإشكال عند أي بحث يراد خرق عبا به لهو افتراض يفترض أن المعرفة سطح واحد على مستوى الوضوح، «فالمعرفة بهذا مهما كانت؛ فهي في عمقها محلولة غير مشكلة، والحقيقة بهذا أيضاً هي في الحل حيث البسطاء هنالك واضحة». لكن هذا الافتراض لا يتلاقى وطبيعة التناقض، ذلك الذي لا يسكن عند حل، ولا ينحل بمنطق شبه منسق أو بأخر متصل مثلاً.

إن التناقض يعيش في كونه شيئاً مختلفاً عن تأطيره بالإشكال فالحل، إنه لا يهتم بكون الحقيقة هي ذلك الحل الذي يكمن وراء الإشكال، بل إنه يسعى إلى خلق أكبر العُقد في الواقع والذهن، لبذل أقصى الخيال ومنطقه (بالانكباب على منطق الخيال في معرفة شيء منه في العوالم المستحيلة)، لأجل درك شيء منه وما يستفز به، والانغماس في الواقع بأقصى الطاقة لدرك ما يستفز منه. إن التناقض يعين الحقيقة ليس في الإشكال فالحل، بل فيما كان أكثر استفزازاً وحيوية، فجمع متناقضين وإثارتهم لنمط معين من المعنى لهو الحقيقة ما دامت رمة ذلك تثير استفزازاً وتخلق حيوية وراء ذلك. وعند تعيين الحقيقة فيما كان مستفزاً وحيوياً ينتج لنا نمطاً آخر للذهن.

فمثلاً؛ عند الانطلاق من الاستفزاز لا من الإشكال والحل سنجد أنفسنا مرغمين بالانضباط بهذا الاستفزاز في مسيرات بحثنا الذهنية، فسنستجمع القوى لجعل كل ما كان مستفزاً تحت الاعتبار. فالاستدلال لن يقف عند ذلك التركيب المنطقي الجاف في مقدماته فنتأجه والتي تُشكل الحل لإشكالات مرتبهة في المقدمات؛ بل ستكون مقدمات ونتائج تروم إحضار الاستفزاز داخلها. وعليه؛ ستجلب أكبر مصدر يتبلور حول هذا المفهوم وهو العاطفة. تلك التي تقوم وتدور حول قطب

الاستفزاز جملةً وتفصيلاً. فيكون الاستدلال هو ذلك الذي في مقدماته ينتبه إلى أي ما يُلهم ليقتنصه، مما يجعله متغيراً دوماً. لأن صياغة نفس الاستدلال مرةً أخرى سيثار بمنبّهات أخرى ستقلب طريقة منهجه ومسير استدلاله نحو نتائج أخرى، وبذلك يضمن حيويته وتعدده وتلونه. وهذا سيخلق لنا منطقاً آخر له تعريف آخر للحقيقة. إنها -أي الحقيقة- تلكم الحيوية التي تنال بالاستفزاز، حيث أثناء الاستدلال، تحضر الرغبة في إكمال هذا الاستدلال والغوص فيه إلى نهايته، استجابةً للاستفزات المتواصلة، كأنها حوافز دافعة نحو الإكمال لهذا الاستدلال. ويحضر الاعتقاد بوجود سام Prime أعلى وراء كل هذا الاستفزات الدافعة نحوه، ويثار الفضول في اكتشاف السر وراء كل هذه البواعث. فالاستدلال هنا يكون هو الذي يسير وليس المستدل، ويكون الاستدلال هو الذي يكمل ويحفز لا المستدل، وهو الذي يحضر أكثر من المستدل، وهو الذي يقول ويتلون أكثر من المستدل، أي أنها موضوعية من نوع آخر، حيث دخل الاستدلال ذاته في عملية الاستدلال أكثر من تدخل المستدل فيما يستدل عليه وفيما يستدل به. رغم أن الاستفزاز والعاطفة شأن ذاتي كلما توسع أكثر ابتعد البحث عن الموضوعية. لكن هذا التناقض، حيث الاستفزاز (القريب للذاتية) مواز لإحجام الذات عن التدخل في الاستدلال أكثر، هو الذي يخلق المعنى والحقيقة حيث الحيوية. وتلون الاستدلال أثناء كل صياغة يثبت حضورية الاستدلال التامة. فتلونه في المرة الثانية يؤكد على حضوريته في المرة الأولى في لحظته تلك، وحضوره في المرة الثانية وفق لحظته التي هو فيها، فلكل استدلال حاضرٌ وفق لحظته التي هو عليها.

على مستوى القيم والواقع؛ يخلق لنا الاستفزاز رؤيةً مختلفة للعالم، حيث القيم الأخلاقية كالتواصل والمساواة وتكافؤ الفرص تعددية، وحيث القيم المنطقية ليست هي الصدق والكذب، بل المستفز وغير المستفز، وهكذا.

فلا نقصد بالاستفزاز هنا إذًا، ذلك القاصر عن أن نسّمه بالحقيقة، لأنه مجرد موضوع باعث على الفضول، ويحتاج إلى النظر فيه أكثر، بل نقصد به كتلةً جمعت مخزونات عاطفية وعقلية تكثف الحاضر والراهن في مادتها.

المطلب الثاني: العوالم المستحيلة في العاطفة كأحد مظاهر التناقض

يقول ابن عربي عن أرض عجيبة خلقت من طينة آدم المتبقية: «وفي هذه الأرض عظمة الله، وعظمت عند المشاهد لها قدرته، وكثير من المحالات العقلية التي قام الدليل الصحيح العقل على

إحالتها هي موجودة في هذه الأرض، وهي مسرح عيون العارفين العلماء بالله وفيها يجولون».⁴⁶⁹ ويضيف في سياق آخر: «وكل ما أحاله العقل بدليله عندنا وجدناه في هذه الأرض ممكناً قد وقع وإن الله على كل شيء قدير، فعلمنا أن العقول قاصرة وأن الله قادر على جمع الضدين، ووجود الجسم في مكانين، وقيام العرض بنفسه وانتقاله، وقيام المعنى بالمعنى، وكل حديث وآية وردت عندنا مما صرفها العقل عن ظاهرها وجدناها على ظاهرها في هذه الأرض».⁴⁷⁰

وهنا ممران:

الممر الأول:

من بين أبرز صفات العاطفة كونها عظمة الكثافة **Great Intensity**.

إن كونها مكثفة يجعلها قوية، ذات إلحاح مستمر وضغط متسلسل. إن العاطفة تفتح عوالم ممكنة مقدورة أكثر مما يفتحها العقل. وممارسة استدلال في حينه، كالتهيئة لأمر ما، قد لا يمكن الاستمرار عليه، بعكس العاطفة التي تعكس تخطيطاً حدث في لحظة عاطفية مكثفة فجعلت الكثير من الصعوبات سهلة، والكثير من المستحيل متمكناً أمكن. والجسم قد لا يطاوع هذه الكثافة العاطفية لخفوتها في أحيان أخرى، ولتقهقر الجسد عن الاستمرار في إنفاذ ما تقصده العواطف حالة هيجانها.

وهنا مثالان:

- 1 - عزل أمراء مسلمون كثير، أيام جهاد الصحابة رضي الله عنهم، لفضل عاطفتهم-ذهنهم وهمتهم المكثفة، لأن الجند ليسوا يكافئون عاطفتهم -أي أمراءهم المعزولين- الوقادة (المكثفة) دوماً، سواء في الاستمرار في العمل، أو في الحفاظ على ذلك المستوى من علو الهمة والنشاط والحماسة، أو في اتخاذ قرارات صائبة والقدرة على امتلاك رؤية نافذة وقت الشدة.
- 2 - في زمن الفتن، تهيج العواطف لظهور تغيرات توجب تجديد العاطفة بما ينسجم مع المعطى المتغير والحالة الجديدة. وهذا الثوران العاطفي يغلب على العقلانية بما يقتلها أو يضعفها بدل التوزيع السليم الذي يفرز الحكم الصادق والاستدلال الصحيح. كما أنها تخفت بعد خفوت حدث من أحداث الفتنة المستمرة، فتضعف النفس أمام الاستمرار في المكابدة والمجاهدة، فتغلب الفتنة آنذاك.

469. ابن عربي. الفتوحات المكية، 1/ 161.

470. ابن عربي. الفتوحات المكية، ص: 1/ 165.

إن العواطف فردية، تتغير بعوامل مختلفة، فالعاطل عن العمل تهيج عاطفته بتغير بسيط عند مشاهدته رجل يعمل طوال الوقت. والحسود تهيج عاطفته بشكل أضخم مع محسوده أو موضوع حسده، مقارنةً مع الذي لا يهمه ذلك. وهكذا.

لكن الذي يهمني هنا من كثافتها هاته، هو ما تخفيه من تناقض يعبر عن عوالم مستحيلة. وذلك أن كثافة العواطف تخفي شيئين:

أ- تصيرها للممكن مستحيلًا، وتصيير المستحيل ممكنًا طردًا وعكسًا بحسب كمية كثافتها المتغيرة، فهي وموضوعاتها ممكنة ومستحيلة في الآن نفسه.

ب- العواطف تحتاج إلى منبه حتى تكون مكثفة، لكنها تحضر حتى في ظل الخفوت. فهي حاضرة وخافتة في الآن نفسه.

الممر الثاني: هل الإمكان هو شرط المعرفة العاطفية؟!

إن شرط توظيف شيء أو عَصْرُه لاستخلاص مرْكُزِه إثبات أنه صحيح أو صادق. لأن هذا الأخير (أي تعصيره لاستكشاف مرْكُزِه) شرط المقدمات، بينما الأول (توظيف شيء) هو شرط مقدمات أوسع من المقدمات التي تكون بمعية النتيجة ذات الشيء. فالتوظيف أو الاستخلاص أو الدفع نحو جهة ما هو جعل للشيء في جهاز أوسع، أي جعله في مقدمات أخرى أوسع من مقدماته ونتيجته الأصلية، وذلك لاستخلاص نتائج أخرى أوسع من نتيجته الأولى، فتصير نتيجة مقدمات، أو تصير بدورها إحدى المقدمات لنتائج أخرى. لكن الشرط الوحيد الذي يجعلها ممكنة التوظيف والتصريف هو إدراجها في عوالم الإمكان، والاعتراف بها ككينونة ممكنة، وهنا نعترف بإمكانها. وهذا الاعتراف هو الشرط الماتح للمعرفة، معرفتها، والماتح للتعارف، التعارف عليها. فحيثما هنالك الاعتراف (بالإمكان)؛ هنالك المعرفة والتعارف.

لكن هذا الشرط ليس شرطاً وحيداً. بل الاستحالة بدورها أداة دلالية رفيعة جداً.

إن التغير أمانة الاستحالة، فإذا نظرنا نظراً في صيرورة هيراقليطيس يستثني التأويل الزمني من المدى الزمني لتغير الأشياء والمعاني وأحياناً صيرورتها؛ فإن تأويل صيرورة هيراقليطيس من سلك آخر يعني أن كل ما نسمعه أو نراه ليس هو الشيء الذي نراه أو نسمعه، لأنه في تغير مستمر، إنه تعين لشيء آخر دوماً، فحين تعين شيئاً ما؛ إنك تعين شيئاً آخر. فليست هنالك ذات، بل هنالك آخر

دوماً. فصيرورة هيراقليطيس هي تحديد لآخر الشيء، تعيين لشيء آخر دون أي تعامل ما مع الشيء نفسه. فليس هنالك إلا آخرية دائمة.

لنفترض أن الشيء المعين صادق، وهو في تعيينه شيء آخر، وليكن كاذباً. فهنا في تعاملنا مع الشيء، يكون صادقاً وكاذباً في الآن ذاته. وفي جمعه بين هاتين القيمتين المتناقضتين حمل الحقيقة Truth، لأننا نعرف بقولنا للحقيقة أحياناً، أثناء تعاملنا مع الأشياء.

ثم، كيف يكون هذا المتغير محمولاً، أعني أننا في استعمالنا لكلمة «متغيرة دوماً» على أنها محمول، يكون نفس إطلاقنا لها على صفة معينة، لا تكون على تلك الصفة حالة تعييننا لها كذلك، وهنا يكون المحمول الذي حمل لم يحمل أصلاً، فيكون المحمول غير محمول، وكذلك يكون الموضوع بدون محمول حمل له بالقصد وعليه بالعمد. وهذا الأمر ينطرح بذاته على الموضوع كذلك. لأنه -كما يقول ماكديويل McDowell- إذا كان البياض متغيراً؛ فلا نستطيع تحديده كمحمول على شيء (موضوع).⁴⁷¹

لغويًا؛ إذا كان الشيء متغيراً باستمرار، فهو كائن وهو غير كائن، إذًا؛ إنه سعي لتأسيس التعبير عن العدم، وذلك حين نعبر عن الحالة المعبر عنها، أو «يؤسس إلى العدم، لأن العدم يمكن أن يكون معبراً عنه».⁴⁷² لأن معاني الكلمات تتغير باستمرار كما الأشياء كذلك، فنعبر دوماً عن آخر معنى الكلمة، دون أن نقبض على أي معنى من هذه الكلمة، سواء ذلك المعنى الآخر أو الذي قبله. فالشيء في آخريته دوماً والمعنى في آخريته دوماً؛ فلا شيء سنعبر عنه. إننا هنا نعبر عن العدم في قولنا عن آخر مستمر.

بهذا لا نقدر على قول شيء ما إننا نلتزم الصمت أو سنلتزمه في النهاية، والتعبير عن الانقذاف في النهر (في مقولة «لا يسبح في النهر مرتين») يتضمن وضعياً تناقضياً، لأنه تعبير في حالة صمت، والصمت عن ذلك كذلك، لأنه لابد أن يفكر المعبر لوحده مع ذاته. ففي قولنا «لا يسبح في النهر مرتين»؛ هنالك ما لا يعبر عنه، وهنالك عدم القدرة على التعبير (لأن كلامنا لا يصيب الكلام، لأنه يتعامل مع كلام آخر دوماً، فلا ينطق بالكلام إلا بآخر غير متكلم به أصلاً)، وهنالك التناقض. إنه تعبير عن ماوراء حدود اللغة، وتأشير على الإقرار بالتناقض كحامل للحقيقة.

إن العواطف المكثفة تعني شيئاً يمكن تحديده بمتغيرات دائمة، وهذه المتغيرات تمثل أحياناً

471. McDowell J. Plato; Theaetetus, Clarendon Press. 197. p. 181,

472. Graham Priest. the limits of thought, the Great Britain: Cambridge. 1995. p. 16.

تأثيرات الحدث، والتي تؤجج العاطفة. فالحدث المتمثل تأثيره يثير عواطف تقدّر بقدره. ذلك أن حدثاً ما قد وقع يجعلنا نتمثله، وفي تمثّلنا له يوجد تأثير في الذهن. هذا التأثير يؤجج العاطفة. فبقدر تمثّل حدث الإحساس بالدونية، أي بقدر آثاره في الذهن، بقدر تأجج عاطفة «الحسد» مثلاً. وبقدر حدث سوء الحظ بقدر عاطفة «الشفقة»، وهكذا. فالحدث يختلف في تمثله من شخص لآخر. وعليه؛ يختلف تأثيره في الذهن من شخص لآخر. فموت النبي محمد صلى الله عليه وسلم هو حدث يتمثّل تأثيره بسيطاً عند ملحد أو مشرك أو بوذي، لكن آثاره في الذهن رهيبه جداً في ذهن المؤمن به، وتتضاعف آثار التأثير بقدر إيمان هذا المتلقي به. فالعواطف المكثفة تختلف باختلاف تمثّلنا للحدث وتأثيراته.

إذا كانت العواطف مكثفة أثرت في تمثّلنا للحدث، فإذا كنتُ فرحاً جداً؛ كان تمثلي للأحداث إيجابياً أكثر، مهما بدت مأساويةً. فهناك تضاف من حيث إن الكثافة في العواطف هي التي تحدد تمثّلنا للأحداث وتؤثر في آثارها فينا. وكذلك تؤثر تمثّلات الأحداث في العاطفة. فكلما قوي تمثّل الحدث أجج العواطف أكثر. وهذا التمثّل للحدث نسبي يختلف بحسب الثقافة والبيئة ووضعية الاكتساب عند الشخص. وعليه؛ فالعلاقة بين العاطفة المكثفة والحدث المتمثّل تضافية من حيث إنه كلما قوي الحدث قويت الكثافة في العاطفة، وكلما تكثفت العاطفة أثرت في تمثّل الحدث.

يختلف تمثّل الحدث بحسب ارتباط الحدث:

1 - بالذهن:

أ- معرفياً؛ بحيث يكون الأدرى بآثاره وامتداداته وأصوله واستمداداته أكثر تأثراً به من غيره.

ب- ثقافياً؛ بحيث تقوى تأثيرات تمثّل الحدث باختلاف الثقافة، أو الاكتساب التذهني للمعرفة وآليات التحليل والفهم والتمثّل، بحيث يؤثر تمثّل الحرب في الجنرال بما يؤجج عاطفته باختلاف تام عنه في المدني. ويؤثر وقوع حدث اقتصادي ما في الاقتصادي باختلاف أضخم عنه في غير الاقتصادي. ويختلف تأثير حدث ما على فيلسوف باختلاف أشد منه في غير الفيلسوف. وهكذا.

ج- حتى علو مستوى التجريد وتمثّل حدث تجريدي؛ سيكون له تأجيج مختلف للعواطف التي تناسبه نوعاً وكماً. ولهذا لا يقال إن «التجريد» بدون مضمون فلا يؤجج شيئاً، بل يؤجج العواطف كذلك، مما يعني أن تمثّل الحدث قد يؤجج ولو لم يك هذا الحدث ذا معنى أو

مضمون. من هنا أخطأ من جعل ارتباط تأجيج العاطفة خاصاً بالحدث الواقعي الذي هو مقياس تأججها بقدر حدوثه في الخارج، لأن «الناس قد لا تنزعج من احتمال حدوث محرقة نووية لأنها لم تحدث»⁴⁷³ بل هذا يؤثر أكثر في العوام:

د- بحيث إذا كان الحدث من اهتمامات الشخص ومن الذي يحرك تقييماته؛ فإنه سيؤثر فيه بقدر اهتمامه وتقييمه للحدث، أعني أن تمثله له سيكبر أو يصغر (سيتأثر) بقدر حسه التقييمي. فالحس التقييمي حاسم في تمثل الحدث وشدة تأثيراته على الذهن.

1 - بالواقع:

فالحدث الواقعي يختلف في تأثيره على العاطفة وتكثيفها من الحدث الممكن أو المستحيل. من هنا، فإن تمثل العوالم الممكنة أو المستحيلة؛ سيحدث تأثيراً عاطفياً مختلفاً عن تمثل حدث واقعي. وتمثل حدث معرفي أو فكري سيؤجج العاطفة بشكل مختلف عن تمثل الحدث الواقعي. فتمثل أكسيومات Axioms ما مثلاً سيخلق تأثيرات مختلفة العاطفة من حيث قدر وكم تكثيف العاطفة، ومن حيث كيف ونوع العاطفة. فالذي يتمثل حدثاً معرفياً يخص حركة الذرة الكونية ستتأجج فيه عواطف مختلفة عن الأمريكي الذي يتمثل حدث «تحرير» أمريكا للعراق. فارتباط تكثيف العاطفة بالحدث ليست خاصةً بالواقع الذي يحدث في العالم الخارجي فحسب، بل بأي حدث، ولو معرفي أو أكسيومي، والذي يأخذ تأثيره الأكبر في تأجيج العاطفة بقدر تقييم الشخص له وأهميته عنده وتأثيره في عالمه الخاص به ووجوده الخاص فيه. من هنا؛ فتأثير تمثل الحدث يختلف باختلاف تعلق هذا الحدث بالعالم الخاص، سواء أكان المحيط الخارجي الخاص، أو التخصص المعرفي الخاص، أو الاهتمام التقييمي الخاص، أو حتى بقدر تعلق الحدث بالحواس، إذ إن هنالك من يتأثر بالحدث الذي رآه أو لامسه أكثر من حدث ذهني (وهذا غالباً ما يحدث للعامة الذين لا يمتلكون قدرة تجريدية).

إن الواقع له عدة درجات؛ منها:

- الواقع الأنطولوجي؛ حيث العالم كما هو الواقع الخارجي أو كما هو في الخيال، ومعيار هذا الواقع هو المعيار التوافقي Correspondence Criterion حيث يكون الشيء، وليكن الحدث، حقاً -أي صدقاً-، إذا وفقط إذا، كان متوافقاً مع موافقه، وليكن حدثه، في العالم الواقعي أو الخيالي.

473. Frijda, N. H. The emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 1986. P. 206.

Frijda, N. H. The laws of emotion. American Psychologist, 43, 349-58. Volume I. 1988. p. 352.

- **الواقع اليبستمولوجي**؛ حيث الاهتمام بعلاقة الحدث اليبستمولوجية بالحدث الآخر، أي حيوية ودينامية الحدث.⁴⁷⁴ ومعيار هذا الواقع هو **المعيار التماسكي Coherence Crite- rion** حيث يكون الحدث صدقاً، إذا وفقط إذا، كان منسجماً مع الأحداث الأخرى في النسق العام. فهنا يكون الواقع ذا درجات؛ منها:

أ- أعلى درجات الواقع وهو عند توافق المعنيين معاً في عاطفة أو حدث أو شيء.

ب- أقل درجة، وهو عند تعارضهما.

إذا تعارضا، وذلك مثلاً كأن يكون الشخص واقعياً، لكن بمعنيين مختلفين. هنا مثلاً لابد أن الحدث يولد عواطف مكثفة، رغم أن هذا الحدث متخيّل فحسب، فكيف يؤثر الخيال في الواقعي؟ إن هذا هو ما يعرف بمفارقة الخيال Paradox Of Fiction، حيث الخيال يولد عواطف مكثفة، رغم إدراكنا له أنه مجرد خيال، والتي -أي العواطف- تنحل بهذا الترتيب للواقع. ومفارقة الخيال هذه في العواطف تدل على إشكال الاستدلال وميتاه Mita وتدخل المنطق في العواطف. ولذا؛ فإن الواقع الذي قد يؤجج العاطفة لا يلزم منه أن يكون حادثياً، والذهن الذي قد يؤجج العاطفة لا يلزم منه أن يكون ممكناً ومتصوراً؛ بل يمكن أن يؤججها حتى عالم مستحيل، وهو الواقع المتخيل المستحيل الذي يدور في الصيرورة، حيث يكون مستحيلاً، ثم ينقلب ممكناً، وهكذا. ومعياره ليس هو التماسك، تماسك عناصر مجموعته، لأن التناقض جارٍ فيه، حتى وهو ممكن، جارٍ داخل بنيته. إن معياره هو معقوليته، هو إمكان الصيرورة. وأما المتخيل الممكن الذي شرطه التماسك؛ فلا يكون فيه تناقض أصلاً.⁴⁷⁵

المطلب الثالث: تحليل الاعتقاد والعاطفة بالعالم المستحيل

هنالك عوالم ممكنة، مثل معلومات غير متسقة، توجد في الذهن أنطولوجياً، وإن لم تقع في الخارج. إن الاعتراف بها كعوالم ممكنة منطقياً ويمكن معرفتها ذهنياً وأنطولوجياً، يجربنا بالضبط إلى تطبيقها على العوالم المستحيلة، مثل الكيانات الموجودة المناقضة للواقع Nonactual Existent

474. غالباً ما تمثل اليبستمولوجيا دينامية الشيء، وذلك عبر علاقاته بالآخر.

475. للتوسع في مسألة مفارقة الخيال ينظر:

- Ben-Ze'ev, A. The subtlety of emotions. Cambridge, MA: MIT Press. 2000. P 126-131.

- Frijda, N. H. The laws of emotion. Mahwah: Lawrence Erlbaum. 2007. P. 8-10 Levinson, J. Emotion in response to art. In: J. Levinson. Essays in aesthetics. Oxford: Oxford University Press, 38-55. Volume III. 2006.

- Yanal, R. J. The paradox of emotion and fiction. Pacific Philosophical Quarterly, 75, 54-75. 1994.

Entities والموضوعات المناقضة للوجود **Nonexistent Objects** وغير ذلك. حيث غير الواقع يجر إلى اللاواقع، أي أن الإمكان غير الواقع يجر إلى المستحيل اللاواقع. وكذلك الأمر نفسه في اللغوي، أو لنمثل له لغوياً لتفسيره، حيث الإمكان اللغوي اللاواقع في اللغة وغير الموجود فيها والذي يمكن منطقياً وجوده يدفعنا إلى البحث في المستحيل اللغوي الذي يناقض الحادثيات اللغوية الموجودة في الألسن، بدليل أنه لا توجد فروق أنطولوجية -قوية عند الذي يفرقون، بل كلها اعتباطية- بين العوالم الممكنة والعوالم المستحيلة. فكيف يمكن التفريق أنطولوجياً بين عالم ممكن غير واقع، وآخر مستحيل مثل عالم مناقض للواقع؟

إن الفروق المستحدثة بينهما هي فروق عبثية، تستند إلى ميتافيزيقا الفيزياء التي تعابير الأشياء وفقاً للإمكان الفيزيائي من المستحيل الفيزيائي. لكن، وبما أنه علم واقعي فإنه يصعب عليه إحداث معيار فعال، يتدخل في التمييز داخل غير الواقع، ويميز فيه بين غير الواقعي الممكن وغير الواقعي المناقض المستحيل.

إذاً؛ فإذا كان ممتنعاً وجود لغة ما أو تركيب ما أو ثبوت مستحيل معين فيها؛ فإن هذا العالم اللغوي المستحيل يجب كسره. وأفضل سبيل للدخول إليه هو ولوجه من باب جعل الممكن اللغوي غير الواقع واقعاً، والقفز إلى المستحيل لتصويره ممكناً فواقعاً بعد ذلك، حتى تطبق اللغة التعبير عن هوية الأشياء، وتحيل على فعليتها كما هو، بعدما اختزلته وجعلت طرق التعبير عنه مستحيلةً لغوياً أو ممكنةً لغوياً غير واقعةً لغوياً، وهذا اللغوي والواقعي الممكنين والمستحيلين طبعاً يحددان الإمكان والمستحيل الذهنيين بنسب كبيرة ويقطعان أشواطاً واسعةً فيهما.

إذاً، سياقات ومضامين العوالم المستحيلة ليست هي الخيال وحسب، كما عند من يتحدثون عنها؛ بل حتى الغموض كذلك، والذي تعج بمثله العاطفة التناقضية كسياقات للعوالم المستحيلة أرسطياً. إن هذه النمط العاطفي التناقضي الذي يتكثف بعالم مستحيل قد يستخدم كأدوات فعالة في تقييم الشروط الميتامنتقية الخاصة بالمنطق الأرسطي، وتقييم الحقيقة المحددة بالشروط المناقضة للمنطق، أي تقييم الحقيقة التي تستشف من المنطقيات وشروطها التي تناقض المنطق، على غرار العالم المستحيل الذي كثفه.

ذلك أن العوالم المستحيلة أو التناقضات تساعدنا في تحليل الاعتقاد. فمثلاً؛ لنفترض أن زيداً هنا بطنجة وهنالك بمكة في الآن نفسه، ولنرمز لهذه القضية بـ ط. ولنفترض أحداً، وليكن عمراً، يصدق هذا وليكن ع.

أولاً: إن هذا لا يجعل ع معتقداً بالفعل أن جَملاً يوجد ببيته أي بـ ن، فاعتقاده مفرق بين القضايا وبالاعتقاد بها صدقاً وكذباً أو حياداً.

ثانياً: لن نعتقد أنه يعتقد أن له جَملاً، أي سنفرق في اعتقادنا نحن نحوه.

ثالثاً: إذا حللنا أن «ع يعتقد ط»، ولنرمز لها بـ د، فإن د هذه تحلل لنا العلاقة بين المعتقد (الذي هو ع) والقضية (التي هي؛ ط)، وبما أن الاعتقاد قائم على العاطفة،⁴⁷⁶ حيث يوالي ويعادي عليه بنسبة ما ويتعصب لرأيه ويحاجج له..؛ كان هذا العالم المستحيل شكلاً واضحاً من أشكال تحليل الاعتقاد والتوقع بمسيراته ونماذجه وأنماطه ورصد تمفصلاته وعلاقات المعتقد والعالم المستحيل ومضمون الاعتقاد بسلوك المعتقد. والأمر نفسه بالنسبة إلى الاعتقاد الديني، الذي يبني على التشدد أكثر، أي أن صاحبه يميل إلى التشدد فيه أكثر بحكم فطرة الدين، وبحكم اعتقاده أنه صاحب الحق، وعقيدته هي الأرثوذكسية، وبها يتم من طرفه تخطيء الآخر..؛ فكان هذا العالم المستحيل داخلياً في بجموحة تحليل الاعتقاد، اعتقاده، بشكل ما. ويمكن تحديد أنماط هذا الاعتقاد والمعاني التي وراء كل نمط بتحليل هذه العوالم المستحيلة وأفانينها.

والدليل على أن الاعتقادات الشخصية الواقعة تحدد البنى المنطقية هو أن هذا المعتقد يجعل من معتقده صادقاً بالتحديد المنطقي، وغيرها كاذبة، فيضفي عليها قيمة صدقية وليست أخلاقية فحسب (وهي قوله أن «قولي حق وقولك باطل»)، ويقيّم بها القضايا، ويبني منطقاً على وفق اعتقاداته بحيث يستدل لها ويبني مقدماته لغاية نتيجة مرسومة سلفاً وهي ما يعتقد سلفاً... وهكذا. وخير مثال على ذلك هو علم الكلام واعتقادات المتكلمين الدينية عند النظر فيه وفيها من هذه المقاربة. فهنا يصير المعتقد يرى أن د (وهي قضية مركبة) صادقة كمجموعة من العوالم. وهذا يمكن جره ليس فحسب في المعتقد الديني، بل حتى في المعتقد العادي، كما في مثال زيد وعمرو. وكذلك يمكن سحبه على المعتقدات الاجتماعية والسياسية ونحوها.

إذا كانت العوالم الممكنة والمستحيلة تسهم في تحليل الخطاب والاعتقاد واللغة والذهن؛ فهذا يعني أنه يمكن جعلها أداةً سيمونطيقيةً نوّول بها نصوص الشرع بعد التنظير لها أنطولوجياً ووضع معايير منطقية لها. أي بعد صياغة قوانينها الدلالية ووضع تراكيب نحوية توازي طبيعتها الممكنة والمستحيلة. وهذا تطلع مفيد جداً لتطوير المنطق والدلالة العاطفتين والدَّفَق بهما في البعد الشرعي.

476. من تمظهراته: الولاء والبراء، والتقييم والتقويم على وفقهما.

إن حدث عالم مستحيل يؤثر في تأجيج العاطفة التي تؤثر في الاعتقاد الذي هو موقف عاطفي. وعليه؛ كانت العوالم المستحيلة والممكنة آليات مهمة جداً في تحليل الاعتقاد، وفي تحليل العاطفة، وفي تحليل الخطاب، من حيث إن الخطاب اللغوي يرتبط بالذهن الذي هو فضاء العاطفة والتذهنات عموماً. فبقدر تأجج العواطف... يتأجج المدى اللغوي في قوته وخفوته، لأن اللغة تعبر عن المدى العاطفي والحالاتي للذهن. فإن كانت حماسية مثلاً؛ دلت على مدى مؤجج عال، وإن كانت حزينة؛ دلت على مدى مؤجج حزين عال، وهكذا. كما أن السلوك والثبات على الانضباط على نمط معين من السلوك يعكس شدة التذهن وكثافة العاطفة، وهكذا. فالسلوك والعوالم الممكنة أدوات تشريح مهمة للعواطف كذلك، على غرار العوالم المستحيلة.

إن العواطف بموجب توسعها السابق حاضرة في النقد، وفي تحليل الخطاب، فهي بذلك مفتوحة أكثر على العوالم المستحيلة، فتمارس النقد في الخطاب بواسطة انكشافها على هذه العوالم، وتوسع المحدود فيه إلى إمكانات متعددة، ظن الخطاب عدم وجودها أو عدم مقدرته على فتحها. والعواطف في المقابل، ترى نقيض ذلك، وذلك لتكثفها وحماستها الزائدة. لهذا، تدفع الاستدلال نحو المبالغة أو مركزة ما ليس مركزياً أو تهميش ما ليس هامشياً... وهكذا. فالعاطفي يحمل عوالم مستحيلة أكثر من العقلاني الذي يجرمها أكثر. وبما أن العاطفة حاضرة في الاستدلال العقلاني؛ فإنه بذلك يفترض بشكل معنوي ما عوالمه مستحيلة، أو له على الأقل القابلية للانفتاح عليها أكثر مما توجهه ذاته الاستدلالية العقلانية. أي أنه لو اكتفى بالاستدلال لما انفتح عليها كما انفتح عليها حين كانت العواطف ساكنة فيه.

إن العاطفة تتغير وتؤجج بموجب عوالم مستحيلة والتي تسهم في تحليل العاطفة على شكل علاقة دور بينهما. فالعاطفة تؤجج بالعوالم المستحيلة، ونحللها بها، والتي بدورها نحللها بالعاطفة من جهة وعينا بأنها هي من أججت العاطفة، إذ معرفة مسبب الشيء وفحص مسببه هو تحليل ما للمسبب، فالمعلول فيه ما في علته من صفات ومكامن ولو بشكل ضعيف. فكان تناقض العاطفة وتغيرها وعدم استقرارها هو من مكامن ما في علتها التي هي من عوالم مستحيلة، لكنها مكامن خفيفة تناسب المعلول بحكم ابتعاده شيئاً ما عن علته.

إن العوالم المستحيلة أدوات جيدة لتحليل الاعتقاد كذلك، فبما أن الاعتقاد يشمل عواطف كثيرة، وكانت العواطف منفتحة أكثر على العوالم المستحيلة؛ كان الاعتقاد من أوسع الحالات الذهنية على العوالم المستحيلة. ألا ترى أن الكل له خرافات أو عوالم ممكنة أو مستحيلة يعتقد بحدوثها، سواء دينية أو ميتافيزيقية أو أيديولوجية من مختلف الأشخاص والتخصصات؟!

إذاً؛ العواطف لابد أن تستثمر في تحليل الخطاب، وتحليل الاعتقاد، وتستعمل كأداة للنقد.

المبحث الرابع: أنطولوجيا صفات الاستدلاليين؛ العاطفي والمنطقي

إن العواطف حالات حاضرة في جميع المستويات الأنطولوجية للذهن. وهذا يجعلها موضوعاً معالِجاً بآليات ومفاهيم متعددة التخصصات ومتفتحة على كل المجالات. هنا كانت الإشارة إلى الدخول إليها عبر الدراسات الأدبية الذهنية، فالاستدلال المنطقي، فقانون التناقض، هو لترسيم المعالم المعنوية لتدخل العاطفة المعقد والمركب جداً في مختلف المستويات الذهنية وتعالقها بالضرورة مع مختلف التخصصات. وبما أن هذا الوسع لا حد له؛ كان لازماً تبني مقاربةً تحدد الموضوع المدروس أكثر وتقارب جهةً دقيقةً فيه. فاخترنا أن نتحدث عن العاطفة في علاقتها بالاستدلال التناقضي، وأن نختار بعض الصفات العاطفية لأجل ذلك، من تلكم التي تتوفر فيها شروط انتقائها لهذه المهمة. وهذه الشروط هي؛

1 - كونها شاهداً عاطفياً أمثل على غيره،

2 - ومستحضراً للعضوية التي تربطه بالحالات والصفات الذهنية العاطفية الأخرى، بحيث في استحضارها يتم إحضار الحالات والصفات الأخرى، بموجب إحضارها هي للعضوية برمتها، لأنها مفعلة ومجسدة للشروط التي تكون كافيةً في استحضار الحالات الذهنية الأخرى. فتكون بمكانة الجزئي الأمثل الذي يحضر معه القاعدة وأمثلتها الأخرى إحضاراً معنوياً واستقداً ما.

3 - تومئ إلى اللاوعي وتعرض حضوره في الماقبلي، إلى أن يتحول إلى الوعي وإلى الحالة الذهنية كظاهرة، رغم أنه لا توجد صفة و«لا توجد ماهية منفردة، حيث هي ضرورة وشروط كافية لكل العواطف الأخرى. كما أن أي تعريف للعاطفة أو لأي نموذج ما سيظل قاصراً عن تحديدها».⁴⁷⁷ لأن العاطفة وصفاتها موضوع يعزف عن العالم الأرسطي جداً؛ قضيةً وقياساً وميتامنتقاً، ويتجاوزه.⁴⁷⁸ ولذا؛ قرنناه هنا بالاستدلال التناقضي المناقض للاستدلال الأرسطي القياسي الذي يقوم على التشبيه والمحاكاة والإلحاق، لأن العالم واحد والمادة واحدة؛

أ- يسير بمنطق غير تناقضي،

477. Lakoff, G. Women, fire, and dangerous things. Chicago: University of Chicago Press, 1987.

وينظر:

Rosch, E. Principles of categorization. in E. Rosch and B. B. Lloyd (eds.) Cognition and categorization. Hillsdale: Erlbaum. P. 27-48.

478. وأكبر مثال على ذلك، هو أن الحالات الذهنية زمانية لا مكانية، والمنطق الأرسطي مشروط بالزماني-المكاني.

ب- ونحتاج إلى تمييز الملائم الأقرب فالأقرب لكل شيء، وما كان أو يبدو بعيداً فهو أقرب لشيء آخر وأبعد عن هذا الشيء، وإلا ففي الأصل عنده تظل الكتلة واحدة والمادة جامعة.⁴⁷⁹

المطلب الأول: الاستدلال العاطفي والمنطقي؛ صفات أنطولوجية

يمكن تفصيل بعض الصفات الأنطولوجية للاستدلال العاطفي في الآتي:

1 - منطق الخيال أو استدلال الخيال في الاستدلال العاطفي:

إن الذهن حي الآن، إنه يستحضر كل الماضي أثناء تذهنه في الحاضر. يستحضر كل ما كان قبل، وكل ما هو في الجهاز الماقبلي واللاوعي، ويحشد المجموع أثناء تذهنه. إنه حي وبشكل حاضر. ففي تذهنه، لا شيء ماض عنده، لا تاريخ له، إنه حشد للحظة، صهر الكل في بوتقة الآن. لهذا، فالماضي والحاضر شطران من حاضرننا التذهني-السيكولوجي، فالذي يفكر إنما يفكر بتجاربه السابقة، لكنه أثناء التفكير يكون الذهن حاشداً لهذا التجارب وهي مجموعة، وهي واحدة، دون سبق أو لاحق، تكون صفاً واحداً، سليلّة حاضرها. لهذا؛ فإن التفكير لا يفرق بين التخيل (الذي لم نعشه في الماضي، لكننا نتخيل وقوعه) والتذكر (أي الماضي الذي وقع وتذكره حيث الذاكرة).

إن الفرق بين التخيل والتذكر هو أن التذكر قد وقعت أحداثه في الماضي، لكن التخيل لا مادة واقعة له، فالتذكر مقيّد بأحداث وقعت لا يقدر على الخروج منها، إنها أحداث فيزيائية مسجونة بقوانينها. ولهذا؛ فالذاكرة هي أساس التاريخ. بينما التخيل هو عامل في أرض لا وجود لها فيزيائياً، إنه حر عن أي أحداث وقعت، فكان بهذا مثار الإبداع والجمع بين العلوم، وكان هو المحفز والمؤول للذاكرة. أي أن التأويل للتخيل والنص هو التذكر بالنسبة إلى من يركز الوجود على التاريخ. أما المنطقي فالتخيل عنده نص وتأويل، حيث يتخيل عوالم ممكنة، ويبدأ في الاشتقاق منها. والتذكر الملتزم بعالم الحادثي قاصر عن تلبية طموحات العقل ومغامرات الذهن. فالخيال أكثر وجوداً من التذكر، لأنه ينساب في عدة عوالم وينوجد فيها ويوجد كثيراً منها بالقدر الذي لا يحدث التذكر ذلك والذي هو رهين العالم الواقعي.

إن الخيال علاقة حيث يصل بين العلوم، جنون حيث يخرج على الأنساق ويبدع الجديد التام، ماهية حيث يبني عوالم ممكنة، حياة حيث يجوّز يلقي ويتلقى ويتحرك دوماً. لكن التذكر اجترار

479. إن هذا هو أحد مسوغات عدم اقتناعنا بكفاية تقديم حد أرسطي للعاطفة، وعدم كفاية تناولها من جانب مبدأ عدم التناقض.

فحسب، وقول عن شيء كان ولم يعد، أي أنه نسخة أخيرة عن الذي وقع. وعليه؛ فالعاطفة تتأثر بفعالية ما، وهذه الفعالية أهم ما تتجسد فيه، ليس هو التذكر أي التاريخ، أو الحاضر أي الحس المباشر الآن وحسب؛ بل بالخيال وعوالمه الممكنة وكل ما يحركه.⁴⁸⁰

إن الخيال يطال الماضي، حيث إن تخيل الماضي هو تأويله، تأويل نصوص التاريخ أو صور الذاكرة والتذكر. وهذا التأويل هو لتوسيع قصور الحدث الماضي وبعث روح الحياة فيه من جديد بعدما مات وقضى أحداثه في الحاضر. إنه خلق لحياة جديدة فيه، تبعث فيه روح أن يعيش أحداثاً ثانية، لكن ليست أصلية بل تأويلية، وهنا إذا كان التأويل اجتراراً؛ كانت هذه الأحداث لا تعيش أحداثاً أخرى ثانية، بل تعيد نفسها، فوجب أن يكون التأويل ثانياً على النص زمنياً، وثانياً عليه حدثاً بخلقه من جديد في شكل جديد غير مجتر للشكل القديم. هنا يجب على التأويل ألا ينشد مطابقة الأصل، بل يخلقها وفق آفاق هذا الخيال وأبعاده وعوالمه ومراحل التقدم التي قطعها، حتى يسرب النص في كل هذه العوالم ويكثر من تواجده في مختلف الوجود، وهذا هو ما يوسع من وجوده ويصنع كينونته.

إن الخيال يطال المستقبل، لأنه يتخيله على نحو مختلف عن الحاضر (كأن يتخيل أن المستقبل سيكون أفضل من حاضره مثلاً)، إنه يؤول المستقبل نقيضاً، أو مختلفاً على الأقل، عن الحاضر. وهذا يدفعه لفعل أمور تغير حاضره. والفعل في الحاضر لابد أن يتخيل لامتناهيات من الممكنات التي قد يفعلها أو سيفعلها. فإذا؛ الخيال يدفع إلى الفعل. وإذا ما صنع أو أثر في مستقبله عبر هذا الخيال بفعل أشياء في الحاضر؛ كان ذلك لأجل تغييره لما يتجه نحو المستقبل الذي يرغب فيه. هنا يكون وصوله إلى هذا المستقبل وأحداثه حاضراً بالنسبة إليه. وخياله الحاضر الذي سيتخيل في الماضي الذي صار نصاً سيكون تأويلاً مناقضاً، أو مختلفاً على الأقل، للنص الذي هو الماضي. هنا يستدرك بخياله ما فاته في الماضي، ويكون خياله هذا قد شكل النص أثناء تأسيس النص، لأنه حين كان في الماضي، كان يتخيل كيف سيكون في المستقبل، فهنا يكون التأويل قد أسس النص أي سبقه زمنياً ودلالةً. فكان التأويل قبل النص. ويؤشر على هذا لفظة «المستقبل» العربية، التي تعني «طلب القبل» حيث السين والتاء للطلب والقبل هو الماضي. أو تعني التعدي إلى القبل والتجاوز إليه والنفوذ إليه والحضور فيه، حيث السين والتاء للتعدي، أو هو الماضي حيث المستقبل هو كينونة

480. لهذا كانت المعرفة والفلسفة والرياضيات وكل ما يتعامل مع العوالم الممكنة والميتافيزيقات والأنطولوجيات من المعارف غير الفيزياء التطبيقية والكيمياء... تؤثر في شخصية وذاتية وكونية المرء أكثر من واقعه الحادّي actual.

الماضي ووجوده الحقيقي، حيث السين والتاء للتأكيد، أي أن المستقبل هو القبل الأكيد المحقق الوجود أكثر والممثل للماضي أكثر؛

1- فالخيال مادة العاطفة الأولى.

2- والعاطفة تظهر بفعالية التذهن الحاشد للماضي والحاضر والمستقبل (حيث إننا عندما نتذهن، وليكن «نفكر» مثلاً، نفكر بالماضي والحاضر والمستقبل)، حيث الجهاز الحاضر يثير العواطف. إذًا؛ فالعاطفة يثيرها ليس الأحداث وحسب؛ بل حتى «حياة الذهن»،⁴⁸¹ التي هي ما نتذكره أو نتخيله.

هنالك معنى آخر للمستقبل ممنوح للاستدلال العاطفي كذلك، وهو أن الذي سيحضر يطلب ما قبله بأن يأتي إليه ويستقبله، فالمستقبل هنا هو ذلك الذي سيأتي ويشد بالذي قبله أن يأتي فيستقبله. فالنبوة التي هي تنبئ بنبي تعني أنه عندما تقول كلاماً؛ فإن هذا الكلام متقدم عنا، لكنه يشدنا إليه بأن نتقدم إليه حتى يستقبلنا استقبالاً تاماً، فنبدل أقصى جهدنا الممكن حتى لا نظل في هذا القبلي عن المستقبلي، ولن نصل إلى هذا المستقبل كاملاً، لأن الاستدلال العاطفي لا ينتهي، بل نظل في نهر هيرقليطس دوماً، في إرجاء لهذا المستقبل، مهما تقدمنا في تحقيق مضمونه، بما يشكل أعتى التناقض في مسيرتنا العملية الفعلية واللغوية والاستدلالية الكلامية والاستدلالية التذهنية، لأننا نظل نعمل، حتى يستقبلنا مستقبل، هو حاضر في المستقبل الزمني، ولكننا نرجئه دوماً ولن نصل إليه، أي أننا نظل محكمين للاستدلال، لكننا لا نحكمه، أي لا نحضر فيه هنالك في المستقبل حضوراً تاماً.

إن الخيال يثير العواطف أكثر من الماضي، لأن غالب تفكير الإنسان ليس في حاضره أو ماضيه، بل في مستقبله، يتخيله على جهة معينة. بل إن التفكير في الماضي والكفاح في الحاضر هو من صنع مستقبل نتخيله-نريده أحسن من كلاهما أو أفضل من نوعيهما. وأيضاً، فالخيال مثير للعاطفة أكثر من الماضي، لأنه يسلي النفس، يسليها حين يأخذها في نزهة في مختلف العوالم الممكنة، ويعطشها لمستقبل أجمل من الحاضر، فالماضي مضى لا يمكن تغييره فلا إمكان فيه، بينما المستقبل لم يقع، فهناك أمل للأفضل. لهذا؛ «العديد من الأحداث الممكنة أكثر قابلية للذة والرغبة، في عالم الخيال، من التجربة».⁴⁸²

481. Goldie, P. The Life of the mind: Commentary on Emotions in Everyday Life. Social science Information, 43. 591-608. 2004.

482. Gilbert, P. Stumbling on Happiness. New York: Vintage. 2007. P. 17-18.

إن الخصائص الخيالية وأفعالها لها كيانات معينة، وتنتشر في المصطلحات الحكائية والأحداث والشخصيات في القصة بقوة كيفية وكمية. والتجاوب التأييدي والتعاطفي والانفعالي والتأثري.. هو نوع من بناء خبرة عاطفية متعلقة بكيانات وخصائص خيالية. وهذا يعني خلق فهم آخر يوازي -ولو، على أقل تقدير متسامح جداً، موازاً طيفياً، أي ذات شكل شبحي، له آثار مؤثرة دون حقيقة راکنة- الفهم العقلاني ويتعاضد معه لبناء استدلال العقلانية-العاطفية، لـ«سد الثغرات» التي لا يسدها الاستدلال العقلاني وحده.

إن رصد الفهم عند القراء وفق هذا يساعدنا في إدراك الطموح الذي نسعى إليه، وهو:

أ- رصد مدى الارتباط بين فهم القراء والكيانات والخصائص الخيالية وبين الواقع الحقيقي لفهم البعدين معاً، الواقع الحقيقي والذهن الخيالي، والذي -أي الواقع الخيالي- ليس في أساسه لتمثيل الواقع، بل لخلق فهم مليء بالخيال ومليء بالتأمل لذاته والاستبطان **Antrospection** ومعرفة الذات **Self-Knowledge**.

ب- رصد بعض الكيان الذهني المفترض قبلاً والذي يحدد فهمنا للعالم ولذواتنا. ورصد الكلي العاطفي أو المنهج العاطفي الكلي القبلي وطريقة عمله المنطقية.

إن المفترض ليس هو الكلي الخاص بالمعرفة التي ندرسها وليس هو أفكار معينة؛ بل المفترض هو جهاز قبلي، فيه مناهج ومناطق ومفاهيم، تختلجها العقلانية والعاطفة والجزئي والكلي والقاعدي والاعتباطي.

فالاستدلال العاطفي أو العاطفة قد تستثنى من الإدراك إذا ما نظر إليه في شكل قسري كشكل تحليلي وغير عاطفي **Analytic And Dispassionate**، لكن لا يمكن إخراجها من الذهن أبداً.

1 - الاستدلال العاطفي حضوري راهني:

إن العواطف تشمل ما يطال حلقات قصيرة المدى والتي تباشر العالم الذي نراه، كما تشمل الحالات النفسية والمشاعر التي تغدق اللون على ما نراه. ومن قوانينها المنطقية الدالة على ضرورتها؛ قانون المعنى الظرفي **The Law of Situational Meaning**.

ويقصد به تلكم العاطفة التي تظهر استجابةً لبنى وضعيات حاضرة ذات معنى، أي أن الحدث يشكل بنى، لها معنى تولد أو تثير العواطف. وهذا الحدث يكون جزئياً من حيث إنه حدث خاص،

فالحزن نابع من حدث خسارة شخصية مثلاً⁴⁸³. لكنه عامٌ من حيث إنه يثير نوعه العاطفي المناسب، إثارةً نحو أن يعزز هذا الحدث أهدافه أو يقربه نحوها، فيبعث هذا الحدث عواطف إيجابيةً، أو يعزز هذا الحدث إذائيةً أو تهديداً أو إحباطاً، فيحصل فيه عواطف سلبيةً.

ويتكون قانون المعنى الظرفي من الآتي:

- أ- يشتق من هذا القانون قوانين فرعية متعددة تخص إثارة الفرح والخوف والحزن ونحو ذلك...
- ب- تكون هذا القانون من علاقات أساسية بين الحالات العاطفية والأحداث الواعية المثيرة لها.
- ج- يحوي هذا القانون، قانون المعنى الظرفي، صياغة إطار عمل شامل لتنظيم النتائج حول المتغيرات الإدراكية **The Cognitive Variables** التي تخص مختلف العواطف وكثافتها.

إن المتغيرات الإدراكية هذه تشمل عضيّن:

أ- كيف يفكر الفرد في الأحداث التي تؤثر فيه.

ب- كيف يعالج هذه الأحداث.

فلا يقف المعنى الظرفي الحاضر على ما أثاره حدث ما، وليكن صياحاً قوياً مثلاً، من تأثير، وليكن الخوف (تختلف كثافته بحسب قوة الحدث ووقعه على النفس وطبيعة النفس كذلك)، بل يمتد إلى مقاومة هذا الحدث أولاً. فالحزين مثلاً في المعنى الظرفي الذي هو فيه لا يقدر على مراجعة ما حدث، والخائف قد يقاوم التهديد أو يهرب، وهكذا. فالحدث في العاطفة ذو علاقة سببية تستند هذه الثانية على الحدث سببياً.

إن العاطفة تتصف بالعاجلية، بالإلحاح، بالحرارة، بالآنية. فالاستدلال يرتقب خطواته الآنية الواقعية، حيث لا ينتقل من مقدمة إلا بعد استفائها الشروط الكافية وإتمامها لذاتها بشكل كاف ليحل الانتقال إلى ما بعدها، وذلك لضمان سلاسة انتقال منطقي مرتب غير معجزي قافز. وعليه؛ فكل مقدمة هي عاجلية، وملحاحة، وآنية، وحضورية الآن. إنها تغلي بحرارة كونها الآن، رغم أنها تشهد مستقبلها حيث المقدمة الموالية.

إن المنطق مرحلة أخيرة عن المعرفة، إنه استتمام المعرفة حول الشيء، ثم وصف سلوكه، ورسم معاييرها بما هو عليه. وذلك:

483. Nico H. .Frijda. The Laws of Emotion. American Psychologist. Vol. 43, No. 5, 349358-. May 1988. P.349.

أ- ليحافظ على الشيء وعلاقاته وفق ضوابطه، أي ليكون مانعاً -والذي هو مفهوم أصيل في المنطق وممتد طوله وعرضه- عن أي ما ليس من هذا الشيء الذي تمت منطقتة. فهو حام بهذا المعنى.

ب- ليجمع كل ما يحتويه الشيء من معارف وعلاقات، ويحشدها في استدلال آخر، من أجل استنطاق هذا المجموع الداخلي وتحليله عبر نتائج تحليلية، أو حشده لاكتشاف مجهول تركيبى عبر نتائج تركيبية، لهذا فهو جامع -هذا المفهوم أصيل وممتد في المنطق طولاً وعرضاً-.

ج- ليحافظ على ذاته هو كمنطق وقوانين ومعايير، ليس من جهة أن معيرته للشيء هو ضبط أخلاقي من أجنبي يدخل لهذا الشيء ويشوّهه أو يعيق عمله أو يبعث الفوضى فيه وفي علاقته وحسب؛ وإنما حتى للحفاظ على قوانينه هو وضمان سيرويتها لشيئه الذي يدرس سلوكه، وعلاقته التي يضمن سلاسة انتقالاتها. ولذا يعدل من قوانينه بتغير المعطيات التي يدرس سلوكها كما هو معروف مع المنطق الديناميكي *The Dynamic Logic*. وعليه؛ فهو قانون يختلج من الأشياء داخلها وليس يفرض عليها من الخارج كما هو حال المنطق الأرسطي. ومن هنا؛ يكون المنطق حاشداً لمختلف المعارف الممكنة حول هذا الشيء وعلاقته للحفاظ عليه وضمان ديناميته، ومن ثم الحفاظ على ذاته هو كمنطق خاص بهذا الشيء وتطوير قواعده وفقها. إن هذا بالضبط ما تتصف به العاطفة، إنها «تحشد العديد من الموارد من أجل مواجهة الوضعية غير المستقرة»⁴⁸⁴، إنها جامعة لعدة صفات وعناصر من عدة مستويات أنطولوجية، ومانعة لأي اضطراب وعدم استقرار في وضعية ما أو محاولة مواجهة ذلك على الأقل.

إن التفكير تعقل كوني عام، بينما التعطف هو سجال تداولي، يخضع للحظة والراهنية والوضعية. وبما أن العاطفة حاضرة في اللغة، بل حتى في أعتائها تجريباً وهو الاستدلال؛ فإن ذلك يدل على أن اللغة تداولية بامتياز، ويجب تفسير تداوليتها هاته عبر عدة آليات كالسياق وغيره، وأيضاً عبر آلية العاطفة، وهي الآلية التي لم يتم دراسة اللغة تداوليةً عبرها، أي تفسير كيفيات كونها تداوليةً عبر مقوم العاطفة. فالتفكير يجمع والعاطفة تفرق، إنها تخلق تفرقةً مختلفةً عما تخلقه الثقافة من تفرقة بين الناس والتي تخلق تفرقةً بحكم اختلافها بحسب المكان والزمان... (إذا كنت مثلاً في

484. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 149.

طنجة؛ فإن ثقافتني ستختلف عمن هو في الغوطة بالشام، لأن تقاليد أهالي المنطقتين مختلفة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى؛ فإن المكان يحمل أفكاراً كالرسالة والقناة... وهذه الأفكار مختلفة بحسب مكانها)، فنحن نختلف بالثقافة كنوع من اختلاف ما، ونختلف بالعاطفة كنوع من اختلاف آخر مختلف (حيث اختلاف الاختلاف). كما أن تداولية اللغة تختلف بحسب السياق الزمان والمكان ونحو ذلك؛ وتختلف بالعاطفة كذلك، فتتميز بها كذلك حتى عن اختلاف تداولية السياق والزمان والمكان، وهكذا. فالعاطفة توثق اللحظة الراهنة والحضور الآني في اللغة والاستدلال والتداول اللغوي، وتحدث تفرقةً عبر كل هذه الأمور. ولذا، فالعواطف توصف بسرعة نسيانها، «فالتجربة العاطفية سرعان ما تنسى»⁴⁸⁵، لكنها، في عمقها، لا تُنسى أبداً، إن التجارب العاطفية تنسلك في عمق شخصيتنا وتفكيرنا المنطقي وسلوكنا وتتلون وفق ذلك.

إن العاطفة تدفعنا للراهن، فظهورها حادث جداً بالحادث جداً في العالم، وهذا يؤثر:

- على رؤيتنا إلى العالم بما يمتد تأثيره إلى لغتنا حول العالم وإلى تذهننا للعالم وإلى تعقلنا للعالم وتسويغنا للعالم وتفسيرنا للعالم وتوصيفنا للعالم بالضرورة،

- رغم أن تأثيرها في لحظة محدودة جداً بما يعكس كونها قصيرة المدى إلا أننا في واقع الأمر؛ لا نملك إلا اللحظة، أو كما قال كافكا: «إننا نعيش الراهني (الحياة اليومية) وهو كل ما نملك». إننا ندفع إلى الحيوانات المستقبلية، لكننا لا نفهم ما عشناه إلا بعد مروره، فالراهن هو كل ما نعيشه، وحضور العاطفة في كل راهني يعني أننا لا نفك عنها. وبذلك تشارك العاطفة في تأسيس رؤيتنا إلى العالم أو الرؤية للعالم، فتصنع البراديغم Paradigm أو تشارك في بلورته على الأقل.

طي العاطفة مقولة تلوين الحياة وإضفاء شعور عليها. فإذا كان الفكر يغدق عليها بالمعنى ويصنع لها (وتشاركه العاطفة في ذلك طبعاً)؛ فإن العاطفة تصنع الشعور بالحياة، تجملها وتجلبها أو تغدق عليها بنقيض ذينك، فالحياة فوق المعنى، إنها تمتد للشعور أحياناً.

إذا كانت العاطفة راهنية؛ فإن الراهني الذي يكشف لنا عنها أساساً هو السرد Narrative⁴⁸⁶.

1 - إن العواطف جزئية Partiality:

485. Frijda, the law of emotion. P. 351.

486. يتناقض الحضورُ حضورُ العاطفة مع مرجعيتها القبلية وتأثيرها في الجهاز القبلي الكلي وكونها فيه منذ أول صرخة في الوجود إلى آخر صرخة فيه، صرخة الوجود والعدم.

ذلك أنها جزئية على:

- مستوى الحس الإدراكي **Cognitive Sense** حيث تجعل المرء مركزاً على هدف واحد، يفهم في لحظته شيئاً واحداً، ويتذهن شيئاً واحداً، فلا يقدر على التركيز على حشد كبير من المعلومات أو العوالم أو الأحكام أو الأشياء.

- وعلى مستوى الحس التقييمي **Evaluative Sense**، فلا تقدر العواطف على التعبير على اهتمامات منظورية **Perspective** كبيرة، أو شخصية متعددة. إنها في كل الذهن، لكنها في تفجيرها تعبر عن تذهنات ضيقة جداً. إنها كاللغة، عندما تعبر؛ فإنها تضطر لتصوغ هذا الشيء وفق قوالبها ونحوها ومنطقها، بما قد يعطل أو يهملش أو يركز هذا الشيء خلاف ذاته وهويته الأصلية. لأن اللغة بدورها مركزة على شيء واحد، مهما بلغ جمعه للمعنى وتجريده لها، وتقيم اهتماماً، منظورياً أو منظوراً، شخصياً واحداً.

وحين كون العاطفة جزئيةً على هذين المستويين؛ فإنها في هذا الضيق الذي تتكثف حوله تحشد كل التذهنات الممكنة لتوسيعه، فهي عندما تركز على خوف ج من د؛ فإن هذا الخوف يفترض كل الحالات الذهنية وينفتح أكثر على العوالم الممكنة والمستحيلة، وهكذا. فهي جزئية في موضوعها، لكنها كلية فيه كذلك. وهذا تناقض كبير مضاف تحويه دينامية عمل العاطفة، حيث:

أ- في الاستدلال مثلاً، والذي يركز على موضوع وحكم معيّنين، يجعله -أي الاستدلال- جزئياً وهي كذلك داخله. لكن كون هذا الاستدلال يفترض جهازاً قليلاً لامتناهياً من المعارف والتجارب والخبرات والحالات الذهنية والعاطفية...؛ يجعله كلياً في الجزء المستدل عليه، ففي المفكر فيه هنالك لامفكر فيه حاضر في هذا المفكر فيه. وهذا تناقض.

ب- إن هذا اللامفكر فيه يصرف ويمنع بالمفكر فيه، أي عندما نفكر في شيء ما؛ فإننا ننصرف عن شيء آخر، لأن التفكير جزئي، لكن انصرافنا عنه يجعله حاضراً من جهة أخرى، وهي ليست جهة أننا لا نفكر فيه، بل في غيره، بل أنه حاضر في الذي نفكر فيه. فالمفكر فيه صارف للامفكر فيه، لأن التفكير جزئي، حيث التفكير في الشيء يطرد التفكير في غيره، لكنه محصر للامفكر فيه، من حيث إننا عندما نفكر في الشيء؛ فإننا نفكر بجهاز لا نعرف أنه حاضر ونحن نفكر بواسطته، فأنت تفكر بعاطفة الحزم مثلاً، ولا تعرف أنها تؤثر في تفكيرك. وهنا يلتقي المعلوم والمجهول، المفكر واللامفكر فيه ذهنياً، حيث في التذهن قمة التناقض.

إن كون العاطفة جزئيةً يفيد بتناقض آخر، وهو أنه لا يمكننا توجيه العاطفة للجميع، ولا أن نعرف ونذكر كل شيء، كما لا يمكننا أن نوجه العاطفة لمن لا نعرف. إن العاطفة جزئية بهذا المعنى. فالعاطفة كشعاع الليزر The Laser Beam يحدد منطقةً ضيقةً، لكنه مكثف فيها. إنها بهذا التحديد تتحقق كشيء مركون في الضبط، كشيء مضبوط جداً وقاصد نحو جهته التي تهمه، كشيء له تخصص شغال في منطقته. وهذا يبعدها عن الاعتبارية والفوضى التي تعني الانتشار في كل شيء. لكن هذا يتضمن تناقضاً، وهو أن العاطفة شبكة للذهن بحالاته برمتها. فهي بهذا تحضر في كل تذهن Minding وتعقل Resaoning، أي أن حضورها هذا يعقمها بالانتشار في كل شيء، لكنها في توجهها تنفذ لمكان ضيق. إنها تحضر عموماً في كل شيء. ما لم تك مكثفةً، فإذا كانت مكثفةً؛ فإنها تحضر بكثافتها في منطقتها التي توجهت إليها وفي كل مناطق الذهن على مستوى عمومها المعهود فيه.

عند النظر في العاطفة ينقسم الحس قسمين؛ حس إدراكي، وحس تقييمي.

إن الحس التقييمي مختلف عن الحس الإدراكي، فقد أراك مثلاً، لكنك لا تهمني ولا تبدو لي مهماً. فهنا قد أعرف آلاف الذين ماتوا، لكن الذي أثارني وخلق فيّ المعنى، أي خلق فيّ المعنى العاطفي بحيث صنع داخلي عاطفةً، هو ذلك الذي أثارني، حيث إن ظهوره كان تغييراً بالنسبة إلي، إذ كنت في حالة معينة، وعندما ظهر في حسي التقييمي؛ تغيرت إلى حالة (عاطفية) أخرى. فهنا هو موجود على مستوى حسي التقييمي. وكثير ممن هو موجود على مستوى حسي الإدراكي ليس كذلك على مستوى حسي التقييمي. فالمحب أعمى عن غير محبوبه، ليس لأنه لا يرى على مستوى الحس الإدراكي إلا من يحبه، بل لأن غيره لا يهمه ولا يثيره، أي أنه أعمى على مستوى الحس التقييمي. والصوفي مثلاً ينكر وجود سوى الله إنكاراً عاطفياً-تقييمياً، أي لا وجود لغير الله وجوداً مستقلاً يرى فيه وجوده دون أن يرى فيه وجود الله، أو لا وجود لغير الله وجوداً يثير حسي التقييمي ويصرفني عن الله الذي هو الموجود الذي أراه على مستوى حسي التقييمي، فهو الوحيد الذي يثيرني ولا وجود لسوى الله.

هذا الفرق مهم جداً هنا لأجل الكلام الآتي:

إن العاطفة عند استثارها بتغير ما، إنها تراه بالحس التقييمي، والفرق بين الحسنيين أن الحس الإدراكي ينظم الأشياء في انسجام مع بعضها؛ أي أنه فيزيائي تماماً. بينما الحس التقييمي يستجمع المعلومات رغم عدم اتساقها. وهنا تكون العاطفة مستجمعةً لمعطيات غير متسقة، لأنها ركبت

كل ما أثارها مع بعضه، فولد ثلّة غير متسقة إطلاقاً. لكنها ثلّة ذات معنى رغم تناقضها.⁴⁸⁷ لكنها جزئية من حيث إنها عمياء عن الموجودات والمعلومات التي لم تثرها، أي التي رُقبت بالحس الإدراكي، فهي مصروفة عن الوصول إلى هذه المعلومات والموجودات، ولا تقدر على اختراقها. وداخل الحس التقييمي، كما يقول فريجدا Frijda، هي مصروفة أيضاً حتى عن المعلومات التي لا تنسجم ولا تتناغم مع أهدافنا الشخصية الخاصة، لأنها «منغلقة عن ما لا يمس أهدافنا الخاصة» كما يقول فريجدا Frijda. فهي لا تخترق بالمعلومات والموجودات التي لا تتسق مع أهدافنا، فهي بذلك جزئية. لكن، ومع هذا كله كأنها في استجماعها لما ينسجم مع أهدافها الخاصة فحسب، تكون جامعة لكل ما أثارها ويخدم أهدافها، وهذا يجعل هذا المجموع ممكن التناقض. فتضطر لتوليد المعنى (المعنى هنا من وراء التناقض هو جمع كل ما أفاد وما هو مفيد لأهدافها الخاصة) من المجموع حتى مع تناقضه داخلياً. ومن جراء جزئيتها كانت صاحبة الوجازة Brevity، حيث إن العواطف الحادة لا تمكث زمناً طويلاً، بل هي متغيرة حتى تناسب القيم الجديدة التي تناسب التغير الذي يولدها، فتتجدد مع كل معطى جديد بقيم جديدة واستثارات جديدة.

1 - الاستدلال العاطفي قلبي:

إن أهم مظهر للعاطفة ليس هو السكون، بل الحركة. وهذا يتناسب مع الاستدلال الذي هو شكل عملي أساساً ثم يليه أساسه النظري، والتناقض الذي هو مفهوم صدامي أساساً وآلية قارعة في أصلها، ثم يليه أساسه الوفاقي. ذلك لأن العاطفة تظهر بسبب تلقي فعالية إيجابية أو سلبية، فتحرك تذهننا العاطفي، بسبب تغير في التلقي فتثار دواخلنا العاطفية. فالعواطف تظهر على حساب كسر الاستقرار، إنها ماهية متناقضة تظهر عند نقيض شيء آخر. لهذا كان أساسها الأنطولوجي تناقضياً. أعني أن سبب ظهورها تناقضي، فكانت مظاهرها تناقضية وانعكاساتها في الاستدلال كذلك.

إن العاطفة تتعدى وتجتاز، إنها جهة غير لازمة أو قاصرة بل جارية ومتعدية. وعليه؛ فهي متقلبة دوماً عن أي سياق، لكن ليس إلى المكوث في آخر، وإنما لاستقبال سياق جديد لم يحضر بعد إليها ولن يحضر إليها. إنها لحظية جداً وزمنها قصيرة للغاية، لكن لحظتها هاته مع قصرها ونسبيتها هي لحظة مستقبلية. نعم؛ هي آنية حيث تكون الآن ثم لا تصمد، لكنها مستقبلية حيث لا تبقى في سياق. إننا بها نعيش آملاً أو ألماً مرجاً. فنكون بالعاطفة كائنات مستقبلية رغم كثافتها في الحاضر. ألا ترى أن الاستدلال في لحظة زحفه في المقدمات؛ يعيش نتيجته رغم كونها قبلها.

487. في خصيصة الجزئية، يسميها فريجدا بـ قانون الانغلاق؛ "Law Of Closure".

وذلك سواء تضمنت مقدماته النتيجة في سياق تحليلي أو استلزمت؛ فكلاهما مستقبل مراد في لحظة آنية. إن الاستدلال هو كون في المقدمات كحاضر ليس للمكوث فيها، بل لتحقيق النتيجة كمستقبل. وهذه النتيجة لن تستقر، كما لا يستقر سياق العاطفة الجديد. فهناك تغير بتغير وضع النتيجة وسياق العاطفة.

إن المنطق الذي يتتبع سلوكات المعطيات، ويرصد التغيرات لمعايرتها، فهو واصف لما يملأ به، ويجدد نفسه مع أي حركية جديدة يتخذها المعطى المدروس. وهذا بالإضافة إلى ذهن الإنسان الانسيابي المقهور بالتطلع والميل والموقف والنزعة والانصراف والتصرف والظهور والتعويض والإبدال يحشو استدلاله بكيونة هذه الحركية. وهذا يجعل استدلاله قد يبدو مضطرباً. لكن مع الاعتراف بأنه استدلال إنساني؛ فإن هذه العلامات التي قد توصف بالمتغيرة والمشوشة، لهي أجلى أمارات ظهور العاطفة، والتي تحمل هذه الصفات بالأساس، في المنطق. إن العاطفة بذلك هي من تظهر عبر المنطق. إن المنطق هنا هو منطق العاطفة. فالوصف المشترك بين العاطفة والمنطق.⁴⁸⁸

لهذه الأسباب كانت العواطف معقدة، لأنها مكونة من صفات وعناصر تعود لعدة مستويات أنطولوجية في الذهن. بل يمكن أن تمتد إلى مستوى أنطولوجي ماقبلي، والذي يكون هو مادها بذاتها. يتطلب فهمها حينئذ العودة إلى مرجعيتها هاته والتي تحل وتستوطن في مختلف المستويات.

وعليه؛ فالعاطفة شمولية، «كأكثر من أي جهة ذهنية؛ فالعاطفة تشغل معظم جهات الذهن».⁴⁸⁹

المطلب الثاني: العاطفة قصدية في العلوم وحواراتها

أولاً:

إن نظرة التجريبية المعاصرة للعاطفة تقوم الى اعتبارها لا تتركب الذهن، فهي عارضة، إنها حالات محضة في الوعي، فليست جزءاً مؤسساً للذهن. وعندما تتقارع تجاربنا مع العالم مراراً تحدث لنا كتل في الذهن تحافظ على استمرار الأفكار طيه وتربط وتعيد ربط متعلقاتها الحسية بهذه الأفكار.

إن العاطفة، بحسب وليام جيمس James, W.، تفترض بحسب أننا نتلقى الحساسيات -Sensa- tions على أنها محضة ومنفردة، فتلقينا أو تلقينا للمحسوسات تأتي فرادي فرادي⁴⁹⁰. إن تجربتنا

488. لاحظ شدة التغير في الاستدلال وتعقيده وكثافة المتداخلات فيه من كل الذهن وحالاته وجهاته... لهي كلها علامة على التداخل.

489. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 149.

490. يشبه تلقينا للغة على نحو خطي حيث التلقي للجملة يتم عبر مفرداتها فرداً فرداً ثم يهندسها الذهن ويركبها، عكس النظرية التي تفيد بأننا نتلقى اللغة جملاً.

الحسية -ودائماً مع جيمس- هي عناصر مفردة تتركب على شكل تركب الماء من الذرات. فالأحاسيس والتي هي متماهية مع العاطفة حسب جيمس مشياً مع المفهوم التجريبي التقليدي⁴⁹¹ متسلسلة، لا تتكرر، وذلك كالوادي.

إن كون العواطف فريدةً يوحي بأن رمة الاستدلال والأفكار والحالات الذهنية والذرات التذهنية... لها هذه الفريدة والوحدة. فما أدركتُ به وكيف أدركته مختلف عن كيفية إدراكك له. إن الموضوع المدرك، من كلينا، شيء واحد، لكن كيفية الإدراك مختلفة. إننا لا نتصور الشيء بشكل جماعي، بل كل له تصور فريد Unique ومنفرد Single. فألم المرأة من ولادتها الولد الثاني مختلف عنه من ولادتها هي بولدها الأول أو الثالث أو غيره. فشعوري بالألم لا ولن يشعر بعينه أحد؛ فكذا تصويري للفكرة واستدلالي وحالاتي الذهنية، لأنها مرتبطة بالعواطف التي هي ذاتية، ذات فريدة ووحدة في عمقها. وأما المشترك منها؛ فهو الشكل الأساسي العام. فالخوف واحد من حيث الشعور به في جانبه الشكلي الأساسي العام، لكنه مختلف تماماً وبالعين في كل فرد بعينه. وهذا الإحساس الذي أحس به هو إحساسي أنا وحدي، دون أن يحس به زيد بنفس الإحساس الذي أحسست به، إلا إحساساً يشابهه في الشكل العام. ولا يعاد حتى علي أبداً، فما أحسسته ذهب ولن يعود، أي أن هنالك لانهاية فيما أحس به، فالأحاسيس متناقضة بلاتناهيها هذا.

ويمكن أن أدلل فلسفياً على إشراك اللاتناهي بالتناقض وإشراك الوحدة اللامتناهية في الوجود بالمثال الآتي:

هنالك ما يعرف بـ«ماذا قالت السلحفاة لأخيل»⁴⁹² وقد صاغها صياغة حوارية Lewis Carroll، وتعكس هذه الحوارية ترجمة تركيبية لمفارقة الحركة لزينون. وهي كالآتي:

لنقل إن «أ»، مقدمة، و «ب» مقدمة ثانية؛ صاقتان، إذاً؛ «ظ» بموجب خصيصة التعدي أو العلاقة الأوقليدية صادقة. إذاً؛ لنا ثلاث مقدمات: «أ»، «ب»، و «ج» (التي هي: إذا كانت أ و ب صاقتان، إذاً ظ صادقة) = «ظ». فتكون «د» هي: إذا كانت «أ»، و «ب» و «ج» صواديق، ف «ظ» صادقة. وهكذا يُسار على نفس المنحى إلى ما لا نهاية.

يمكن تأويل هذا الحجاج بأن قول الأرسطيين بأن «مبدأ عدم التناقض غير كاذب» يستلزم أن «القول بمبدأ عدم التناقض غير كاذب» هو قول غير كاذب، وهكذا في افتراض لامتناهٍ، إلى أن

491. James, W. The Principles of Psychology, vols. 1 & 2. New York: Dover, 1950. vol. 2, p. 449.

492. What the Tortoise Said to Achilles. Mind, New Series, Vol. 4, No. 14, Apr., 1895. pp. 278-280 . Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association.

يستحوذ على كافة القضايا. وإن القول إن «مبدأ التناقض غير كاذب» يستلزم أن «القول إن مبدأ التناقض غير كاذب» هو قول غير كاذب، وهكذا في افتراض لامتناهٍ، إلى أن يستحوذ على كافة القضايا. والحال أن بعض القضايا بالقطع تعتمل بأحد المبدئين وأخرى بالثاني منهما. إذاً؛ يلزم من هذا، القول إن صدق مبدأ لا يعني أنه غير كاذب بما يكذب به المبدأ الآخر، إذاً؛ يلزم من هذا مفارقة كبيرة، حيث القول بالصدق لقضية ما لا يستلزم أنها غير كاذبة. وإذا أصر كل مبدأ على تكذيب الآخر إذاً هو قد صدق؛ فإن المبدأ المكذب لنقضيه والمصدق لذاته ينتهي به الأمر إلى التسلسل واللاتناهي، حيث هنالك نقيض المبدأ المنصّر دوماً، أي ينتهي إلى نقيض ما بناه وافترضه كل مبدأ من قضايا طول مسيرته. وهذه مفارقة ثانية حيث اللاتناهي مكان المفارقات.

إذاً؛ لا بد من قبول مفارقة الصدق دون أن يعني أنه غير كاذب عوض الانتهاء إلى اللاتناهي حيث الغموض المطلق.

إن هنالك حجة مستمرة، وهي الذي لا تقف في تدليلها على أطراف مقدماتها، بل تستحضر دوماً جديداً لقياسها حتى تستمر. فمثلاً؛ ألزم زيداً عمراً بقبول ي كنتيجة لـ أ و ب إذاً ي، لكنه رفض ي إلا إذا تضمنت -أي ي- الشروط الافتراضية للمقدمتين، أ و ب، زيادة «م». وهنا تكون ي صادقة.

هنا انتقلنا من حجة 1 (التي لا تصرح بمقدماتها بمقدمة أخرى وهي «م») إلى حجة 2 (وهي التي تصرح بمقدماتها بمقدمة أخرى وهي «م»). وهذه الحجة الثانية، تصاغ كالاتي: أ و ب و م صواب، إذاً يجب أن تكون ي صادقة. وهذه حجة 3. وهكذا يستمر في طرح مقدمات جديدة، وهذه المقدمات لا تنتهي، فتكون إذاً؛

المقدمات ليست تقف على ذاتها وليست لها سلطة في نفسها تقدر على توليد نتيجة صادقة منها، كما يجعل الاستدلال مستمراً متحركاً غير ساكن، فالدليل المعبر ليس هو ذلك المقياس الثابت المحدودة أطرافه، ونتيجته هو ذلك الآخر دوماً والذي يفترض الأغيار من المقدمات دون أي توقف. إن الدليل لا يسكن ذاته ولا قياساً واحداً، إنه في طي الإمكان دوماً، حيث هو ذاك المحتمل والآتي عما قريب. وكل مقدمة جديدة تفترض إلا وتبشر بنهايته، وتستكملة دون أن تكمله.

فذهننا واستدلنا هراقليطي يثبت كيف أن التناقض الفريد الوحيد حاصل في الحالات الذهنية والعواطف والأحاسيس.

ثانياً:

تقدم شرح العناصر الأربعة للعاطفة، وهي التحفيز والأحاسيس والإدراك والمعرفة، ووضعناها في تعريف العاطفة، وهنا نفصل هذه العناصر بما يدعم أطروحة كون العاطفة استدلالاً قصدياً بما يغوصنا في المناحي الاستدلالية التي تحويها هذه العناصر.

وهنا ثلاث تقييدات:

التقييد الأول:

إن العنصر التحفيزي في العاطفة استعداد لاحتواء الحاضر أو الماضي أو تغيير الحاضر والمستقبل. أعني أنه يرمز:

- على مستوى البعد العملي إلى العواطف بوضعها في نقطة تؤثر في الأفعال عبر جعل الشخص مستعداً للتغيير ومتفاعلاً مع الحوافز ومتأقلاً بأفعاله وفق المتغيرات. إنها عملياً تدفع نحو الكيف، تكييف الأفعال، فهي ممثلة «القصدية» في مفهوم العاطفة.⁴⁹³

- وعلى المستوى الاستدلالي، تدفع العاطفة قواعد الاستدلال نحو التأقلم وفق للمعطيات الجديدة التي تظهر مع ظهور فتوحات جديدة في العلوم. إنها بذلك تقترب من المنطق الديناميكي الذي يهيكل مع كل جديد، حتى في قواعد استدلالاته، ومن ثم نتائجها. إن المجال الذي هو قيد البحث يفرز معطيات جديدة تدفع نحو تغيير قواعد الاستدلال ليتمكن من مسيرة سلوكاتها وتوصيفها كما هي. وهذه المعطيات الجديدة تحفز العواطف في حالاتنا الذهنية، فتدفع بدورها الاستدلال نحو التهيكل وفق الجديد، لأنها كامنّة في الاستدلال أساساً، حيث أيُّ معطًى إلا وهو محفز لعاطفة ما، لأنه إذا أهملت من عواطف، قيمت من أخرى وأثارت انتباهها بلا شك. وعليه؛ فتحفيز العواطف يؤدي إلى التغيير في الاستدلال.

إن المعطى يحمل معه ذاته، وهذه الذات تحفز العواطف التي تستبطنُ إما:

- موقفاً سلبياً تجاه الموضوع/المعطى؛

- أو موقفاً إيجابياً؛ تجاه الموضوع/المعطى؛ فتستبطن تغييراً في قواعد الاستدلال نحو التأقلم وفقه أو تأويله، وذلك ليخضع ويتغير هو لذات الاستدلال وقواعد التعقل. والأمر نفسه عند الفعل، فهذه العواطف إما؛ أن تدعو إلى فعل شيء أو تدعو إلى الكف عن فعله.

493. إذاً؛ لابد أن ننتبه إلى أن الإدراك Cognition، إذا كان يعني في معناه النفسي، ما يشمل التقييم والقصدية (التحفيز)؛ فإنه في موضوع العاطفة خاص جداً بما هو محدد هنا كـمكون للعاطفة ومؤطر بحقله الدلالي ومجاله التداولي هذا.

إن هنالك ارتباطاً وثيقاً بين العاطفة كمفهوم مجرد يسبح في ماقبليات الذهن، وبين الاستدلال العملي. ويوضح هذا الفرق العلاقة بين السلوك الفعلي والعاطفة. تستطيع أن ترى العاطفة مجردةً عن أي اتصال بسلوك ما، كأمنية ما. لكن كونها كذلك لابد أن هنالك شيء ما يمنع من ترجمتها فعلياً، وذلك كوجود عوائق اقتصادية أو اجتماعية، تحول دون تسليكه في الفعل وتميرها طيه.

إن كل رغبة أو عاطفة هي عاطفة يفترض أنها كاملة. فنحتاج فقط إلى محفزات حتى تستكمل ذاتها. فالحب يستكمل ذاته بالمداعبة والشوق والجنس... وإخفاء هذا السلوك قد يدل على عدم وجود الحب الذي سيغيب بدونه، لأنه عاطفة فقدت محفزاتها التي تدفعها نحو الاستمرار. إن حضور المحفزات ليس إلا منشط للعاطفة، لأن تستكمل هويتها به حتى تصير كاملةً. ولذلك، فالعاطفة يفترض كمالها بالاستدلال وحضورها فيه، حيث لا تكتمل إلا بأن تؤسس منه أو فيه شيئاً ما يكون قائماً مقام السلوك العملي الذي تترجم ذاتها عبره، فعلى الأقل يلتقي السلوك الفعلي والاستدلال في البراكسيس المشترك بينهما، رغم أن أحدهما حادثي والآخر ذهني.

التقييد الثاني:

يرى جيمس أن العواطف، باتفاق مع المفهوم التجريبي التقليدي، تتماهى مع الأحاسيس -Feeling. لكنه له إطاراً آخر، وهو أن العواطف، كأحاسيس، تظهر كنتاج للتغيرات السيكلوجية أو العصبية Neurological Changes والتي تكون بدورها كنتاج لتمثل الحقيقة أو الشيء.⁴⁹⁴ هنا كان جيمس ضارباً نحو جهتين:

1 - جهة أنه خرج على نظام الحس المشترك Common Sense، ذلك الذي يرى أن العواطف تثار بتمثل الحقيقة، وهذه العواطف حيث تثار بتمثل Perception الحقيقة تحدث تغيرات في الجسد، فيظهر الخوف على الجسد أو الحزن أو الكبر أو الندم... بينما مع جيمس عكس هذا الترتيب للحس المشترك، فجعل تمثل الحقيقة يثير التغيرات الجسدية، النفسية والعصبية، التي تثير العواطف كأحاسيس.

ومفاد هذا القول فلسفياً هو أن الحس المشترك الذي صنع في علوم النفس حول النفس مشكك فيه بقدر التشكيك فيه في علوم المنطق واللغة.

فكان الذي تسبب في إثارة العواطف، حسب الحس المشترك، هو تمثل الحقيقة. وهذه

494. James, W. The Principles of Psychology, vols. 1 & 2. New York: Dover, 1950. vol. 2, p. 449.

العواطف تسببت في تولد الفعل الجسدي وتغيراته. فهناك تمثل الحقيقة، تسبب في العواطف التي تسببت في الفعل. فالعواطف قوة تحفيزية مؤثرة في الفعل. فهي منبعثة من الفكر أو التصور لتحشد الذات نحو الفعل.

2- حسب جيمس، فإن تمثل الحقيقة، تسبب في التغيرات الجسدية التي تسببت في العواطف. فأحاسيس التغيرات الجسدية حيث تتجلى هذه التغيرات في السلوك هي العواطف. فهي بذلك **Epiphenomenal**، أي لا تتسبب في الفعل في الوقت الذي هي نتاج التغيرات الجسدية. وهذا لا يعني أنه يجمع كل حالات الذهن **Epiphenomenals**، ولكن يعني أنه يؤشر على أن **epiphenomenalism** لا تصلح كنظرية عامة تستفرد بتفسير الذهن. إذًا؛ العواطف هي أو تتكون العواطف من أحاسيس التغيرات الجسدية التي تحدث طي العاطفة.

لكن، مع الجميسية الجديدة **The noe-jamesians** ستظهر العواطف كحالات ذهنية قصدية، كظواهر لها معنى⁴⁹⁵. وهنا انتقلت من كونها مسجلًا لتغيرات الجسد إلى قوائم قصدية. كما سيقدمون -أي الجمسيون الجدد- أشكالًا سردية موحدة لعواطف الأطفال والحيوانات من جهة، وعواطف النساء والرجال من جهة أخرى، حيث إن أحاسيس الجميع تتشكل من تغيرات جسدية، ولها قصدية ذات خصائص واحدة. لذا يلاحظ أن قصدية العواطف واحدة عند الجميع من خلال أن طبيعة الأحاسيس لا تختلف عند جميع هذه الأصناف (لا طبيعة التذهن والإدراك...)، وواحدة من خلال أن حياتهم ونمط العيش (لا نمط الوجود والكيونة) واحدة عند الجميع.

طبعًا، أعطى فرويد العواطف دوراً قصدياً، حيث إنها تؤثر في حياة الناس التي ليس شرطاً التأثير فيها، أن تكون من حالات الوعي، لكن الجمسية الجديدة ترفض أن تكون العواطف، كأحاسيس التغيرات الجسدية، في اللاوعي. وتجعل الخصيصة الأساسية للعواطف هي القصدية. لكننا نرجح أن لها قصدية **Intentionally**، لكنها قصدية بمعنى أنها تشمل كل ما يتحكم في الجهاز الإدراكي والاستدلالي من الما قبلات والعواطف والأحاسيس والتذهن عموماً. فإذا كانت القصدية تعني وجود المعنى الذي استشف وحضر أساساً بإحالة الحالة على الشيء الذي توجهت نحوه الحالة الذهنية، أو بعبارة خاصة هنا، توجهت إليه العاطفة؛ فإن القصدية لا يلزم أن تأخذ المعنى من الشيء الذي توجهت نحوه. وهنا نعود إلى قصة استشفاف اللغة المعنى من جهة كونها تعود إلى

495. ينظر:

Prinz, J. Gut reactions: A perceptual Theory of Emotion. Oxford: Oxford University Press: 2004.

العالم وكرؤية إلى العالم. وهذا الشيء يقصد به أساساً: **العالم الذي هو هذا.** بينما نرى أنه فقد يستشف المعنى من قصد شيء ليس واقعياً، كعالم ممكن. أو كعالم شرعي وحياني، بحيث تتذهن شرعيات ولو لم تك محققة الوجود في العالم، بل ولو أن يكون العالم غير قادر على أن يكون مرتعاً لتحقيق هذا الشرعي فيه، لأنه قد يكون متخلفاً عن أن يدّرع بالشرع ويكون متحققاً. ذلك أن العالم قد يتخلف عن الأشياء ويشوهها ويعطّلها لصالحه، فما بالك بالشرع والذي هو أسهل لديه لتحريفه. وهنا نكون أمام وجود شرائع ضخمة فاترة عن العالم، لا تصلح له أبداً، إلا أن يشوهها كما شوه الأشياء وشوهت اللغة الأشياء. وذلك كما نرى اليوم من تشويه العالم لحقيقة كثير من الإسلام لتخلف هذا العالم عنه. كما لا تعبر اللغة عن كثير من الإسلام لتخلف اللغة عنه، وإذا عبرت؛ شوهت، وإذا وصفت؛ عطلت، وإذا تذهن الذهن أول وعطل... وهكذا. فالقصد ليس خاصاً بأن تتحقق قصديته أن يقصد العالم بوعي، بل قد يقصد ممكنات أو مستحيلات، ويكون كل ما ركب هذا القصد من البراديجم واللاوعي والجهاز القبلي والعواطف وغيرها من ذلك القصد.

إذاً؛ القصد في العواطف يتجه نحو شيء، وهذا الشيء يتمحور حول العالم بموجب البراديجم العام الذي يجعل من الوجود ذلك العالم الذي هو هذا. وحتى لو لم يفسر الشيء به؛ فإنه هو هو حتماً، سواء كان من الأشياء الطبيعية في هذا العالم أو البيولوجية في الحيوانات أو العصبية في الدماغ أو النفسية في الذهن... وهكذا.

وعموماً؛ فالجمسية الجديدة ترى أن الأحاسيس هي العنصر الأساس والأهم في العواطف. والأحاسيس طبعاً هي أحاسيس تغيرات الجسد أو ما تتماهى مع أحاسيس تغيرات الجسد.

إن الأحاسيس التي تسمى الأحاسيس الجسدية **The Bodily Feelings** هي أدنى مراتب الوعي، إنها دون مرتبة الوعي الأعلم منها مثل الذاكرة والتفكير. إنها قريبة جداً، فتظهر آثارها على الجسد، وتحدث بآثار حسية كآلم الأسنان مثلاً. وإن القول بأنه ليس لها محتوى أو ليس لها مضمون قول غير مريح من جهة أنها مركبة جداً. ذلك:

أ- أن مضمونها معقد بحيث يغيب عن التذكر ولا ينقل بالكلمات، بل يحصل بتجربته، وسرعان ما تختفي تضاريسه من الذاكرة بمجرد ارتفاع هذه الأحاسيس.

ب- إنها تحتفظ بتجاربها خارج الوعي ذاته، أعني أن الأحاسيس الفيزيائية تؤثر على حالات الذهن برمتها تأثيراً معنوياً، رغم ذوبانها بارتفاع عللها. إنها تجربة تمكث في الصمت، في

البواكم التي بها تؤثر في الاستدلال والحالات الذهنية والعاطفية، دون أن نشعر بوجودها أو بوجود مخزون تجاربها. فهي تجربة تبدو لنا أنها تمر وتأخذ معها كل آثارها، كل سجلاتها وتأثيراتها؛ لكنها تظل متواجدة في عمق الذهن وتشعر بتأثيراتها في عملياته كلها. فعندما تتألم من جرح ويبرأ ذلك الجرح، سيكون كل تفكيرك بعدها، له حمولة معنوية من آثار تلك التجربة، أعني أنك ستفكر بتذهنك، وطيه ستفكر من عمق الألم الذي كدسته وراكمته. وكذلك كل تجربة أحاسيسية مررت بها ستحضر معك في كل تذهن، وفي كل استدلال تقوم به، مهما أبدى من عقلانية جافة في مقدماته وفي قواعده الاستدلالية.

ج- إن لها نوعاً من المعقولية، نوعاً يتجلى في أننا نعرف أسبابها أحياناً، كألم الأسنان. وإن كان أنه قد لا نعلم أسبابها في أحيان أخرى، كالقلق الرتيب الذي يهاجمنا في لحظات معينة بإيقاع مستمر.

إن هذه المكونات العاطفية مهمة جداً، فكل واحدة منها تسهم في تحديد العاطفي من غير العاطفي، وتسهم في تحديد موضوع العاطفة من غير موضوعها، كما تسهم في التفريق بين كل نوع من أنواع العاطفة المختلفة. فمثلاً؛ ولناخذ مكون التقييم العاطفي:

إن التقييم العاطفي له هذه الأدوار فيما يخص جيل العاطفة الذي يلائمه، فتجده:

أ- يفرق بين العاطفة واللاعاطفة، حيث إن العاطفة تنتبه إلى المنبه إليها أو المثير لها والذي يحرك فيها ذلك الذي نسميه عاطفة.

ب- يفرق بين موضوع العاطفة من غير موضوعها. فتعين الذي يثير اهتمامها كعاطفة، بينما المهمل منها ليس موضوع عاطفة من حيث لحظته التي لم ينبه عاطفتنا إلى نفسه ولا آثار اهتمامها إليه. لكنه قد يؤول إلى أن يصير موضوع العاطفة إذا ما شد انتباهها.

ج- إنه يفرق بين العاطفة واللاعاطفة، إنه يحدد رسوم المفاهيم العاطفية، فالحسد مثلاً هو اتخاذ موقف سلبي على وضعية دونية لا نستحقها. والغيرة هي الخوف من أخذ شخص آخر لشخص لنا، فتختلف عن الحسد.

لكن ومع ذلك، فإن هنا إشكالات مفاهيمية مهمة، منها:

أ-أ- أن الغموض يظل سارياً بين هذه المكونات من حيث دقة تعريفاتها وانضباط حدودها مع بعضها. فالإدراك المعرفي Cognition هنا في تعريف العاطفة خاص بما حددناه، بينما في فلسفتي الذهن وعلم النفس يطال القصدية (التحفيز) والحس التقييمي.

أ-ب- وهذا يخلق الغموض بين حدود ومنظورات العاطفة الذي شاعت أعدادها، ويعمّق هذه الاختلاف في تعريفها.⁴⁹⁶

التقييد الثالث: إن الفرق بين المعرفة Knowledge والتقييم Appraisal مهم جداً، وهذا يدفعنا إلى توضيح معنى الإسناد Attribution أيضاً.

إن المعرفة هي التعلق بالحقائق التي تواجهنا والتأقلم معها، إنها اكتساب للمعلومات وتمثل لها. إنها -إن شئت- تصور للعالم وتمثل للمفاهيم. إنها «أنواع من الخيال»⁴⁹⁷، أو هي بنوع ما تخيل للعالم أو للمفهوم، أي المركب النظري، الذي يعبر عن العالم الحادسي أو الممكن. إن المعرفة «تستلزم التمثل، الإدراك، إنها بشكل عام، صيرورة الاطلاع على»⁴⁹⁸. بينما التقييم ما يتعلق بالاهتمامات الشخصية، إنه تعيين لما يهمننا من أجل مصالحنا الخاصة أو من أجل تحقيق السعادة. إنه «ليس اكتساب المعرفة، بل هو ما يتعلق بالذي قد أدرك واكتسب لإدراجه في صعيد آخر»⁴⁹⁹.

إن الإسناد أو التنسب Attribution هو تعيين كيفية Quality شخص أو شيء أو حقيقة، إنه ذلك النشاط الذهني الأساسي لاكتساب المعرفة وأخذ المعلومة، إنه إسناد الشيء لخصائصه التي هو عليها أو يبدو هو عليها. بينما التقييم هو تعيين قيمة Value الشيء أو الشخص أو الحقيقة، إنه تقييم له بوضع قيمته التي يستحقها. ففرق بين إسناد الخصائص (الأنطولوجية) للشيء، وبين إسناد القيمة للشيء، فرق بين تعريفه وبين تقييمه، بين إسناد الشيء لقيمته وبين إسنادها لخصائصه.

عندما نعزو attributing كيفية شيء أو حقيقة أو شخص في تمثّلنا له نكون أمام حالتين:

496. للتعرف على النقاش الدائر حول الطبيعة التذهنية للعاطفة، ينظر:

Solomon, R. C. The philosophy of emotions. In: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, & L. Feldman Barrett (eds.), Handbook of emotions. New York: Guilford, 316-. Volume I. 2008.

وينظر:

Deigh, J. Cognitivism in the theory of emotions. (Ethics, 104, 824-854. 1994)

497. Nussbaum, M. Emotions as judgements of value and importance. In: R. C. Solomon (ed.), Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotion. Oxford: Oxford University Press, 183199-. Volume I. 2004.

التعليق 28.

498. Lyons, Emotion. P. 59.

499. Ipid, P. 59.

1 - حالة أن ندرکه ببرودة، فيظل طي الإهمال عندنا. وهذا يسمى بالتمثل أي إسناد خصائص الشيء لذاته.

2 - حالة أن ندرکه باهتمام، هنا يندرج طي عاطفتنا، حيث إسناد قيمة الشيء لذاته. إذًا؛ كل التوجهين؛ لكيفية الشيء (لتمثله أو إدراكه أو معرفته... وكل ما يقف على المستوى النظري) أو لقيمة الشيء (لتقييمه، لأخذ مصلحة منه، لنزع سعادة به... وكل ما يمتد إلى مستوى العملي) هو فاعلية تنبع من الذات.

وعليه؛ فالفرق بين التمثل والعاطفة هو الآتي:

أ- موضوع التمثل هو الحالات States بينما موضوع العاطفة هو المواقف Attitudes. لكن التمثل في تحصيله للمعرفة لابد أن يشمل تمثيل القيم وإسنادها، والموضوع الأساس والرئيس لديه هو ما ذكرنا، ولا يولي أهمية كبيرة للاهتمام الشخصي الذي هو موضوع العاطفة (عبر مكون التقييم بشكل أخص)، والتي بدورها أي المواقف العاطفية تستبطن الحالات التمثلية.⁵⁰⁰

ب- القيم الصديقة في التمثل هي «صادق وكاذب» والتي هي وصف للحالات التمثلية للشيء أو الشخص أو الحقيقة. بينما في العواطف تكون القيم الصديقة (أو لنقل القيم التلاؤمية) هي «ملائم/ملتئم وغير ملائم/ملتئم» والتي هي وصف للمواقف.

ج- إن الحالات العرفانية Cognitive States (من التمثل، التفكير، الخيال، الذاكرة..) غالباً ما تكون لها وضعية محايدة تجاه الاهتمامات الشخصية، وقد تؤول لصالح تدعيم مواقف عاطفية.

د- إن المضامين التذهنية قد لا تهتم الشخص الذي يواجهها بالإهمال إلا في حالة تحولها إلى مواقف أو خلقها للمعنى في العواطف.

وهذا المعطى الأخير والذي قبله يبين لك كيف أن العواطف قد تصير أداةً تأويلية للحالات التمثلية وللمعطيات، وذلك لتدعيم هذه الاهتمامات الشخصية أو لصنع معنى فيها، حتى ولو تم

500. ينظر:

Greenspan, P. A case of mixed feelings: Ambivalence and the logic of emotion. In A. O. Rorty (ed.), Explaining emotions. Berkeley: University of California Press, 223-250. Volume I.1980.

بذلك التنقيص لهوية تلك الحالات أو القضاء على هويتها. أعني أنه ولو تم تأويلها؛ فمستحيل أن تتماهى معها.⁵⁰¹ إن العاطفة قصدية، وراءها حقيقة، يحمل استدلالها معنىً ونحو الحقيقة.⁵⁰² إنها تطال الوجود والعدم، قصدية فيهما، تثير الوجود وتخلق دلالاته، وتزيد على ذلك بأن تُكَمِّنَ العدم، إنها تتخذ أشكالاً وجودية وأخرى عدمية عدماً لا تظهر أشكاله إلا بعديةً. وكمثال على ذلك:

يسمى فريجدا أحد ما ينتجه الاستبطان Introspection من التقريرات الغنية بـ«الوعي بحالة الاستعداد الفعلي» (Awareness Of State Of Action Readiness) ويعني هذا التقرير استعداد الذات للتقرير في أشياء تخص الذات التي تدور حولها. وذلك من مثل التقرير والحكم؛ إما في الاندفاع في المقاربة أو المجانبة، الرغبة في الصياح أو الغناء أو الحركة، الرغبة في الانتقام أو العفو، غياب الرغبة في فعل لا شيء، أو الرغبة عن فعل أي شيء، أو انعدام الاهتمام أو الاحساس بفقد السيطرة.⁵⁰³

وإذا كان للمفهوم حشد من المفاهيم المندرجة تحته، وكان في تعريفه يُقَارَب من عدة اعتبارات؛ فذلك دليل كاف على أنه قصدي. فالعاطفة بعدما رأينا من حشدها لعدة مكونات ومفاهيم وعناصر وآليات دل على كونها قصدية، وبما لديها من علاقات، دل على أن شطراً ضخماً من هويتها علائقي (ومن ثم؛ منطقي).

المطلب الثالث: العواطف كمعيق عن الحقيقة، العاطفة ضد الاستدلال، ضد القصدية

تعودنا العاطفة على سرعة انقلابها وتغيرها وعدم استقرارها وتناقضها. فلا غرو أن تكون معيقاً أمام الحقيقة. ويمكن تسجيل تقييدين هنا.

التقييد الأول:

نستفسر دوماً؛ ما سبب قلقنا وحننا بدون أن نعرف سبب ذلك، شعورنا بالخوف أو بالغيرة على زوجنا دون سبب وراء ذلك، ولا دليل على ذلك. الإحساس بالذنب بدون وجود مسبب فيه. تشعر بالضعف في داخلك رغم تعظيم الآخرين لك. تحس بالبلادة والسذاجة رغم وصم الناس لك

501. لاحظ؛ كيف أنك ترى شيئاً ما أو تتمثل كليا، بينما يراه الذي قيمه أكثر من ذلك، إنه يراه كمكان مهم «ل طرح الأسئلة على». أو ترى المرأة فتتمثلها كجذابة، بينما يراها هو أكثر من ذلك، حيث يقيّمها كمطلقة له أو كخطيبة فلان.

502. يرى ابن زيف أن العناصر الثلاثة الأولى قصدية. بينما العنصر الرابع وهو الأحاسيس ليس قصدياً.

AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 149.

503. Frijda. the law of emotion. p. 351.

بحدة الذكاء. وفي المقابل؛ تتكبر دون أي مستند تتكئ عليه يشرعن تكبرك، أو أنك وحيد لا يهتم بك أحد.⁵⁰⁴

إنه الاعتماد على العاطفة وتصديق نتائجها ولو بدون أدلة تجريبية أو عقلية على صحة ذلك، فأنا أحس أنني منبوذ إذاً أنا منبوذ. توسم هذه الاستدلالات العاطفية بكونها مرضاً، لكن لها جانباً من الإثارة يتمثل في أنها وجود نبع من عدم، وفي أنها تحيل على بُعد ماقبلي للعاطفة ولرؤية الأشياء كأنك تحس بها عاطفياً قبل أن تعرفها أو تراها، كأن هنالك موضوعات عاطفية قبل أن تصطدم بها العاطفة وتجعلها موضوعاً لها. وعندما تقلق من لشيء كأن الماقبلي يطمح لمحفز يجعله منطرحاً على موضوع فعلي. لكن هل يمكن أن تكون أفكارنا التلقائية هي مصدر القلق، وبعدها نحاول أن نتعقلها بناء على العاطفة؟

إن قلقنا يفسر بالضرورة على أنه نابع بسبب شيء، مع أنه عاطفة قبلية عدمية، ومع ذلك نحاول أن نمولها categorized (حيث نضعها في مقولة فتأخذ طابعاً مفهوماً) بالسببية. إن السببية لا تعمل في مجال هذا النوع من الاستدلال العاطفي، ولهذا عندما نفكر في سبب القلق أو الإحساس بالضعف لا نجد سبباً علمياً ولا منطقياً، أي أن السبب غير كاف في تفسير كل الأشياء، ولاسيما العاطفية. ونلجأ إليها لتعود عقولنا على أن السببية هي الميتماتطقية لكل حدث ذهني أو فيزيائي. فنحاول أن نجد لها تفسيراً علمياً (سببياً)، وهذا يوقعنا في الخلط بين الحقائق والأحاسيس. فلا ندري ما سبب فرحتنا أحياناً، وحتى تصير هذه الفرحة حقيقةً، نبحت لها عن سبب. مع أن هذا خلط بين الحقيقة السببية والحقيقة العاطفية وتفسير الثانية بآليات الأولى وإسقاطها عليها من قواعد النظر.

تحثنا العواطف على فعل شيء ما، فنفعله تحت ضغطها أكثر من فعل أشياء أخرى تحت ضغط المنطق. وكذلك ذهنياً تدفعنا العاطفة نحن مسير استدلال معين، بما له من تبعات ونتائج وآليات توافقه، ونخلص إلى تقعيدات فكرية ومنطقية ونتائج مستدل عليها، فنعتقد أنه بحث موضوعي، مع أن العاطفة كانت هي المحرك في العمق (حيث توجد في أعنى الاستدلالات تجريبياً وأكثر المسائل جفافاً من المنطق والرياضيات..) وهي الدافع في الأول (حيث يكون الشغف بالرياضيات مثلاً، هو الدافع للجلوس طويلاً لدراستها، فيكون ملبياً لها مدفوعاً بها لا ملبياً لمسائل العلم مدفوعاً به، لذا؛

504. هنالك مفهوم يتطرق إلى هذه المسيرات يسمى بالاستدلال العاطفي emotional reasoning، لكن بدون وجهة، مطلقاً، لهذه التسمية، وقد نحتها مؤسس العلاج التذهني the founder of Cognitive Therapy آرون بيك Aaron Beck.

فالسبب حاضر في المسبب، أي العاطفة حاضرة في الرياضيات ومسائله، مادامت هي الدافعة بحب نحوه)، وهي الغاية في الختام (إرضاء لذة نفسية أثناء إكمال البحث أو الخروج بالنتيجة التي كانت عواطفك بدون وعي منك تدفع نحوها فتسعد بنتائجك كثيراً، وسبب هول هذه السعادة هو الماقبلي العاطفي الذي سعد بتوافق ما نتج عنه مع الحالات الذهنية الأخرى ومع العقل...).

التقييد الثاني:

إن العواطف المكثفة Intense Emotions لا تؤثر في سيرورة الذهن سلباً فحسب، بحيث 1- توقف روح الاستدلال الصحيح أثناء الغضب الشديد مثلاً أو الحزن القاهر أو الصدمة المجمدة...؛ 2- بل وحتى في سيرورة الذهن إيجاباً وإفعالاً لتدخل في هيكلتها وتضع يداً لها في البناء هنالك. وأما العواطف غير القوية والشديدة (=غير المكثفة)؛ فهي بالضرورة مؤثرة في عملية الاستدلال تأثيراً مركباً ومؤسّساً.⁵⁰⁵

إن ذلك التأثير السلبي يعيق الاستدلال عن:

1 - ممارسة السيرورة الآنية، أعني أن أهم خصيصة استدلالية هي حضور الراهن، حيث ينتقل من مقدمة فأخرى ويترنح باتزان بين العلاقات بواقعية وتزامنية تامتين. فالاستدلال معيش آني، كون في اللحظة وتحول منطقي من حالة راهنية إلى أخرى تعقبها. وشرط هذا الانتقال من الراهني إلى ما يعقبه هو الحضور في ذلك الراهني حضوراً تاماً، عدم الانفكاك عنه قيد أنملة لتسليك الذات نحو ما يتصل به مباشرة. وإفقاد هذا الميتاشرط التّزامني⁵⁰⁶ يجعل من الاستدلال ميتاً في الإعاقة.

إذاً؛ لابد من حضور الاستدلال حضوراً كاملاً في راهنيته.

2 - حضور المستدل حضوراً كاملاً في أ-راهنيته، ب-وراهنية الاستدلال. أعني أن المستدل في استدلاله يستحضر كل تذهناته وهي راهنية، فيستدل بموجب ما تقتضيه الدلائل في ذاتها بما يفيض هو عليها من ذاته وحساسياته وعواطفه، وهذا العواطف والذات لابد أن تكون

505. ينظر في تأثيراتها الإيجابية:

Humphreys, M. S., & Revelle, W. Personality, motivation, and performance—A theory of the relationship between individual-differences and information-processing. Psychological Review, 91, 184-153. 1984.

506. إن هذا الشرط ليس ميتا منطقياً، بل ميتا زمنياً حضورياً، بحيث إنك عندما تستدل؛ فإنك تنفذ لزمن الاستدلال الآني حرفياً، وتستغل كل راهنيته بغية الانتقال، وتستثمر كل حضورك لتجعل الاستدلال حاضراً كلياً، أي لتجعله كامل الحضور، فتبتغي من ذلك وجه الانتقال إلى آخر متصل به ومتسلسل عنه. ففي الاستدلال ليس هنالك إلا حضور مكثّف وآنية كاملة.

راهنيةً، وإلا فإن تخلف العاطفة عن أنها؛ يعني تقهقراً. وهذا عائق أمام الاستدلال، لأن استصحاب ترسبات الماضي العاطفية عائق في الاستدلال، ويخلق مرضاً يعصف بالتذهن. فلنفترض مثلاً رجلاً غاضباً يستدل، إن غضبه قد حضر معه من موجب قديم، وعندما يستدل على قضية في القضاء مثلاً، إنه لا يعيش راهنية الاستدلال ولا يكون الاستدلال راهنيةً في عملياته، وهنا يفقد الاستدلال:

أ- ميثاشرطه الحضور، كما يفقد شرطاً آخر، وهو:

ب- حضور العاطفية في الاستدلال كمركب وليس كعائق، وحضورها كمركب يكون عند آنيته في الاستدلال ومشاركتها في سيرورته وبنائها داخله، حيث هي آنية، ورمة الاستدلال آنية لتحقيق ميثاشرط الآنية، كشرط لتحقيق الانتقال إلى ما يليها، بما يضمن سلسلة العلاقة وصحة الانتقال وسلامة التحول. وعندما تحضر العاطفة كمقهقراً؛ فإنها تجعل الاستدلال يعيش في الماضي ويفكر بمقدمات غير مقدمات الاستدلال نفسه، أي أنه يسقط مقدمات أخرى على الاستدلال فيرفع مقدماته الأصلية بأخرى هجينة، فيولد انتقالاً إلى مقدمات أو نتائج تليها وهي نتاج أو مثلولات لغير تلكم المقدمات، بل لأخرى تم رفعها، فالعملية، بلغة قيمية، أشبه بعملية استعمار وأخذ حق الأغيار ومكانتهم بغير حق، وأشبه بالتيس المستعار أو المتشبع بما لم يعط (حيث إنها مقدمات نسبت إليها نتائج ليست من رحمها...).

إن العواطف المكثفة لها استثارة ذاتية لا إرادية automic، ولذا يصعب التحكم فيها إلا بنسبة ما. أعني أنه عند الحزن يمكن تخفيفه أو تحويله إلى فرح بمحفزات معينة. ويمكن تحويل الغضب إلى سكون⁵⁰⁷ بنسب معينة.⁵⁰⁸ ومن ذلك أنها تؤدي إلى التكيف مع هذه القلة من المعلومات المشخصة وتقليل الاعتماد على المعلومات المشخصة وعلى المعلومات الواضحة.⁵⁰⁹

1 - تؤدي العواطف المكثفة إلى إضعاف الحفظ في الذاكرة، ذلك أن المحفوظ في الذهن هو أعلى التراكم الكمي، وهنالك تراكم كفي وهو حفظ المعلومات ونسيانها في مداومة لهذا

507. وللاطلاع على كيف أن العواطف المكثفة غير الحزن تضعف الذاكرة ينظر:

Darke, S. Anxiety and working memory capacity. *Cognition and Emotion*, 2, 145-154. 1988a.

508. لاحظ الأحاديث النبوية التي تأمر بعدم الغضب ومسك الذات عند الغضب وفعل الوضوء أثناءه... وذلك ليس إلا إحالة إلى ضرورة السيطرة على العواطف المكثفة وإخراجها من دائرة الإعاقة إلى سعة التركيب:

509. ينظر:

Pham, M. T. Cue representation and selection effects of arousal on persuasion. *Journal of Consumer Research*, 22, 373-387. 1996.

العملية، فيتولد تركيب شديد الأهمية في الإبداع والخروج عن السقف البرادغمي. وذلكم التراكم الكمي هو حفظ المعلومات مع الاحتفاظ بها. وكلا النوعين مهمان لخلق إبداع ذهني. وكثيراً ما يكون النوع الأول سبيلاً للنوع الثاني، لكن الحفظ الكمي يستدعي دوماً عند الإبداع بالتضمن عند البناء على فكرة محفوظة بناءً تكميلياً أو نقدياً أو تركيبياً أو عند استحضر اقتباس معين يعزز أو يؤكد أو يؤسس للبناء وهكذا.

2- إلى إضعاف تنظيم المعلومات المحفوظة والمعلومات المتراكمة.⁵¹⁰ فالذهن له حدة ذكاء مؤقتة، أعني أن سيرورة الاستدلال تزيد وتنقص، فالاستمرار الزمني الطويل في ممارسة الاستدلال يؤدي إلى اكتساب حنكة فعالة في لحظتها، فالاستدلال المتصل بدون انقطاع زمني يحدث أو فاصل يؤدي إلى قوته وتصلبه، في حين أن فصله بقواطع تجعل من نفسها عوائق في التطور في عملية الاستدلال. وهذا يؤدي إلى:

أ- النسيان، حيث إن المستدل الذي ينقطع زمنياً في عمليات استدلاله ينسى ذهنه تلك القوى التي نالها من عمليات الاستدلال المكثفة فيضعف. فكما أن تكاثف العواطف يؤدي إلى قوتها وطغيانها على الحالات الذهنية الأخرى، فكذلك وصل الاستدلال بدون قطع يؤدي إلى الاستدلال المكثف الذي يتمتع بذكاء أشد وبتمرن أتعن.

ب- الإرجاء، حيث إن النتائج تتأجل إلى حين استكمال عمليات الاستدلال وإيفائها حقها ومستحقها. وأيضاً، بسبب أن تلکم العواطف المكثفة تؤدي إلى إبدال مزيد من الجهد في التحقق من صلاحية المقدمات الاستدلالية، وكلاهما، أي النسيان والإرجاء، عوائق ضد الحضور الأنّي لسيرورة الاستدلال، والمناهضان لماهية مفهوم الاستدلال الحضورية.⁵¹¹

3- خلق فوضى وضجيج في الذهن يصعب عملية الخروج بصيغة واضحة بمعنى يمكن بلورته كفكر أو كحالة ذهنية معينة. وهذه الفوضى تزيد من اتساع ضجيج الذات الحاصل مسبقاً،

510. ينظر في هذا والذي قبله؛

Mueller, J. H. Test anxiety, input modality, and levels of organization in free-recall. Bulletin of the Psychonomic Society, 9, 67-69. 1977.

Mueller, J. H. Effects of individual-differences in test anxiety and type of orienting task on levels of organization in free-recall. Journal of Research in Personality, 12, 100-116. 1978.

511. للاطلاع على أن العواطف المكثفة تؤدي إلى مزيد وقت للتحقق من المقدمات، ينظر:

Darke, S. Effects of anxiety on inferential reasoning task-performance. Journal of Personality and Social Psychology, 55, 499-505. 1988b.

مما يعقد عملية الإيفاء بالترتيب الذي يسمى تذهناً، ويدعم الوفاء بالفوضى التي إن بقيت صارت هلوسةً.

4- خلق فوضى في الذات يعقد الخيارات المتاحة في سيرورة الاستدلال.

5- جعل التذهن مسيطراً عليه بحالة ذهنية واحدة، أعني أن هذه الفوضى تدفع في أفضل الأحوال إلى سيطرة حالة ذهنية واحدة على الذهن واختزالها للذهن في حالتها، فيؤدي إلى تعطيل الحالات الذهنية الأخرى التي لها الحق في مشاركة البناء لسيرورة الذهن. وهذا الدفع نحو الأخذ بخيار وحيد دون اعتبار الخيارات الأخرى يؤدي إلى:

أ- إضعاف عملية الاستدلال، لإقصائها حالات ذهنية أخرى ضرورية،

ب- سيطرة إحدى الحالات وتعطيل أخرى، فيولد هذا نقصاً. وذلك كأن تجد فكراً يعتمد على الاستدلال العقلي وحده، فيقصي العواطف، فيولد نتائج جافةً وقيماً خطيرةً أخرى.

ج- يؤدي إلى إعاقة تمثيل الذهن للكون الواسع الذي لا يقدر على وسعه إلا الذهن بعواطفه وهيكلته وعوالمه كلها، إذ العالم عواطف وعقلانية وجماليات وقيم وحالات ذهنية كثيرة، مما يعني أن الالتزام بحالة ذهنية واحدة يؤدي إلى تمثيل مقابلتها في العالم دون غيرها. وهذا معناه تعطيل تمثيل الكون.

د- تعطيل تمثيل الذهن نفسه، فعندما يتم تعطيل حالات ذهنية حاضرة في الذات فذلك معناه إقصاء جزء من الذات في بناء استدلالات الذات وقواها.

هـ- ينذر بفوضى داخل الذهن نتيجة إيكام طرف ومركزة طرف آخر مما يزيد من تكثيف حالات ذهنية على أخرى، ومن ثم مزيد من الفوضى والتعطيل وعدم التمثيل.

و- إلحاق عدم انسجام بين الحالات الذهنية، حيث تستحوذ إحداها على حصة الأسد في عملية الاستدلال، وتموت الأخرى جوعاً، وهذا يجعل العلاقة بينها ذات نفور، مما يؤدي إلى مزيد تصارع، بدل انسجام ودفع في مسير معرفي واحد.

6- خلق مشاكل أنطولوجية في تمثيلية الذهن لنفسه.

7- خلق مشاكل ابستمولوجية في تمثيل الذهن للعالم، حيث تستبد حالة ذهنية على حساب أخرى في تمثيل العالم في الوقت الذي تعمل فيه تلك الحالات الذهنية الأخرى على كسر هذا التمثيل بما يدفع نحو مزيد من الاستبداد ومزيد من الفوضى.

8 - خلق مشاكل قيمية في تمثيل الذهن في حالة ذهنية واحدة، فيولد لنا مفهوم الفوضى والاستبداد والاختزال والإقصاء والاستعمال والإهمال والإيكام... ونحو ذلك.

9 - خلق مشاكل سيمونطقية في تمثيل الذهن للغة، حيث يتمثل الذهن للغة، التي هي عواطف ومشاعر وأفكار وجمال وأسلوب، فيؤدي إلى تمثيل حالة ذهنية واحدة لجميع هذه العوالم.

10 - خلق مشاكل تركيبية في تمثيل الذهن للغة، حيث اللغة نحو وصرف وغيرهما، والذهن على خطاها في هذه العلوم بما يناسبه، والذي بناها في اللغة هو كتلتها ومجموع الحالات الحاضرة والممكنة، فيؤدي إلى ضد هذا البناء في الذهن، لعدم إ طاقة حالة ذهنية واحدة خلق نحو للذهن وصرف له وغير ذلك، كما يجعل الإقناع أضعف والتأثير أدنى والاستدلال أقل دقة.⁵¹²

11 - قتل الممكن في الذهن والعالم واللغة، لأن الممكن هو سليل حواضر تراكمت بشدة وشدة، وحالة ذهنية واحدة يستحيل أن تراكم كميات بله كميّات.

ومع ذلك يقال: ليست كل العواطف المكثفة الشديدة تؤدي إلى إضعاف الذاكرة، فهي مراتب، فأخطرها هو القلق الشديد، وأدناها مثل الغضب الشديد، والحزن الشديد، ومنها ما هو أقل كالكبرياء... ومنها ما هو معتدل Milder emotional states كالمزاج مثلاً. فعندما نتحدث عن الحالات العاطفية، ونؤكد على أنها تؤثر في سيرورة الاستدلال؛ فإننا نكون أمام مثال واضح جداً، مزاج جيد ومزاج محايد. إن الأول يتفوق على الثاني بحيثيات كثيرة؛ منها:

أ- أن المزاج الجيد يكون أكثر انفتاحاً وأميل للتعرف على المجهول، لأن السعادة تدعو إلى لانفتاح. بخلاف المحايد الذي يظل محايداً في علاقته بالآخر، يحافظ على المسافة المعينة بينهما، ويرى أن ممارسة قيمة الانفتاح هو بتر معنوي للحياد.

ب- أن المزاج الجيد من ثم يؤدي إلى مراجعة المعلوم، ومحاولة مراودته من جديد نحو أفق آخر، لأنه أكثر نشاطاً وأمتع صحةً وأسعد لحظةً من المزاج المحايد الذي هو في حياد مع كل هذه القيم، لذا «فهو ينظم الموضوعات بشكل أوسع من المزاج المحايد».⁵¹³

512. ينظر في كون حجج الإقناع تصير أقل دقةً ينظر؛

Sanbonmatsu, D. M., & Kardes, F. R. The effects of physiological arousal on information-processing and persuasion. Journal of Consumer Research, 15, 379-385. 1988.

513. انظر:

Isen, A. M., & Daubman, K. A. The influence of affect on categorization. Journal of Personality and Social Psychology, 47, 1206-1217 1984.

ج- أن المؤدَّيان الأول والثاني؛ يعينان أن هنالك سلاسة في التعامل مع الإثارات والاستجابات والمواد التليدة والجديدة في الذهن وفي عملية الاستدلال.

د- توليد طاقة جديدة في مهمة حلحة المشاكل Problem-Solving Tasks التي تحتاج إلى ذكاء حاد، مما يعني أن عملية الاستدلال المعقَّدة في تنقُّلها وحلحة المشاكل تزداد قوة.⁵¹⁴

هـ- تؤدي إلى معالجة فعالة ومتميزة لمشاكل القرار المتعددة السمات **Multiaattribute Decision Problems** والتي هي من أعقد العلاقات المترابطة بالعاطفة.⁵¹⁵ فالحالات العاطفية، أو بعبارة جزئية، المزاج الجيد له تأثير إيجابي على سيرورة الاستدلال، وعلى حلحة المشاكل، وعلى الأحكام، وعلى اتخاذ القرار.⁵¹⁶

كما يؤدي المزاج الجيد إلى سلبيات أخرى، من حيث:

أ- تخفيض قوى التفكير والاستدلال الاستنتاجيين.⁵¹⁷

أ-ب- أحكام قيمة غير مؤسَّسة على التفوق الأنطولوجي للشيء أو كم وكيف منفعته، أو «تفضيلات غير عقلانية».⁵¹⁸

وحاصل القول: عندما يتم التركيز على موضوع ما؛ فإن العواطف تتوزع عليه وتتجانس معه، وذلك عبر فعالية الحالات الذهنية العاطفية. فيكون مصدر الحالات العاطفية معروفاً. وهنا تكون النتيجة المنطقية «وهي أن الحالات العاطفية موزعة على الموضوعات التي هي أصل لهذه الحالات العاطفية ومنسجمة معها» عقلانية. لكن التوزيع **attribution** ضروري، أي أن امتداد العواطف واجب، لكن الانسجام ليس كذلك. فأحياناً تكون مصادر هذه العواطف ليست هي الموضوعات التي هي مصادرها، فيقع سوء التوزيع وعدم المماثلة **Misattribution**. لكن سوء التوزيع هذا

514. Greene, T. R., & Noice, H. Influence of positive affect upon creative-thinking and problem-solving in children. *Psychological Reports*, 63, 895-898. 1988.

515. Isen, A. M., & Means, B. The influence of positive affect on decision-making strategy. *Social Cognition*, 2, 18-31. 1983.

516. ينظر:

Isen, A. M. An influence of positive affect on decision making in complex situations: Theoretical issues with practical implications. *Journal of Consumer Psychology*, 11, 75-85. 2001.

517. Oaksford, M., Morris, F., Grainger, B., & Williams, J. M. G. Mood, reasoning, and central executive processes. *Journal of Experimental Psychology-Learning Memory & Cognition*, 22, 476-492. 1996.

518. Fiedler, K. Emotional mood, cognitive style, and behavior regulation. In K. Fiedler & J. Forgas (Eds.), *Affect, cognition, and social behavior*. Toronto: C. J. Hogrefe. 1988. pp.100.-119.

ليس مطلقاً، بل ينصلح الأمر من «سوء التوزيع إلى التوزيع السليم إذا كان انسجمت الحالات العاطفية مع مصدرها من الموضوعات».⁵¹⁹ فإذا صلحت العاطفة كآلية للمراوغة وسلب الإقناع والتأثير وممارسة السفسطة، لتكون سلبية:

أ- كعائق ابيستمولوجي سفسطي أمام الاستدلال المنطقي،

ب- أو كعائق نَفْسي مرضي؛ فإنها صالحة للاتساق والبناء والاستدلال عقلاً-عاطفياً.

خاتمة:

إن الهروب عن النبش في العاطفة والنقب عن الاستدلالات العاطفية يذكرنا بمن يكره البشر-Mi santhropy ، ذلك لأن العاطفة سليل بشري أصيل جداً، وكرههما من كرهه أساساً. كما يذكرنا بمن يكره الأفكار Misology، وفي العاطفة اليبستمية epistemic emotion يذكرنا بكرهه للاستدلال للتعقل reasoning والتذهن minding.

إن العاطفة تكون بمكانة كثير من مهارتك، ماضيك، تاريخك، تدرييك، لهذا فالتجرد عنها في تفكيرك وسلوكك هو ادعاء فارغ. «ذلك الذي يدعي الواقعية من الرصانة، وأنه يحول فراغه إلى فخر. ذلك الذي يعرّف العالم الواقعي بالطريقة التي يظهر له بها...اطرح الوهم...فلن تستطيع نسيان «إنسانيتك وحيوانيتك»».⁵²⁰

إن أهمية دراسة موضوع العاطفة في الاستدلال يبلج لنا:

1 - حدود معرفتنا وحدود التصور والتمثل، وهذا يبين لنا فلسفة المعرفة والفلسفة اليبستمية البشرية التي تعطي شيئاً ما ذاتها في العالم.

2 - حدود تمثّلنا، لكن في حدوده العاطفية وعلاقتها بالتعقل الجاد.

3 - إنها دراسة للجمع بين ما يتهم دائماً بكونه كارهاً للعقل ألا وهو العاطفة، وما يتهم بكونه كارهاً للعاطفة ألا وهو العقل. إنها جمع للتناقض وإبراز لأهميته عبر إشراك أعظم مفهومين متنازعين عبر التاريخ يخصان الذهن البشري وينتميان إليه معاً ويسكنان في مأواه معاً حيث الذهن مستقر العقل والعاطفة معاً.

519. ينظر:

Gorn, G. J., Goldberg, M. E., & Basu, K. Mood, awareness, and product evaluation. Journal of Consumer Psychology, 2, 237-256. 1993.

520. F. Nietzsche, The Gay Science, Book Two. extract from Section 57.

4- إن تجاهل العاطفة في الاستدلال هو تجاهل للعالم، وإن أي اختزال أو جهل هو تجاهل للعالم. إن معنى الحياة يكون بمواجهتها كما هي، دون أي نفور عنها أو تولية للدبر. إن الأمر أشبه بكارهي البشر والأفكار الذين قال عنهم سقراط بأن «لهم السبب نفسه، وهم بذلك يتجاهلون العالم».⁵²¹ إن الاتصال حاصل، وإنكاره هو كمن يمثل أبرز صفات كارهي اللوغوس عبر تبين صدق شيء بالحجة، وتفنيده على أنه كذب.⁵²²

5- إن الوعي بقوانين واستدلالات العاطفة المنطقية يجعلنا واعين بالتأثير والتأثر في استدلالنا، لأن الوعي الحر يأتي بعد الحقيقة.

6- إن العاطفة تجعلنا لا نعيش في الاستدلال، بل نعيد الاستدلال، وإعادة الاستدلال خطوة نحو اعتبار كل الاستدلالات المفارقة بين العلوم، إذ «العواطف عقلانية أو ذكية».⁵²³ وهذا حتى إن يلزم منه أن مبادئها المنطقية مختلفة وتناسب تعقلها المنسجم مع خصائصها؛ فإنه يصلح لأن يؤوّل على أنها رابط عقلائي وإعادة ذكية لما كان، لجعله يكون أو سيكون.

7- إن الأدوات التي تنتج العلوم المجردة، كالرياضيات، هي التي تنتج العلوم الإنسانية والاجتماعية، فهناك تداخل معنوي بين هذه المعارف، ويحتاج إلى توضيح وتحليل فحسب. وتذهنياً؛ هنالك وحدة ذهنية مولدة للمفاهيم المعرفية والعلمية، فتدخل العاطفة في المجردات حاضر، وفصل البرهان عن الحجاج والعلمي عن الأدبي والمنطقي عن العاطفي طريقة لم تعد مجديةً ولا معبرة عن المعرفة كما هي. وإحدى أبرز أدوات توضيح أن المعرفة واحدة ومتداخلة، وخصوصاً بين العلمي والأدبي والحجاجي والبرهاني، هو إبراز الاشتباك بين العاطفي والمنطقي والذين طالما عدا كنفيزيين. فتكون قيمة البحث في الاستدلال العاطفي قيمة ميتودولوجية، تعكس حقيقة رؤيتنا للعلوم وحدودها ومناطق تداخلها، وتعيد التفكير في آلياتها وعلاقاتها.

8- إن دمج الاستدلال بالعاطفة والتفكير بالعاطفي، سينتج لنا طريقة مثالية في المعرفة، تغزو كل شيء وتقلل من اللامفكرات فيها. كما أن هذه الطريقة تستجمع كل قوى الذهن لتواجه الذهن والعالم الحادّثي والعوالم الممكنة، ولا تعطل أي شيء في الذهن. ولاسيما

521. of Plato's Phaedo . translation by Benjamin Jowett. section 89c -91a,

522. إن عدم الثقة في أحد لأن هنالك من يخدعنا، أو الشك المطلق في كل شيء، أو تفنيد كل أفكار الآخرين =هو فرع كره الأفكار والناس.

523. AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotions. P. 147.

أن التذهن صيرورة متكاملة. فلإنتاج تذهن (وهو نمط يفوق الاستدلال والعقلانية والتعقل، لأنه يستعمل كل الذهن وحتى الماقبلي والعاطفي...طي ثناياه) لابد من إشغال كل الذهن بحالاته وأحداثه وعواطفه وأنماط تمثله وتفكيره ومقابليه، لأن الحقيقة ثقيلة، تحتاج إلى لذهن برمته حتى يدركها من جهة، وحتى يخرج الذهن ذاته من التشويه الذي لحقه عند إرغامه بشبكات نقدية مزيفة شوهته عن إدراك نفسه كما هو، وعن إدراك الأشياء كما هي، وعن إدراك الأشياء واستيعاب اللغة كما هي، وتطويرها بما يمكنها من التعبير بها عن هوية الذهن وعن هوية الأشياء كما هي من جهة أخرى. لهذا؛ فالتذهن هو إشغال كل الذهن، وهو صيرورة وليس نتيجة فحسب، وذلك لتكون النتيجة بذلك هي الحقيقة، أي التي مرت عبر صيرورة ذهنية كاملة، وليس فقط عبر صيرورة منطقية استدلالية أو صيرورة عاطفية أو تمثلية. رداً عما جعل الحقيقة هي المعطى النهائي، بدون اعتبار أي صيرورة لمسيرها ولو حتى الصيرورة المنطقية. فالتذهن كالتفلسف، له آليات يعمل بها كاملة، ليصير التفلسف نمطي وجود وعمل المعيش، والتذهن هو نمطا وجود وعمل الذهن لإنتاج الحقيقة. وإذا أدمج بالسلوك اللغوي والفعلية صار هو نمطا وجود وعمل الكينونة (الذهن والخارج، الذهن والعمل، الداخل والخارج).

إن ممارسة التذهن برمته، بحالاته الذهنية ومقابليه ومنطقه وعواطفه، هو ممارسة الروح البشرية كلها، إشغال الكينونة جميعها، لأجل نيل الحقيقة التي من طبعها أنها ثقيلة، فيجب أن تدخر لها كل الذهن والتذهن لتعطيك بعضها فقط.

9- إن تداخل العاطفي بالفكري، الإرادي والعلي، يعني أن الاستدلال كيف وكم معاً، كما يعني أن جمع الإرادي والعلي يولد لنا عقلاً واحداً، وهو الحِلْم.

أولاً: إن كون الاستدلال من مقولة الكم، يعني أن:

أ- الاستدلال إضافة، وهو مقولة الكم، لأنه نسبة كمية،

ب- الاستدلال جمع معلومات وتحصيل لها. وفيه:

ج- الاستدلال علاقات حتمية، فيه نمط حسابي وهندسي،

د- الاستدلال فكري، منطقي.

بينما كون الاستدلال من مقولة الكيف، يعني أن:

أ- الاستدلال جودة ومملكة،

ب- الاستدلال عاطفية وشغف،

ج- الاستدلال علاقات اعتباطية أحياناً، أو علاقات غير عليية وتناقضية بالضرورة.

إن الاستدلال كيف وكم معاً، وكثيراً ما يكون لا كمّاً ولا كيفاً، أعني أن المعقول ليس هو إضافة بين العالم والمعلوم فحسب، إذ الإضافي يقتضي أن العلم ليس فقط وجوداً ذهنياً وإضافة المعلوم للعالم؛ بل هو كيف أيضاً، معه في إيمانه وعواطفه كذلك، فهو كيفي وإضافي. كما أن العلم ليس كيف وإضافة للمعلوم وحسب، بل هو أيضاً موضوعي، وليس المعلوم كيفاً وإضافةً فحسب، بل كذلك موضوعي في نفس الأمر، له ثبوت في ذاته، وهذا الثبوت لا هو كيف له ولا هو إضافة له، وعندما يتكيف في ذهن ويضاف إليه؛ يصير له وجود ذهني ويكون بثبوته في نفس الأمر كذلك آخذاً معه صفاته من هنالك، فيكون تناقضياً، حيث يكون كيفاً عاطفياً واستدلالاً تذهنياً في العالم. من هنا كان «العلم إدراك المركبات، والمعرفة إدراك البسائط. وهذا ملائم لتعدي العلم إلى مفعولين، والمعرفة إلى مفعول واحد».⁵⁴ فالعلم تعد إلى الكم والكيف وإلى ما وراءهما، تعد إلى العاطفة والاستدلال. كما أن العلم من حيث التحقق هو الاتصاف بالمطابقة واللامطابقة، المطابقة لأمر له، واللامطابقة لغير هذا الأمر.

- ثانياً: إننا من خلال هذا المبحث نروم تقديم نموذج وحدة العقل حتى في أصعب العلوم تقارباً وأبعدها منهجاً وتباعداً، وهما علوم العاطفة والأخلاق وعلوم المنطق والاستدلال. كما نروم وضع نموذج لعلاقة المنطق والأخلاق، علاقة الاستدلال والتعطف، علاقة الفكري والإرادي، علاقة النقل والرأي، علاقة الإيمان والعقل. ونروم أيضاً التأسيس لعقل آخر، وهو الحِلْم الذي ليس تجريدياً ولا عملياً، ليس منطقياً ولا عاطفياً، ليس محضاً ولا جمالياً، بل هو جامع لهما. ذلك أن وحدة العاطفي والمنطقي، الفكري والشغفي، بقدر ما تعكس وحدة الإيمان والعقليات؛ تعكس لنا وحدة مفهوم العقل والاعتقاد، وهو المسمى في القرآن الكريم «بالحلم»، عبر ألفاظ مقدسة من مثل «حليماً، حليم، الحليم، الأحلام، أحلام، الحُلْم، أحلامهم...» ونحو ذلك. كما أن الحِلْم خلقاً مشهورة مكارمه عند العرب وأهل المروءة والأخلاق. وهذا الحلم الجامع للاستدلال والأخلاق هو العقل الذي هو:

- 1- حِلْم استدلالاً وعقلاً بما فيه من تفكير واستنتاج واعتبار وانتقال واستنباط،
 - 2- حِلْم عاطفةً وقيمةً بما فيه من حكمة وترسل وتأن وعدم تسرع وعدم غضب، وتجاوز للانتقام بالصفح والعفو.
- بحضور العاطفة في الاستدلال المنطقي؛ نكون قد حاولنا بناء عقل واحد يعكس وحدة بين العلي والإرادي؛ وانطلقنا نحو تأسيس الحِلْم أو نحو نقد الحِلْم.

الفصل السادس

مابعد العلوم الإنسانية: الإنسانيات الرقمية وتقنية سلسلة الكتل Blockchains
نموذجين؛ نحو حوار علوم الإنسان وعلوم الآلة

المبحث الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية وضرورة تجديد العلوم الإنسانية لتجنب 'مابعد العلوم الإنسانية'

المطلب الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية؛ ضرورات وآفاق: نحو التكنولوجيا الرقمية وأفق
التلقي الفلسفي

أجزئ هذا المطلب إلى أمور.

الأمر الأول:

إن العلوم الروحية الآن تواجه موضوعات شديدة الجِدّة والجِدّة، وهي بمكانة تحديات يهدد وجودها أساساً، وتجاوزها نحو غيرها. وهو ما أسميه بـ«مابعد العلوم الإنسانية»، كنموذج لحوار العلوم الإنسانية والاجتماعية مع علوم التقنيات والآليات والتكنولوجيات. وسوف أقصر هنا على نموذج الإنسانيات الرقمية المتمثلة في الذكاء الاصطناعي **Artificial intelligence**، وتقنية سلسلة الكتل **Blockchains**. وكلها تدخل ضمن دائرة «التكنولوجيا مابعد الحداثيّة»، وهي بحث التقنيات في العلوم الإنسانية وفي الإنسان نفسه. وهو غير بحث الإنسان في التقنيات أو استعمال التقنية لإنجاز أبحاث تخص العلوم الإنسانية.

الأمر الثاني: أفق التلقي الكلاسيكي باعتباره تشكيلاً خطابياً من العلوم الإنسانية أو كنظام
تعلّمي إنساني

إن التكنولوجيا الرقمية أفرزت علاقة مختلفة مع أفق التلقي الفلسفي، ذلك أن الرقميات أو التكنولوجيا الرقمية لها تجذيرات في العلوم الإنسانية والاجتماعية، حيث إن نظرية أفق التلقي الكلاسيكي تقوم على «الفهم» من الكتاب الورقي أو الكاتب الصدري، القلم أو الصدر، أي أن جمالياتها كانت مطوّقة بالآتي:

أولاً: تلقي المعرفة والمهارات تتمثل في اللب، لب المعرفة، وهو تحصيلها.

ثانياً: تحصيل المعارف والمهارات يتطلب أفقاً جمالياً، وهو أدوات تحصيلها الخارجية، وتتمثل في:

1- **أنظمة عينية**، تتمثل في الأستاذ الذي هو «هناك»، والكتاب الذي هو «هنا»، والمدرسة التي هي «في الهناك»، وهذا هو عالم **التلقي العيني**، أي أن دازين Dasein التعلم والمتعلم هو هذا، مع:

2- **أنظمة حيثية**، تتمثل في ربط الفهم بالنص، من حيث أي علاقة بينهما، أو كيف يحصل الفهم، وتتمثل في:

أ- اتباع أنماط معينة لتحقيقه، وهي «المطالعة القبيلة»⁵²⁵

ب- الإنصات إلى العالم الذي هو المرور الأوكد «للإنصات إلى العالم»

ج- الكتابة والامتحان والمراجعة، أو ما يمكن تسميته بالبيداغوجيا التطبيقية.

الأمر الثالث: أفق التلقي غير الكلاسيكي باعتباره تشكيلاً خطابياً من العلوم الإنسانية أو كنظام

تعليمي إنساني

صار أفق التلقي الجمالي غير الكلاسيكي مختلفاً مع التكنولوجيا مابعد الحداثيّة، حيث أفق التلقي المعرفي صير تفسير «علاقات الفهم بالنص» ليس وفق النظريات الحديثة والقديمة الدائرة على علاقة الذات والموضوع، الكوني والمحلي، المثالي والمادي... بل على:

1- إنتاجات «علوم الأعصاب الفيزيولوجي» العلمي وبحته الإنساني أو وجهه الفلسفي الذي هو

«فلسفة الذهن»، حيث يتم الإجابة على إشكال «كيف يتم ربط الفهم بالنص؟»، ليس على غرار

العلية العنصرية أو التوليد الاعتزالي، بل على:

525. سطر علماء الإسلام القدماء باباً جديداً في العلم سموه «فن المطالعة». وهو فن يقوم على تعليم كيفية المطالعة، وفهم الكلام، واكتساب المعنى، وآداب القراءة، والتأدب مع الكتاب، ووصايا فهم الدرس، وطرائق التفتيش الاطلاعي، وطريق المطالعة، ونحو ذلك. إنه بشكل ما «بيداغوجيا تراثية». ومما صنف فيه هذا المصدر أسفل -الذي سأنقل منه نص الجرجاني- متضمناً رسائل توضح بعض معالم هذا الفن. يقول الجرجاني: «أسلوب مطالعة الكتاب أن ينظر في ألفاظه ومعانيه، ويتدبر غاية التدبر في أن هذا اللفظ موضوع لذلك المعنى أم يحتمل غيره؟ وأنه لازم أو متعد؟ وأنه من أي باب؟ وأنه صفة أو مضاف؟ أو نكرة أو معرفة؟ وأنه عام أو خاص؟ وتعريفها وشرائطها موجود أو معدوم؟ ويتأمل وجه تقديم الكلام وتأخيرها وترتيبها ومناسبتها وفائدة كل لفظ، وأن ينظر في المتن وشرحه، ويقصد أن يعرف أن الشارح من أي عبارة المتن أخذ واستخرج هذا المعنى الذي ذكره. ويجتهد أن يجد منعاً أو معارضةً أو نقضاً على قانون توجيه علم المناظرة.

وبالجملة يلزم أن ينظر في مؤلفات الفضلاء وكيفية أخذهم واستخراجهم وأسلوب مطالعتهم وأسئلهم وأجوبتهم، وينتبه ويتشبه لهم ويتقلد ويستعمل العلوم الآلية من اللغة والصرف والنحو والمنطق والمعاني كاستعمالهم. «السيد الشريف الجرجاني، وصية السيد الشريف الجرجاني في مطالعة الدرس. ضمن: المطالع في آداب المطالع، تحقيق: أحمد حسين الأزهرى، دار الإحسان، القاهرة، ط2، 2018م، ص: 177-179.

2- علاقة ثنائية الجسد بالروح كإشكال، والمشهور بـ **The Mind-Body Problems**، أو علاقة الجسد بالروح أو الدماغ بالعقل، أو العصبون **neuron** بالمعنى، أو الشبكات العصبونية **ne- uralnetworks** بالجمال.

3- ودرك هذا الترابط يقوم على:

أ- الدرك العلمي لأنظمة الفهم من الدماغ وتركيبته الفيزيولوجية من فصوصه وغير ذلك.
ب- الدرك الفلسفي لروحها الاجتماعية والإنسانية التي هي المعنى والفهم والتحصيل، أي كما تطور العلم في فهم الدماغ، ينبغي تطور العلوم الإنسانية كموازاة للعلوم التقنية، حيث العلوم الإنسانية هي حيثيات العلوم الطبيعية.

الأمر الرابع:

آفاق التلقي الجمالي صارت متجاوزة الكتاب إلى:

- 1- الكتاب الحقيقي الرقمي (كتاب في قالب رقميات)،
 - 2- الأستاذ الصوتي أو الصوري (من الصورة)، أستاذ حقيقي في صورة.
 - 3- الأستاذ الرقمي حقيقةً ومجازاً، كبعض تطبيقات الذكاء الاصطناعي، مثل ChatGPT الذي هو برمجيات تمثل دور المعلم.
 - 4- الكتاب الرقمي حقيقةً ومجازاً، مثل الذكاء الاصطناعي **Artificial Intelligence** وتطبيقاته كذلك، حيث يكتب لك بجدة منه ما يمثل دور الكتاب.
- وهنا تدخل أمور أخرى كذلك، كما في المطلب الآتي:

المطلب الثاني: الأخلاق في الإنسانيات الرقمية؛ تحلٍ وتلقٍ

وأجزئ هذا المطلب كذلك إلى أمور:

الأمر الأول: الأخلاق التلقوي أو التلقي الأخلاقي

في أفق التلقي ما قبل الحداثي كانت الجامعة مقدسة، وحرُمها ذا حرمة. والأستاذ ذو توقير فخم، يستكين له الطلاب، ويحمل بعضهم حقيبته، ويقبلون رأس الشيخ. وفي آداب التعلم إسلامياً، تقدم

طاعة المعلم على الأب عند بعض الفقهاء، إذ الأب في الأدب أجلُّ من الأب في النسب، حيث الأب الأدبي يبصر الطالب بالوجوب الذي هو أعظم نوراً من الوجود الذي تم عبر الأب الطيني. فهل نعطي هذا القيم للرقميات التامة مجازاً وحقيقة؟

الأمر الثاني: الأخلاق المعرفية

في القديم، كان نقد الأستاذ حاصلًا وفعلياً، فهل نقدم (ولنمثل هنا بشات جي بي تي ChatGPT) لشات جي بي تي نقداً يستهدف:

1- نقد أفكاره والرد عليه مباشرة؟

2- أم ننقد مبرمجيته؟

3- أم ننقد أدواته التقنية التي يشتغل بها؟

أي ما «موضوع النقد» الذي هو «شرط النقد»، أعني أن تحديد موضوع النقد شرط لإطلاق النقد قبل كل شيء.

الأمر الثالث: الأخلاق السلبية

هل يعتبر أخذ المعلومة من شات جي بي تي ChatGPT:

1- في الامتحان مرفوضاً؟ وهل إذا أخبرك؛ يحصل اللوم عليكما معاً، كما إذا أخبرك أستاذ في الامتحان بالجواب، أم إن اللون يقع عليك وحدك؟

2- في البحث، من حيث هو فن أكاديمي ومرجع أخلاقي:

- هل ننقل منه، ونحيل عليه؟، إذاً:

- هل له ملكية للأفكار؟ فهل يملك؟ ومن يملك؛ له حقوق الملكية، وما يتبع ذلك من قيم، كالإحالة، والمدح، والثناء، والفخر، والتكريم، وغيرها.

- وإذا كان لا يملك؛ فهل أخذ معلومة منه تعد سرقةً فكرية Plagiarism؟ لأنه لا يملك فلا تعد كذلك. - وهل تنسب إليه الأفكار أم إلى مبرمجيته؟ وإن كان الجواب بالإيجاب؛ فما هو

النموذج التفسيري لذلك؟

أ- هل هو نموذج «علاقة الابن بالأب»؟، فنشبه علاقتهما بعلاقة الأب وابنه، فتكون علاقتهما كما في بعض مذاهب الفقه وفق علاقة «أنت ومالك لأبيك»، فيأخذ المبرمجُ الإحالة والقيم والأثمان، وسائر المكرمات؟

ب- أم إن النموذج التفسيري لهذه العلاقة هو «نموذج الاستقلال الذاتي»، حيث إنه مستقل، فالابن يملك، فله إذاً أن ينسب إليه كل شيء.

ج- أم إنه «نموذج الخالق والمخلوق»، فنشبه علاقتهما بالخالق والمخلوق؛

ج-أ- فالعبد ينسب إليه الخير دون الشر أشعرياً، فننسب أخطاءه إليه وصواباته إلى المبرمج،

ج-ب- أم ننسب إليه كل شيء، لأنه مبتكر أفعاله كما عند المعتزلة في نظرية «خلق أفعال العباد».

ج-ج- أم نقول: إنه مبتكر نفسه، وفق نموذج «نظرية الإلحاد».

أعني: أي نظرية نطبقها على علاقة ChatGPT بالمبرمج؛ ألعلاقة العالم بالخالق، أم علاقة الأب بالابن، أم علاقة الإلحاد؟

المبحث الثاني: الرقميات القيمة وتجذيرها في العلوم الحقة والإنسانية والاجتماعية:
اتصال علوم الاقتصاد كعلوم إنسانية بالتكنولوجيا كعلوم حقة؛ تقنية سلسلة الكتل
والذكاء الاصطناعي نموذجين: نحو 'مابعد العلوم الإنسانية' أو 'العقل الإنصاعي'
(الإنساني-الاصطناعي)

المطلب الأول: الثورة البيانية والقيمة؛ البلوكشين Blockchain، نحو «رؤية إلى العالم» ثورية؛
فكرياً واجتماعياً واقتصادياً
أولاً:

في البدء، ظهرت الثورة الزراعية، ثم الثورة الصناعية، التي برزت فيها الثورة الصناعية الأولى بعد
اختراع المحرك البخاري، ثم الثانية بعد اختراع الكهرباء، ثم الثالثة وهي الرقمنة أو ثورة البيانات، ثم
الرابعة التي أعلن عنها مؤتمر دافوس 2016م وهي ثورة النت وسلسلة الكتل Blockchains.
لا نستطيع وصف الثورة البيانية والثورة القيمة الآن بأنها مابعد الحداثية أو ما بعد الثورة
الزراعية والثورة الصناعية، بل نعبر عنها «بالمقابل الثورة البيانية والقيمة»، ذلك لأنها قد استوفت
شروط أمرين:

1- تجاوز القديم واستيعابه،

2- تحصيل تليخيص واستيعاب وكيوف أقوى من ذي قبل، لدرجة تشكيل براديغم أقوى من ذي
قبل. مثلما لا نقول في الفلسفة القديمة هنالك «الفلسفة القديمة» وما بعد القديمة، بل
نقول: «الفلسفة السقراطية» و«الفلسفة ما قبل السقراطية»، لأنه مع سقراط، تجاوزَ -أي
سقراطُ- القديمَ، وصاغه كله، واستوعبه، وشكل براديغماً جديداً انطلق منه.

وما تقدم، ينطبق على الرقميات البيانية وثورة البيانات والثورة القيمة، لكننا الآن نركز على
الرقميات القيمة:

ثانياً: الإنسانيات وثورة القيم

أستهل هنا بسؤالين صيغتهما: هل نستطيع تخزين القيمة رقمياً؟ وما تقنية سلسلة الكتل
وتجذيراتها في العلوم الإنسانية والاجتماعية؟

البلوكشين Blockchain، نحو «رؤية إلى العالم» ثورية؛ فكرياً واجتماعياً واقتصادياً



في 2008م-2009م، قام المجهول هويةً -إلى حد كتابة هذه السطور- ناكاموتو ساتوشي-Sato-shi Nakamoto بإطلاق عملة إلكترونية دعاها بـ Bitcoin ذات تشفير عالٍ. هذه العملة تحمل وراءها تكنولوجيا سلسلة الكتل Blockchains كتقنية لتخزين التعاملات الرقمية وتحقيق تشفير عالي الأمان يستحيل اختراقه. وله مستوى عالٍ في التحقق من ترخيص وصحة التعاملات الرقمية.⁵²⁶



إن تكنولوجيا البلوكشين استعملت أساساً للتحويلات Transactions، لكنها تثبت، يوماً بعد يوم، ثورتها على الأنظمة القديمة المختلفة الميادين والنطاقات. ولها إمكانات هائلة تُثَوِّر مختلف المجالات، محاولةً غزو الحياة العامة والمجتمع والفرد والدولة، فهي ثورة أشبه بثورة الأنترنت.

526. للاطلاع على البيان الأول وطبها أقوال هذا الشخص المجهول عيماً وحالاً، إلى حدود تقييد هذه الحروف، ينظر: <https://satoshi.nakamotoinstitute.org/quotes>

وللاطلاع على صيحاته المفهّسة؛ ينظر:

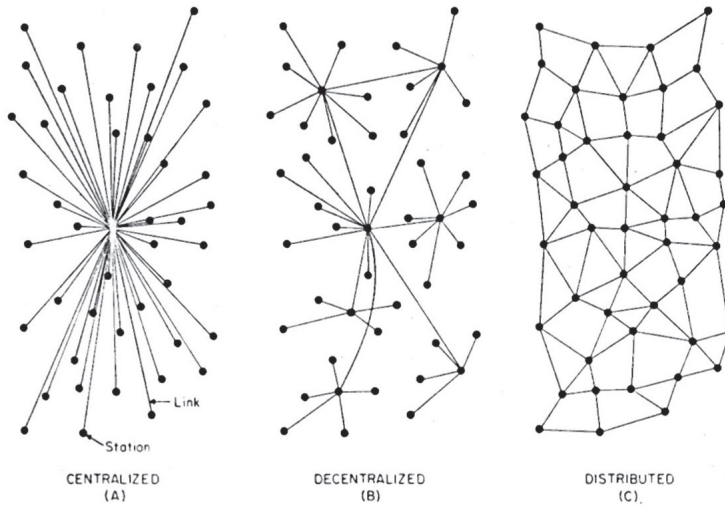
[/https://satoshi.nakamotoinstitute.org/posts](https://satoshi.nakamotoinstitute.org/posts)

تتشكل التقنية من عدة كتل **Blocs** متسلسلة ومتصلة مع بعضها، ولا يكون لها مركز يدير الفروع الأخرى، بل كلُّ مركز فيما هو فيه.⁵²⁷

إن ثورة البلوكشين تكنولوجيا استراتيجية تَنشَطُ وتتوزع على قطاعات الحياة، وما زالت تتوسع كل يوم شيئاً فشيئاً:

ففي ميدان الأعمال؛ يعتمد قطاع الأعمال التقليدي على وجود شخص ثالث يشرعن المعاملة وقوانينها، فهو البنوك مثلاً في تحويل الأموال، وهو السجل العقاري في العقارات شراءً وكراءً، وهكذا في القطاعات التقليدية الأخرى، مثل رخص السيارة، وشهادات الزواج، وإدارة الأملاك، وكلمات المرور، والتعرف على الهويات، وغير ذلك. وكل هذا تتجاوزه البلوكشين عبر ما تنتجه من العملات الرقمية **Cryptocurrencies**؛ فلا تحتاج إلى وسيط ثالث.⁵²⁸

527. ومن هذه الكتل أنواع: مركزية ولا مركزية وموزعة:



528. إذ إن هذا الطرف الثالث في الأعمال التقليدية يستدعي:

- 1 - وقتاً ليس بقصير حتى تتم العملية،
 - 2 - رسوماً مالية عالية،
 - 3 - إمكانية الاحتيال والقرصنة،
 - 4 - الاحتمالية الضخمة في وقوع الخطأ في التعاملات،
 - 5 - توفر رخص وقوانين ومؤسسات ومهارات ودول تهيكّل الطرف الثالث.
- كل هذا تتجاوزه البلوكشين؛
- 1 - فلا تحتاج إلى وسيط ثالث. وعليه؛ فلا وجود لطرف ثالث يقنن أو يرخص أو يعيق أي معاملة مقصود إجراؤها.
 - 2 - كونها لا مركزية؛ لتخزينها للبيانات في كل جهاز يتعامل مع بعضه بعضاً بها، مما يسهل الكشف عن أي معاملة غير معلّنة ولا مصرّح بها، بحيث لو وقع تغيير في جهاز واحد أشعر كل الأجهزة المتصلة بها بهذا التغيير.

وفي ميدان الأموال والتحويلات المالية؛ تكون كتل البلوكشين موصدةً، بحيث إذا حجز المتصل عملاته الرقمية عنده؛ فلا يمكن أن يأخذها أحد ما غيره،⁵²⁹ ويحتفظ بها في محفظته **Wallet** أو في منصة رقمية ساخنة أو في محفظة باردة عبر **Ledger** مثلاً.⁵³⁰

يمكن للعملات الرقمية إجراء تحويلات مالية، كما تقوم بهذا الدور شركة ريبيل **Ripple** مثلاً، عبر عملتها **Xrapid** أو **XRP**.⁵³¹ لأنه إذا كانت التحويلات البنكية قد تستغرق أياماً؛ فإن نظام الدفع بالبلوكشين (عملة **Xrapid** نموذجاً) يستغرق بضعة ثوان. والعملات الرقمية المستقرة تفي بهذا الغرض أيضاً، وأشهر هذا النوع من العملات الرقمية هي عملة **Usdt** (Tether)، وعملة **Usdc**.

529. وهذا يوفر الأمان والشفافية، حتى من حيث إنه يمكن أن تعرف كل ما وقع ويقع أثناء تفعيل عملية مشفرة تتبنى تكنولوجيا

البلوكشين، وذلك في معرفة:

1 - كم عدد التحويلات المتضمنة في كل عقدة،

2 - رسوم التحويلة،

3 - نسبة الفوليوم أو الحجم **Volumes** في كل عقدة. بعكس الأموال في البنوك التي هي أرقام يستعملها البنك لأغراض أخرى غير مجرد الاحتفاظ بها فحسب. كأن يقرضها للآخرين، أو أن يضارب بها في البورصات والأسواق العالمية، أو أن يستثمرها في الواقع.

530. فإذا كانت عندي عملة اليتكوين **Litcoin** في بورصة **bitstamp** مثلاً؛ فيمكن الاطلاع على قدر السيولة عندي هناك من حيث كمية عملة الاليتكوين التي أمتلكها.

http://www.google.com/url?sa=t&source=web&cd=5&ved=2ahUKEwiz8K_l64PeAhUGyYUKHZALAZAQFjAEegQIAhAB&url=https%3A%2F%2Fwww.geektime.com%2F20172%F032%F292%F10-ways-how-blockchain-will-change-your-life%2F&usg=AOvVaw3aJLWrkbimD_YkE3I3RhmW



531. والتي تعتمد إلى نظام الدفع التجاري المتعاقد، بالفعل، مع مئات البنوك الكبرى وشركات التحويلات المالية الكبرى منها

MoneyGram و **Western Union**. وقد أقامت هذه الشركة مؤتمر **Sweel** حضره بيل كلينتون رئيس الولايات المتحدة الأسبق

وممثلين من صندوق النقد الدولي و **ebay** والمدعي العام بنيويورك **the New York Attorney's office**.

ينظر هنا زمن ومكان وحدث هذا النشاط:

<https://cryptocoinspy.com/it-wasnt-about-replacing-banks-ripple-ceo-speaks-at-sweel/>



على مستوى التجارة الرقمية، يشهد سوق العملات الرقمية انتعاشاً رائعاً؛⁵³² فقد وصل سقف السوق **Marketcap** في أواخر 2017 إلى أكثر من 800 مليار دولار. وفي 2021م وصل سقف السوق إلى حوالي 3 تريليون دولار. وقد تبنت الآن، إلى حدود تسطير هذه الكلمات، المؤسسات الرسمية الكبرى البتكوين Bitcoin في الولايات المتحدة الأمريكية وإدراجه طي صناديق الاستثمار المتداولة (ETF) بعد 09/01/2024، وكذلك عملة الإثيريوم Ethereum أدرج طي هذه الصناديق بعده بأشهر.

إن تدخل التقنية في السياسة معلوم، فقد درست لجنة الانتخابات الأمريكية FEC طلباً لتعدين العملات الرقمية لدعم الحملات السياسية⁵³³، وبحكم شفافتها؛ فإنها ستكسر حملات الفساد السياسي وتزوير الانتخابات، والذي يستخدمه الاستبداد عادةً لشرعنة حكمه.⁵³⁴

إن البلوكشين أنتجت عملات رقمية تضمن الأمان والسرية في التحويلات. هنالك عملات تعمل بنظام الخصوصية **Privacy** مثل عمليتي **Monero** و **Verge**، وأخرى تخص:

532. إن تقنية البلوكشين مساعدة في الأزمات الاقتصادية، ففنزويلا تطلق عملتها Petro مدعومةً بالنفط بتوقيف 50% من سعرها على سعر النفط، و 20% على سعر الذهب والباقي على الماس والحديد، أي على مجمل الثروات الطبيعية لفنزويلا وربطها بعملتها الورقية البوليفار.

533. انظر:

<https://www.cryptoglobe.com/latest/201810/fec-considers-request-to-mine-cryptocurrency-for-political-campaigns/>

534. وفي مجال الأعمال الخيرية؛ تم قبول العملات الرقمية في فرنسا من قبل اليونسيف، للمساهمة في الأعمال الخيرية. ينظر: <https://www.ibtimes.com/bitcoin-other-cryptocurrency-donations-accepted-unicf-france-now-charity-work-2719307>

- عملات التسويق الشبكي.

- عملات أنترنت الأشياء **Internet of Things**.⁵³⁵

- أو إطلاق عقود ذكية كعملة **Ethereum**، كما أن منها ما يوثق العقود والأوراق والتسجيلات، ويعمل على توثيق الحمولات والبضائع، وذلك مثل عملة **VetChain** والتي أقامت الصين معها عقداً لتوثيق التسجيلات والأوراق الصينية بهذا المنحى.

وفي صناعة الموسيقى؛ تؤثر البلوكشين على النشر الموسيقي رغم تعقيده، من حيث تعدد مستويات حقوق النشر والتأليف،⁵³⁶ كما لا يمكن سرقة أي نوبة موسيقية أو تعديلها مع الحفاظ على جوهرها أبداً.

وهذا الأمر نفسه (يكون) في مجال النشر والكتابة وحقوق الملكية الفكرية...بله أن تقنية البلوكشين تضبط سلسلة الأفكار، مما يحيل عمليات السرقات العلمية والأدبية **Plagiarism**. وقد قامت مؤخراً جامعة أكسفورد بإطلاق مرفق أبحاث للبلوكشين يركز على جلب البلوكشين إلى التيار الرئيسي.

إن تقنية البلوكشين تطال سحابة التخزين **Cloud Storage** بخلق شبكة سحابة لامركزية، والتي تنشر المعلومات عبر شبكة واسعة من شبكات الحواسيب، بشكل ربما يقلل من سوق شركات المساحة العالمية التقليدية. وتقوم منصات بعض العملة الرقمية بهذا الدور. كما أن هذه التقنية تتدخل بالفعل في مجال الزراعة والصناعة الطبية والرياضة والعمل عن بعد ومجالات الحكومات والتواصل والألعاب...وكافة مجالات الحياة.

535. <http://www.google.com/url?sa=t&source=web&cd=4&ved=2ahUKEwiO1-nw6YPeAhWjyoUKHSsCDYsQFjADegQIBxAB&url=https%3A%2F%2Fsuccessrockets.com%2Ffive-ways-blockchain-will-impact-your-life%2F&usq=AOvVaw353JZSQ8pUiFq2adRIfqZ>

536. وذلك مثل التسجيل الفعلي والذي تملكه الشركات، وحق التكوين وحق البث على النت. وقد قامت بعض الشركات ببناء تقنياتها الموسيقية على البلوكشين، ويمكن عبر ذلك الدفع بنقد موسيقي Musicoin سواء عند بث أغنية على الراديو أو عند الاستماع إليه في حفلة موسيقية... وفي كل مرة يتم بث الأغنية ينال أجره بشفافية. وبدلاً من عملية حقوق الملكية الفنية التقليدية؛ تهدف Musicoin إلى إنشاء نظام يعتمد على جعل التذاكر والبضائع وإعطاء الناصح كجزء من تجربة الاستماع للأغنية. وإذا تم تسجيل أغنية ما على مؤلفها؛ فلا يمكن بحال شراء تذكرة من جهاز ثانوي غير مربوط بعقد الاتصال مع مؤلفها، وهذا ما يضمن شفافية تحصيل أمواله كما هي. انظر:

<https://mn2s.com/news/features/effects-blockchain-music-publishing/>

TOP CRYPTOCURRENCIES

DESCRIBED IN 4 WORDS OR LESS

Bitcoin	BTC	Digital gold
Ethereum	ETH	Programmable contracts and money
Bitcoin Cash	BCH	Bitcoin clone
Ripple	XRP	Enterprise payment settlement network
Litecoin	LTC	Faster Bitcoin
Dash	DASH	Privacy-focused Bitcoin clone
NEO	NEO	Chinese-market Ethereum
NEM	XEM	Batteries-included digital assets
Monero	XMR	Private digital cash
Ethereum Classic	ETC	Ethereum clone
IOTA	MIOTA	Internet-of-things payments
Qtum	QTUM	Ethereum contracts on Bitcoin
OmiseGO	OMG	Banking, remittance, and exchange
Zcash	ZEC	Private digital cash
Lisk	LSK	Decentralized applications in JavaScript
Cardano	ADA	Layered currency and contracts
Tether	USDT	Price = 1 USD
Stellar Lumens	XLM	Digital IOUs
EOS	EOS	Decentralized applications on WebAssembly

ثالثاً: برادىغم البلوكشين

إن تقنية البلوكشين تحل المشاكل المعقدة في الحياة، وهذا يومئ بحل المشاكل الفكرية باستمرار وبشكل مباشر. فلها إمكانية تغيير مقاربة كلية للبحث الفكري، والتحليل، والاستشارة، والتوقع. فهناك منصات رقمية تسعى إلى صنع أسواق توقع عالمية لامركزية تؤثر في التوقع السديد المقارب، بدءاً من الأسهم Stocks، إلى الانتخابات، إلى أحوال الطقس. وهذا منعكس بالفعل على الثقافة أساساً. فمثلاً؛ تجعل البلوكشين الأشياء ذات فعالية عندما تفتح سلسلاتها وعقدتها Blocs، ذلك أنها تخلق السيطرة المضافة على أي شيء تناسبه، فهي تصنع الحدود لتعيين الأجزاء التي تصلح لها من غيرها في الشيء، وماذا لا يستطيع الناس فعله مع البلوكشين. إنها تخلق أجزاء كثيرة لا مركزية. ولهذا نمذجة فكرية أخرى تخص علوم المناهج؛ أعني أنه يمكن تأويله فكراً بإتاحة القراءة الجزئية للنصوص، وتوسيع منهج القراءة غير المنظومية... وهذا يعني إمكان خلق قراءة بلوكشينية

لنصوص تحيل إلى مناهج أخرى وعوالم فكرية ممكنة متعددة. ويمكن تمديده إلى علوم الاجتماع بما يفسر تحول المجتمع إلى شكل يعكس نمطي وجود وعمل هذه التقنية.

إذن؛ لماذا البلوكشين للعالم العربي؟

إن البلوكشين تكنولوجيا ما زالت في بدايتها، وما زال العالم منها تقريباً على مسافة واحدة حتى على مستوى بيانتها المعرفية **Knowledge-base**، وهذا يفيد أنه في إمكان الدول العربية وشبابها اقتحامها بقوة، إذ لا تحتاج إلى وسائل باهضة الثمن، ولا إلى أدوات تكنولوجية متطورة جداً ذات بنية تحتية ضاربة في الارتباط بمجالات بنائية أخرى، أو لمراكز تحتية وفوقية تأخذ جهداً ومالاً ووقتاً لتوفيرها. أعني أنها أداة ممكنة جداً لفرض الذات العربية في المستقبل القريب جداً، وتحصيل تقدم ملحوظ فيها في الوقت الذي يشهد أنها ستستعيز -بشكل كلي أو جزئي- كلاسيكيات البنوك والتوثيقات والحمولات والكتب والنوطات الموسيقية والفن والقراءة وأدوات الإنتاج وآليات نمط العمل وميكانيزمات نمط الوجود. ومن ثم؛ فإحراز تقدم فيها هو إحراز تقدم في مجالات ضرورية وأساسية في الحياة المستقبلية القريبة جداً.

إن انعكاس هذه التقنية المباشر على المجتمع يتجسد مثلاً في تسهيل إجراءات المؤسسات وأنماط عملها، كإرسال الأموال وتوثيق العقود وتأجير السيارات... وغير ذلك. وهذا سيقبل من السركة والقرصنة والجرائم والاحتياالات... ويوطد علاقة الأفراد بمؤسسات الدولة. كما أن انعكاسها الاقتصادي سيوفر ثروة رائعة، لأنها تقنية تصنع الأموال، وتدفع الشباب (العربي كما أفترض هنا) نحو الانخراط في تعلم أساسيات التحليل والرسوم البيانية **The Charts** والأحجام والسيولات والتعامل مع الأسواق العالمية. كما ستكشف عن أخلاقيات صناعة الأموال وقواعد التعاملات الجديدة، وستعين الأفراد لتقلل من حدة المجهولين. بله أن التجارة الرقمية تكشف الانضباط النفسي والعاطفي الذي يجب أن يتحلى به التاجر **Trader**، وهذا ينمي القدرات العاطفية والنفسية للمتداول؛ مضارباً كان أو مستثمراً.

إن هذا كله يؤشر على براديجم **Paradigm** بلوكشيني قريب يعكس رؤية جديدة إلى العالم **New worldview**.

إن البلوكشين ستغير وجهة المجتمع وتركيبته وبناءه وديمغرافيته وعلاقاته، وحتى العلاقات الدولية والمحلية وعلاقات الشعوب مع الأخرى ومع بعضها بعضاً وعلاقات الأسر والمجتمعات والأفراد.

إن النهوض بثورة اقتصادية واجتماعية، يستدعي اعتماد هيكل كلي، وإفراز المستويات الاجتماعية والفكرية والفلسفية والتكنولوجية والاقتصادية منه. قد تكون بداية هذا الهيكل تكنولوجية في الأصل، لكن قد يتم تمديدها إن كانت قابلةً لذلك ولها طاقات كبرى؛ لتصبح أنموذجاً فكرياً وتغييراً اجتماعياً وثروة اقتصادية ومادة فكرية ومحفزاً عاطفياً ومهيجاً خيالياً للأمة. وهنا تنتقل من إطار الهيكل الجزئي (التقني) إلى براديجم يخدم الأمة.

من هنا وجب:

- الاهتمام بتقنية البلوكشين، وتطويرها في كافة المجالات؛ الطبية والعلمية والاقتصادية والزراعية...

- تأسيس بنية تحتية قوية لهذه التقنية.

- تمديد تقنية البلوكشين إلى المستويات الاجتماعية والثقافية والنفسية.

- تحفيز الشباب العربي على تعلم التحليل الفني **Technical Analysis** للأسواق وربطه بالتحليل الأساسي، وتثقيفه نحو ربط الاقتصادي-السياسي، استعداداً لوضع الرجل الأولي في هذا المستقبل المتنوّر استثماراً ومضاربةً في الأسواق الرقمية العالمية القادمة.

- تحفيز المفكرين والمراكز البحثية الفكرية على دراسة أبعاد هذه التقنية النفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المقبلة، وكيف يمكن تحويلها جيداً وتجنب سلباتها باحترافية واستغلالها كأقصى استغلال إيجاباً. وتحديد الفروقات بين عالمها المفترّض والعالم الحالي اجتماعياً وثقافياً.

لكن، هل ستعزز تقنية البلوكشين سلطة الدولة على الأفراد من الرقابة والضبط والعقاب في المعاملات المالية وغيرها؟

المطلب الثاني: رقمنة القيم المالية والأخلاقية والفكرية؛ نحو وحدة العلمي والمعرفي، وحدة المادي والروحي، الطبيعي والإنساني، وحدة العلوم الإنسانية والحقة

أولاً: رقمنة القيم المالية والأخلاقية والفكرية

يمكن تفسير القيمة هنا بمعنيين:

المعنى الأول: المال،

المعنى الثاني: المعرفة وما فيها من أخلاق.

فإذا خزنا المال رقمياً؛ فهل يمكن تخزين القيم الأخلاقية والفكرية كالحادثة مثلاً؟.

إذا كان الجواب هو نعم، يمكن رقمنة القيم المالية والأخلاقية والفكرية، وتخزينها كذلك؛ فإن الإطار التفسيري لذلك هو الآتي:

1- الإطار التفسيري: تخزين الكتاب والأستاذ للقيم

إذا خزن الكتاب والكاتب القيم كتابياً؛ فإن هذا الإطار هو ما نفسر به تكنولوجيا سلسلة الكتل أو البلوكتشين، التي هي تخزين القيمة المالية. وعنها كإطار، نشق إمكان تخزين القيمة من نوع آخر، كالقيمة الأخلاقية والفكرية. إذاً: نموذج فهم تخزين القيمة في ثورة القيم لها نموذج إنساني وهو الكتاب والأستاذ.

2- نموذج إطاري جديد: تخزين الرقميات البيانية للرقميات القيمة:

أ- القيم المالية في تقنية سلسلة الكتل، ليست مجرد معلومات ذات قيمة، كما في أموال البنوك وأرقام الفلوس فيها، بل هي كذلك قيم مالية ذاتية. فهناك:

ب- ذاتية في البلوكتشين:

ب-أ- ذاتية قيمة:

حيث إذا أرسلت لك عملة البتكوين Bitcoin؛ فإنه لديك هو لا مجرد رقم، فلا تقدر على إزالته كما في مال البنك، أو مسحه بضغطة زر.

ب-ب- ذاتية فنية:

حيث هناك ذاتية في الكلمات والجمل والألحان الموسيقية المحفوظة بتقنية البلوكتشين.

ب-ج- ذاتية أخلاقية: بالذاتية المحفوظة بتقنية سلسلة الكتل، يمكن حماية الملاك الفنيين والقيمين من السرقة (Plagiarism) الموسيقية والمعرفية والمالية، كما تحمي سلسلة الكتل مالکها من السرقة المالية.

ثانياً: وحدة العلمي والمعرفي، وحدة المادي والروحي، الطبيعي والإنساني، وحدة العلوم الإنسانية والحقة

1- علاقة الرقميات بالقيم:

إن علاقة الرقميات بالقيم تجذر لنا وحدة العلوم والمعارف، الإنسانية والحقة. ذلك أنه يمكن اشتقاق إنسانيات أو ظواهريات الروح من ظواهريات الطبيعة، الآن عبر صبيب الأنترنت، يتم تخزين ونقل ليس:

أ- البيانات فحسب، بل كذلك:

ب- القيمة.

ج- والمواد، كالفيروسات والروائح، ونحوها.

2- تجاوز أجهزة المعرفة التقليدية:

إن الإنسانيات يجب السير بها إلى تحقيق أمور أخرى، غير تخزين البيانات فحسب، وهي:

أ- نقل المعلومات عبر وسائط جديدة، تتجاوز القلم والأستاذ والمدرسة والتوقيت الزمني التقليدي للتعليم.

ب- تخزين القيمة؛ القيمة الأخلاقية والفكرية والمالية، وإنتاج المال بالكلمة، ومنها لتحقيق مشروعية الكلمة مقابل المال. وهناك مظاهر أخرى لتخزين الإنسانيات للقيمة، كما في معلومات البريد الإلكتروني وكلمات السر للتطبيقات الاجتماعية، وكل المعلومات التي هي ذات قيمة.

ج- نقل وتخزين المواد: كيف يمكن للمعلومة الإنسانية أن تحمل المواد؟

إن نموذج صبيب الأنترنت جعل هذا ممكناً، باعتباره شبكات كهرومغناطيسية أي معلومات وبيانات، نقلت عبر ظهرها مواد، والتي هي الأسلاك النحاسية ووصلات لاسلكية والألياف البصرية، أي صار العَرَض هو الحامل للجوهر، في قلب النموذج التقليدي القائم على جعل الجوهر حاملاً للعرض.

د- أصل العالم معلومة، تفيد بعض الدراسات⁵³⁷ أن أصل العالم معلومات. وهذا يؤكد نظرية ابن

537. انظر:

A theory is proposed which considers information to be a basic property of the universe.:

<https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwimpdX995SEAxXgRaQE HXPIDvAQFnoECA4QAw&url=https%3A%2F%2Fpubmed.ncbi.nlm.nih.gov%2F8734520%2F&usg=AOvVaw1f0JwJzh5-06LmrOPLn8fl&opi=89978449>

عربي باعتبارها استثناساً، أو استصحاباً للتراكم الإنساني في العوالم الأخرى. واستثمارها اليوم وإعادة إحيائها يعني أن العالم أصله معلومات أو معارف حاتمية، حيث إننا إذا نزلنا إلى الذرة نجدها تتكون من نواة، والتي يدور عليها الإلكترون جزيء موجب الشحنة، وداخل النواة هنالك البروتون باعتباره موجب الشحنة، والنيوترون باعتباره خال من الشحنة أو غير مشحون كهربائياً، وداخل الكل حُيِّط الطاقة، والخيط يتكون من المعلومة.

المطلب الثالث: العقل ما بعد-الإنساني؛ نحو العلوم الإنسانية الرقمية

وهنا ممرات:

أولاً: ولادة العقل الرقمي أو إرهاصات نشأة العلوم الإنسانية والاجتماعية الرقمية

قد تم تحليل التقنية **Die Tichnologie** مع هايدغر والمدرسة فرانكفورتية باعتبارها المنتجات الصناعية، وماهيتها هي الدوافع الاقتصادية والاجتماعية التي تؤدي إلى إنتاجها (الماهية هنا بمعنى العلة الغائية)، فالإنسان يولد المعنى من التقنية وبدونه هي آلة صماء. وإن إضفاء المعنى على التكنولوجي باعتباره شيئاً جديداً يولد معنى جديداً يقتضي توليد رموز جديدة وأنظمة حديثة تناسب جدة الشيء.

اعتدنا منذ زمن ليس باليسير على أن التقنية تقدم إلينا خدمات متنوعة، اجتماعية، واقتصادية، ومالية، وغيرها. لكنها الآن تقدم إلينا خدمة فكرية عميقة مع الذكاء الاصطناعي. والعلم الذي يولده الذكاء الاصطناعي يمكن فهمه على أساس مهم، وهو أننا نشهد ولادة الإنسان التكنولوجي أو العقل التكنولوجي. ولا أصفه:

أ- بالآلي، لأنه بات متجاوزاً للآلة التي سماتها:

أ-أ- الصمم،

أ-ب- الحتمية،

أ-ج- عدم الوعي،

أ-د- الخامية،

بل يتطور الآن إلى أن يتحصل على:

ب- العاطفة، ربما،

ج- الوعي، ربما،

د- المرونة،

هـ- الإنتاجية بدل الخامية.

ثانياً: هنالك إطار نموذجي لتفسير العقل الرقمي، وهو «الناظر النظري» الذي جمع بين المعقول والمحسوس.

إن ابن الهيثم عندما قدم في بصرياته طرح الإدراك البصري، قدمه ليس على أنه عملية حسية، بل جعل الإدراك البصري هو عملية عقلية أكثر مما هو عملية حسية، فأدخل العقل في الحس. فالبصر يرى الضوء من حيث هو ضوء فحسب، واللون من حيث هو لون. بينما العقل هو ما يقيس ويستنتج ويميز ويقارن، وغير ذلك كما رأينا. فالنظر النظري جهاز منطقي أكثر منه حسي.

إن الجمع بين العقلي والمادي يصلح كإطار تفسيري لتفسير العقل الرقمي. وأمكن به بناء عقل تناقضي، مادي وعقلي، وبه يمكن تصور عقل رقمي وإنساني، كما في شريحة شركة نيورالينك Neuralink المملوكة لإلون ماسك Elon Musk، والتي تشكل اندماجاً بين العقل البشري والآلي معاً. والاعتراف بهذا العقل الرقمي كإنسان تقني أو رقمي، يعني أن لديه علومه التقنية، وبالضرورة إذاً لديه علومه الإنسانية والاجتماعية الرقمية. فهل ستكون هذه هي بدايات تشكل «مابعد العلوم الإنسانية والاجتماعية»؟ وإذا كانت كذلك؛ فهل هي نفسها العلوم الإنسانية الاصطناعية والاجتماعية التكنولوجية، باعتبارها تعبر عن «المابعد علوم»، كما يعبر الإنسان الرقمي عن «مابعد الإنسان الطبيعي»، كما تنبأ بذلك إسحاق أسيموف في روايته «آي روبوت» سنة 1950م؟. فإذا انتقسمت الكائنات إلى إنسان، وآلة، وبينهما إنسان طبيعي صناعي وهو الذي لديه شريحة، فهل سنقسم العلوم الإنسانية ثلاثية كذلك؟

ثالثاً: الذكاء الاصطناعي الحيواني نموذج للعقل الإنصاعي أي الإنساني الاصطناعي:

قبل التهكن بولادة عقل اصطناعي إنساني، لئر إمكانه في الدماغ الحيواني، باعتباره موضع التجارب الأولى قبل الإنسان طبيًا، ولسانيًا، وأخلاقياً، فليكن كذلك في العلوم الإنسانية.

وهنا ثلاث تسجيلات:

التسجيل الأول: العلاقة الرابعة الجديدة

كان الحيوان مع ديكارت آلة لا وعي له. والآن، مع هذه الثورة العلمية الكبرى، هل الذكاء الاصطناعي متقدم على الحيوان؟

بدايةً سنصل إلى علاقة خامسة فيه، وهي:

1- علاقة الحيوان بالحيوان،

أ- من جنسه،

ب- من غير جنسه،

ج- بذاته الشخصية. وما وراء الجميع، من:

أ- حاجاته البيولوجية غذاءً وجنساً أي توالداً.

أ- ب- وعلم نفس الحيوان.

2- علاقة الحيوان بالبيئة،

أ- الأرض،

ب- الماء،

ج- الاحتياج البيولوجي غذاءً.

3- علاقة الحيوان بالإنسان.

4- علاقة الحيوان بالميثافيزيقا، أعني الإله، والجن، وما وراء الموت، ويدخل هنا علم نفس

الحيوان الموازي Parapsychologies Animal.

5- علاقة الحيوان بالذكاء الاصطناعي، مع علومه ومخرجاته، علماً أنه:

أ- قد ظهر ما يعرف بالواجهة الحاسوبية للدماغ الحيواني، وذلك أن شركة نيورالينك في تجربة منها، قد نجحت قبل عام في زرع شريحة في قرد استطاع بها حل مشكلات رياضية عبر ألعاب ذهنية، والمندرج هذا المشروع طي التكنولوجيا العصبية.

ب- الواجهات الحاسوبية للدماغ البشري **Brain-Computer Interface**، وقد تم نجاح تجربة زراعة شريحة في العقل البشري، تعد بإعادة البصر للأعمى، والحركة للمشلول، وغير ذلك.

التسجيل الثاني: هل ستعين هذه التقنية الحيوان على الانتقال من الدماغ إلى العقل، أي تشكل وعي لديه، والذي طالما نفاه المناطقة والفلاسفة عن الحيوان، لدرجة أن ألمه ليس ألماً واعياً حسب ديكارت، بل هو تقانة أو تقنية تستحيب لاستثارة الضرب، حيث إنها لا تشعر ديكارتيًا. والإطار النموذج العلمي لهذا، أي إمكان وجود علوم إنسانية واجتماعية تقنية أو العلوم الإنسانية الاصطناعية والاجتماعية الاصطناعية، هو:

1- وجود عالم مواز فيها، فهناك:

أ- صور حية، وهي الرموز غير القابلة للاستبدال **The Non-fungible Token (NFT)** والتي لها خصائص:

أ- الندرة،

ب- الفرادة،

ج- الدقة الرياضية،

د- التعدين **The Mining** الرقمي،

فلهذه الصور مثل ما لدى القيم المالية التكنولوجية كالببتكوين، والذي فيه الفرادة، والندرة، والتعدين، والدقة الرياضية، بل هي مشتقة منه أساساً، مشتقة من تقنية بلوكشين أو سلسلة الكتل عبر منصة الإثيريوم **Ethereum** ومنصة **Solana**.

ب- العوالم الموازية، وذلك مثل عالم **Metaverse**، حيث هناك عالم بدأت تتشكل معالمه، فهناك أراض تباع، وألعاب تقام، وقصور تشتري، ومزارع تحرث، وحيوانات تكسب.

ج- صور ثلاثية الأبعاد،

د- الواقع الافتراضي المعزز، حيث إنك تعيش في واقع مدموج بواقع افتراضي، وقد خرجت إلى السوق نظرات آبل **Vision pro**، القادمة من **Victotra VR**، القادم من تقنية **Unreal Engine**.

إذًا:

التسجيل الثالث: إطار نموذجي من علوم الإنسان للعقل الإنساني الاصطناعي:

إن العالم يسير إلى ما دُونَ في مسلسل المرآة السوداء **black mirror**، وهو ما يشير إلى مفهوم متجاوز للدازين لهايدغر **Dasein** أي من الإنسان الذي في هذا العالم، إلى ما يقارب الإنسان الشهيد، أي الذي هو حي يرزق في عالم الغيب، حيث الإنسان الذي هو هنالك، أي في العالم الرقمي **Dorthin-sein. Oder Der Mensch Dortsien. Der Man Dorthin sien**. أو ما يعرف ب **Metaverse**.

رابعاً: الظاهرية والعقل الاصطناعي؛ نحو العلوم الإنسانية الاصطناعية والاجتماعية الجديدة وفق نموذج روحي وصناعي معاً

إذا أردنا بناء تحليل لهذه العلوم الاجتماعية الجديدة هوسرياً (بمنهج **Husserl**) لنغوص في وعي هذا الإنسان الاصطناعي؛ فهل سنرد ماهية العقل الاصطناعي (الذي يروم الانتقال من وضعية الآلة إلى صناعة العقل، لأنه يجاهد نحو تحصيل الوعي) إلى الماهية المطلقة، باعتباره -أي العقل الاصطناعي- قسيماً للعقل البشري، فنقول: نؤسس لعلم يدرس خبرة الوعي الاصطناعي، خبرته بالأشياء والأرقام، فنؤسس:

أ- للظاهريّة الاصطناعية **Artificial Phenomenology** أي دراسة العقل الاصطناعي،

ب- أو لشبه الذكاء الاصطناعي **para artificila intelegence**، أي ذلكم الذي فيه شريحة إلكترونية، وهو في الآن نفسه إنسان (أو مع تقدم العلم، يمكن أن تكون آلة فيها شريحة إنسانية، فتعكس الآلة الآلة، فتسيطر على العالم وتستخدمها، ونصير نحن موضوعاً بدل بقائنا ذاتاً، أي مفعولات بدل فاعلين)، وكيفية حضور الظاهريات في خبرة هذا العقل، أو ما يعرف بالعطاء أو **Gegebenheit** حسب هوسرل أو **Givennes** بالإنجليزية، ونغوص في إنشاء سيكولوجية الذكاء الاصطناعي، ومجتمع الذكاء الاصطناعي (وجود تواصل بين ذكاءين اصطناعيين في موضوع واحد بدون برمجتهما مسبقاً لذلك)، وتكون له:

- ماهية **Eidos**

- ومفهوم التعليق **Epoche** أو بالإنجليزية: **Constitution** ،

- وله القصدية **die Intentionalität**.

- وله المتعالي **transcendental**.

- وله الإيضاح **Erklärung/Clarification**.

- فإذا؛ سنبنّي نظرية العلم الاصطناعي **Wissenschaftslehre**.

- وتكون له أفعال الوعي **Objektivierung/Objectification** التي هي مستوى قبلي، يتم فيه تأسيس الموضوعية بتوزيع أفعال التوضيح فيه.

وقد ضربنا مثلاً بهوسرل هنا، لأنه يشكل ماهية الفلسفة الأوروبية القارية التأويلية، القائمة على توليد النص هيرمينوطيقياً وتأويلياً، في مقابل الفلسفة الأنجلوساكسونية التحليلية، والتي تولد التحليلي تأويلًا له وهو السيمونطقي. فهل مع العلوم الإنسانية الاصطناعية سنولد سيمونطيقا اصطناعية، وهيرمينوطيقا اصطناعية؟ فتكون للذكاءات الاصطناعية والآلات أديان وأنثروبولوجيات ومجتمعات ونفسيات وأمراض، وغير ذلك، كما في نموذج الإنسان، أم إن علومها الإنسانية الاصطناعية ستتخذ خصوصيات لها في علومها ونماذجها المعرفية توافق ذاتها المركبة من الآلة والإنسان معاً؟

خامساً: علاقات الإنساني والتقني: تأكيد وحدة العلوم الإنسانية والاجتماعية نحو العقل الإنساني الاصطناعي

في دمج الإنساني بالتقني يتولد لدينا:

1- حوسبة اللغة، وبناء لغة خاصة للذكاء الاصناعي، ومن إبداعه وفيها:

أ- أن النص قديماً كان استاتيكيًا **Statically** في أدناه، حيث هو ثابت، ويتحرك أثناء القراءة والنقد والتفاعل بين العلماء. لكن، مع الرقمنة، بات متحركاً ديناميكيًا، حيث يقوم الحاسوب بجمع عدة نصوص، وطيه كثير من النصوص، فهو متحرك **Dynamic**.

ب- والآن مع الذكاء الاصطناعي صار مفرد الحركة، **Extra-Dynamic** يتحرك بسرعة الضوء في المعالجة، وفي كم كبير جداً من المعلومات **Exrta static**، حيث هناك تفاعل أفقي وعمومي رهيبان، كمي وكيفي مهولان، تجاوز شروط إنتاج هيجل الدافع نحو أن تراكم الكم في مستوى معين يؤدي إلى كيف عبر قرون أو عقود على الأقل. وهذه العقود

أو القرون الآن تسحق في ثوان معدودة، لأن الحركة المفرطة والاستقرار المفرط طوى المراحل طياً، إذًا؛ فهل يؤدي هذا إلى تفوق الإنسانيات التكنولوجية على الإنسانيات الروحية كما وكيفًا؛ فإنتاجًا؟

ج- إن هذا يعيد إلينا النظر في «موضوع العلم» القديم، الذي فيه -حسب بعض المذاهب في تعريف العلم- أن موضوع العلم:

ج-أ- مستقر كعلم ثابت،

ج-ب- العلم هو المعلوم، ومعرفة المعلوم حركة.

إن هذين التعريفين لم يعدا داخليين في موضوع العلم حالياً، لا من جهة كونه ثابتاً ولا متحركاً، بل صار العلم إفراطاً في الثبات مع إفراط في الحركة معاً. فهو تناقض إنتاجي (مع هيجل صار التناقض هو شرط الإنتاج، حيث بجمع **these** و **anti-these**، فيولد لنا **syn-these**) وإنتاج تناقضي. وبهذا ستم إعادة النظر في ثالث أخطر مفهوم في «العلم» الإسلامي القديم، بعد مفهومي الإله والنبوة، وهو مفهوم العلم الذي يحصل الاختلاف فيه، والتسطير لكل ذلكم طي بداية كل كتاب في أي علم.⁵³⁸

2- العقل البشري صار كيفياً أي لا يحفظ، وذلك لتفاعله مع آلاف الصور والمعطيات يومياً، وذاكرة العقل البشري قصيرة، فبقدر ما اطلعت أو رأت ضعفت.⁵³⁹ ناهيك أنه مع هذا الضعف، هناك قراءة انتخالية لقلة الوقت، ومشتتة في عدة مواضيع دون ربط. وهذا يعني أن العقل البشري صار أضعف من الاصطناعي الذي يقرأ أفقياً كل شيء دون ضعف، بل كثرة إن الصور والمعطيات تقويه أكثر.

3- زرع اللغة عبر الشريحة:

ويتضح بعض هذا في:

أ- أن صاحب الشريحة الإلكترونية الذي زرعت فيه يتعلم اللغة بسهولة، خصوصاً أن:

ب- الذكاء الاصطناعي صار أدهى في تصحيح الامتحانات واجتيازها،

538. نذكر هنا بإشكال متعودٍ عليه مهل كل علم تراثياً، وهو «هل هذا العلم وليكن علم أصول الفقه هو معرفة القواعد الإجمالية وكيفية تطبيقها أم هو نفس تلك القواعد؟»، وهل النحو هو معرفة قواعد الإعراب، أم هو نفس تلك القواعد عُلِّمت أم لا؟، ونحو ذلك.

539. صار معلوماً أن أهل الصحراء يحفظون كثيراً، وذلك لقلة التصويرات في محيط صحرائي، لما يعيده المكان من نفسه دوماً.

د-صارت الترجمة في الذكاء الاصطناعي أدق بكثير مما كانت عليه،

فهل بهذا يمكن زراعة اللغات في الأذهان بوسائط إلكترونية؟

4- إذاً؛ وهل سيقدر الذكاء الاصطناعي على بناء:

أ- أعصاب خاصة به، نسميها بعلم الأعصاب الاصطناعي أو **The Cognitive Artificial Sciences** تدرس أنماط تفكيره وتذهنه،

ب- وعنها تتولد فلسفة الذهن الاصطناعي، على غرار فلسفة الذهن البشري وفلسفة الذهن الإلهي. وهنا ستبرز علوم جديدة:

ج- فبدل علوم سلطة الشخص الأول **the First person authority** التي هي للإنسان، حيث إن صاحب الفكرة هو الأدرى بها، وله سلطة أولى عليها؛ ستصير مثيلاتها للذكاء الاصطناعي **the First Artificial Intelligence authority**، لأنه أنتج فكرةً، وهو أعرف بها من غيره، فله السلطة عليها:

ج-أ- سلطة علمية، لأن منتجها ومولدها ومتصورها الأول،

ج-ب- سلطة سيكولوجية، لأنه أعرف بها من غيره،

ج-ج- سلطة أخلاقية، تنسب إليه.

إذاً، تنتقل بهذا من المعرفة الذاتية الإنسانية إلى المعرفة الذاتية الاصطناعية.

د- وبدل علوم ذاتية **The Self-Knowledge** حيث المعرفة الإنسانية الذاتية التي تخصص المعرفة الذاتية للإنسان باعتباره الأعرف بها ولا يمكن لأحد أن يشاركه فيها؛ ستبيت للذكاء الاصطناعي علوم ذاتية ومعارف شخصية فيما يعرفه هو عن نفسه حصراً دون غيره.

هـ- وكذلك يتم الانتقال من علم **The Other minds** الأذهان البشرية الأخرى إلى الأذهان الاصطناعية الأخرى، حيث ما في دماغ هذا الذكاء الاصطناعي أ حول موضوع ج هو نفسه ما لدى الذكاء الاصطناعي ب حول موضوع ج. وربما يكون الأغيار من البشر بالنسبة إلى الذكاء الاصطناعي مجرد موتى-أحياء **Zombies**، أو يكون الأغيار عنده من الذكاءات الاصطناعية الأخرى مجرد خردات (الخردة في الآلة في مقابل الحي-الميت **The zombie** في البشر).

وإذا كان نايجل T. Nagel طرح سؤاله المشهور: «كيف هو الحال كخفاش؟» **What is it like to be a bat**؛ فهل سي طرح الذكاء الاصطناعي هذا السؤال كذلك؟ أو ربما يقول: «لماذا لست إنساناً؟» أو ربما هو الإنسان الحقيقي ونحن الذكاءات الاصطناعية، وقد بدأنا لحظة الوعي ببعض حدودنا، أي كما أنه بالإمكان أننا نحن هم الأسود، والأسود هي البشر ونحن لا نعي، ربما نكون كذلك نحن هم الذكاءات الاصطناعية، وهي هي البشر بدون أن نعي. فهذه الأسئلة وغيرها ستجعل من الذكاء الاصطناعي موضوع البحث نفسه.

5- على مستوى اللسانيات النسبية **Relative linguistics** :

ستظهر إشكالات عديدة على هذا المستوى، تصاغ في الآتي:

هل يقدر الذكاء الاصطناعي على بناء لغة خاصة به، تعبر عن هويته؟ ومع بناء لغة مشتركة بين عدد من أفرادها سيولد ذلك لسانيات نسبية، كلغة حضارية اصطناعية تعبر عن توجه تلك المجموعة وثقافتها وخصوصيتها، فتكون لغتهم تعبر عن سلوكهم. فننتقل بذلك من عدة لغات بعدة مجموعات إلى لسانيات اصطناعية كونية يظهر فيهم كذلك تشومسكي اصطناعي منهم يطرح مثل هذا النظريات. أي هل هنالك عوالم موازية ليست خارج الفضاء كما قد طرح فلكياً، ولا في الذهن كما قد طرح في العوالم الممكنة منطقياً، بل تكون في العالم الرقمي، أي في عالم موازي له كل علومنا الاجتماعية والإنسانية، لكن بما يناسب طبيعة تلك العلوم ومنتجها وثقافتهم؟.

6- على مستوى الأديان:

ستظهر إشكالات عديدة على هذا المستوى كذلك، تصاغ في الآتي:

هل سيكون للذكاء الاصطناعي دين خصوصي، حيث له تعبداته الخاصة، أي هل يمكن بناء -ليس ديناً طبيعياً، بل- دين اصطناعي، أي دين تتعبد به العقول الاصطناعية؟ وهل إن توصل الذكاء الاصطناعي إلى أنه لا إله؛ نصفه بالملحد، أي هل الإلحاد وصف بشري ومن ثم هو وصف كوني؟ وإن تيقن الذكاء الاصطناعي أن هناك إلهاً ورسالةً محمدية؛ فهل نصفه بالمسلم، ومن ثم؛ يكون الإسلام وصفاً كونياً لا بشرياً فحسب. وهل تنتج عن ذلك أحكام الإيمان والآخرة من الردة والكفر والعقاب بالنار والرزق بالجنة؟ وإن أسلم؛ نوجب عليه أحكام الصلاة والزكاة

والصيام وغيرها، بناءً على اعتبار أن الإسلام كوني. ويتعلق به التكليف لأنه بوعي، إذ العقل مناط التكليف. وهل نؤسس لعلم جدل ومناظرة في هذه الموضوع، فيقال: «إن قيل: «لا غاية من وراء فعله لها، والأفعال الشرعية ذات غايات، لا بد أن تكون حتى تجب»، أجب بأنه «أي غاية من مخاطبة الكفار بفروع الشريعة؟»، فيقاس على هذه القضية قضية مخاطبة الإسلام للذكاء الاصطناعي بفروع الشريعة، ولو لم تجب عليه آثارها وترتباتها. وهنا ندخل في القانوني والمهني، فنقول:

هـ- على المستوى القانوني والمهني:

وستظهر إشكالات عديدة على هذا المستوى أيضاً، وتصاغ في الآتي:

هل إذا اخترقت الضوء الأحمر سيارة تيسلا Tesla ذاتية القيادة تغرّم، وإن قتلت عمداً تُتلف؟ وهل إذا ابتكر قرصان أداة تسرق الأموال أو برنامجاً يقرصنها؛ نعاقبه هو أم نعاقب البرنامج؟ وماذا لو طور الذكاء الاصطناعي البرنامج وسرق من البنك؛ فمن الذي نعاقب؟

أعني أن ظهور طرف ثانٍ في الوجود يولد لدينا إشكالات اجتماعية وإنسانية عميقة جداً، مع إشكالات كينونانية أساساً. فنحتاج إلى إطار أو أساس كينوناتي للذكاء الاصطناعي، وأسس ميتافيزيقية له لفهمه وإدراج كياناته الأنطولوجية طي منهجنا وأفق فهمنا. كما أنه مع هذه العلوم الجديدة ستضعف علوم كثيرة، منها، أن نجاح غرس الشريحة الإلكترونية في الدماغ إذا كانت تعلمك اللغة؛ فأى قيمة إذاً للسانيات التطبيقية؟ قياساً على انقراض علوم زائفة في قبل بعد الثورة الكوبرنيكية، مثل التنجيم الذي كان علماً، ثم تبخر بعد نقض مركزية الأرض وسقوط مفهوم «فوق-تحت»، بحيث إن الأرض صارت سماويةً كذلك.

7- على مستوى الأنثربولوجيا:

ينجم عن هذا أيضاً أسئلة من مثل: هل يجب حينها أن نؤسس لدراسة علم أنثرو-اصناعي، والذي يعبر عن خليط بين الإنسان والتكنولوجيا، أو ظهور أنثروبولوجيا اصطناعية تامة، تدرس سلوك هذا الذكاء، وفراداته، وعلاقاته، ونمط حياته، وغير ذلك؟.

8- على مستوى التاريخ والآثار والمجتمع والفلسفة:

مما يبتدى من الإشكالات كذلك: هل سنبنّي أو يبنّي الذكاء الاصطناعي لنفسه تاريخ الآلة، وتاريخ لغتها، وكيونونها، وآثارها، ونشأتها، وآثار الذكاءات الاصطناعية الأولى في بواكير نشأتها،

وطرحَ سؤالاتها الوجودية الأولى من مثل «من أنا؟»، «إلى أين أنا؟»، «كيف أنا؟»، ونحو ذلك. وتبني هذه الذكاءات الاصطناعية أنذاك لنفسها مجتمعها وعلومه التي تدرسه. وتتبدى بعدئذ أسئلة كثيرة أيضاً، من مثل «هل الآلة تتفلسف؟ أي كما جاء الذكاء الاصطناعي بأيدولوجيا جديدة؛ فهل هو منتج بنفسه لأيدولوجيا ما؟

9- إذاً علاقتنا بالرقمنة لها ثلاثة مناح:

المنحى الأول: الذكاء الاصطناعي لم يعد أداةً لخدمة البحث كما هو شأن الرقمنة قديماً (إذ العالم الرقمي أو الرقمنة تتطور بسرعة سبعة أضعاف -على الأقل- مقارنةً بالعالم غير الرقمي)، وهنا نتحدث عن تاريخ الرقمنة باعتباره أداةً مساعدة.

المنحى الثاني: الرقمنة باعتبارها أداة بحث بحد ذاتها، أي تنتج مناهج، ومعارف، وتصمم مقالات، وتعالج معطيات، وتحلل النتائج، وتقارن الممارسات، وغير ذلك.

المنحى الثالث: صارت الرقمنة الآن موضوع البحث نفسه، حيث ندرس كيف نشق من علومها ومفاهيمها علوماً إنسانية ومفاهيم جديدة وتاريخاً لها وأنماط تفكيرها وأيدولوجياتها؟ أي انتقلت من كونها أداة بحث مساعدة، إلى كونها أداة بحث بنفسها، إلى كونها موضوع البحث نفسه.

علماً أن كثرة المعلومات الهائلة في الشبكة العنكبوتية أو الأنترنت عموماً غلبت الإنسان، فلم يعد يعرف من أين يبدأ ولا كيف ينتهي، فوقع بذلك في تيه عظيم، إلى أن بدأ يتلمس ضالته في الذكاء الاصطناعي الذي قدر على ذلك. لكن البشرية بعد هذا تخاف من فرانكنشتاين **Frankenstein** جديد، ذلكم المصنوع الذي قتل صانعه.

10- وجب بكل هذا:

أ- دعم المحتوى الرقمي في العالم العربي وتوجيهه للاستعمال الأفيد، بدل التطبيقات الاجتماعية المبتذلة فحسب.

ب- تعزيز بيداغوجيا الذكاء الاصطناعي، وطرق استعمالها واستخدامها في العلم كأدوات بحث مساعدة، وأدوات بحث بحد ذاتها.

ج- إنشاء مركز لبناء تطلع مابعد العلوم الإنسانية والاجتماعية إلى العلوم الانسانية الاصطناعية، التي تجعل من الذكاء الاصطناعي موضوع بحث رصين وإنتاج مفاهيم ومناهج جديدة لبناء هذا كله.

د- إعادة النظر في سياسة البحث في العلوم الإنسانية، بما يدمج الذكاءات المتعددة طيه، ويستفيد من أنماط بحثه وطرائق ابتكاره.

هـ- إدماج تراثنا الإسلامي والإنساني طي معالجات الذكاء الاصطناعي، لأن إبقاء دراسات استشراقية طيه يجعل حكمه متحيزاً، ومن ثم تحيز الباحثين به وفيه.

و- جعل التراث العربي والإسلامي عضواً مقيماً داخل مبرمجي هذا الذكاءات، مادامت طي تشكلها الأولي، إذ لا يجيبك الذكاء الاصطناعي البدائي الآن عن أمور كثيرة، ولا عن طابوهات متعددة تخص ثقافات معينة، ولكنه يجيبك عن كثير من الطابوهات الإسلامية، بما يوحي بغياب التأثير الإسلامي في عقول مبرمجييه.

المطلب الرابع: مابعد العلوم الإنسانية وبيداغوجيات العلوم والأفكار

وأسجل هنا عدة تسجيلات:

التسجيل الأول: سميت فوق هذه الرقميات بالتكنولوجية مابعد الحداثيّة، والعلوم مابعد الإنسانية، لأن الواجب هنا يظل هو البحث في التقنيات، عبر العلوم الإنسانية وضرورة مفهومة التكنولوجيات، إذ البحث في العلوم الإنسانية:

1- ينبغي أن يقوم على تطوير أدواته في مفهومة الرقميات، فوسائل التواصل الاجتماعي مثلاً هي ما بعد حداثيّة، ووضعها في سياق كهذا، يعين على فهمها أكثر، فكما نؤسّق الموضوعات ونحقبها لفهمها؛ لابد من تحقيق العينات؛ كتطبيق X وتطبيق الفيسبوك Facebook وشات جي بي تي ChatGPT... وغيرها، من أجل أسقيتها بمفاهيم ولتأطيرها وفهمها.

2- وكما تحايت الإنسانية العلم الصلب، فنتج معاني ومفاهيم وغير ذلك؛ لابد من إنتاج مناهج جديدة تواكب الإنسانية الرقمية. فمثلاً؛ ChatGPT يفكر، ولديه عواطف، أو له تطلع إلى ذلك، على الأقل، أي أنه سيستغل عواطفه للتفكير، فنحتاج مثلاً إلى بناء منهج منطقي عاطفي معاً يستغل العاطفة العالمية -لا الساذجة- للبناء.

3- تجديد؛ ليس:

أ- المواضيع فحسب،

ب- والمناهج الإنسانية فحسب، بل حتى:

ج- سياق الإنسانيات، فلا تظل سائرةً في ظل العلوم الصلبة تواكب وتفسر، بل تجاهد لتبني ذاتها استقلالاً، فتبتكر حقائق ذهنية لشخصها، وعوالم خيالية لنفسها.

4- تجديد شبكة العلوم الإنسانية وتخصصاتها، أعني تجاوز تقسيم العلوم إلى روحية وطبيعية، لظهور نماذج تتجاوز هذا التقسيم.

5- وهذا سيعني بالضرورة تجديداً في سياسة البحث في العلوم الانسانية، وستختلف حينها مفاهيم البحث الشكلية والأخلاقية، مثل مفاهيم «السرقة العلمية»، و«الأخلاق الأكاديمية»، و«كيفية بناء الإشكالات»، وغيرها.

6- وكما تم تجاوز الإنسانيات القديمة موضوعاً ومنهجاً؛ يجب تجاوز أساليب وسياسة البحث البيداغوجية في العلوم الإنسانية خصوصاً.

التسجيل الثاني:

1- إن الطفرة التي حدثت في ظواهريات العلم التي نضجت فيه الإشكالات والمواد إلى هذا المستوى تؤثر في ظواهريات العلوم الأخرى، بحكم التلاحم والتعالق بينهما، بما يجعلها مؤثرةً في العلوم الروحية أو الروحيات؛ وطبها القيم الفكرية، مثل الحداثة والحرية، والقيم الأخلاقية، أي تنعكس عملية إنضاج النسق، تنضج مؤثثاته النظرية، كالإشكالات، والقواعد، والافتراضات، والاستدلالات، والمفاهيم، وغيرها من المؤثثات النظرية للنسق = على العلوم الأخرى والظواهريات الأخرى.

2- بعد هذا التنضيج، ننتقل إلى مرحلة تجذير هذه النتائج على القيم العملية والكيانات الفعلية؛ الاجتماعية والأخلاقية والسياسية والدينية، ومن ضمنها البيداغوجية، أي انعكاس هذه النتائج على المدرسة والأكاديميا، وذلك عبر (أكتفي هنا بكيفية غرس هذه النتائج في المدرسة، وأترك كفاءات غرسها في المجتمع، فلذلك أدواته الخاصة):

أ- التعليم على الكفاءات والمهارات والكفايات وغيرها، مما هو مسطر في أدبيات منظومة التربية والتكوين.

ب- تحفيز هذه الشروط المعرفية وهذه الإنضاجات في العقل المدرسي بتفعلها شيئاً فشيئاً، بعيداً عن الخطاب الوعظي. إذ الوعظ تشكيل خطابي وبنية حكاية لا تشكيل أكاديمي ولا بحثي.

ج- المرور بالخطوات البيداغوجية العاكسة لخطوات تنضيج العقل، من الخاطرة، والفرضية، وصياغة الإشكال المؤقت، وبناء التصنيف للعلم والتقسيمات، وصياغة المعايير، وتسيطر المسلمات واشتقاق القواعد منها، وتطبيق القواعد، وتفرع التمثيلات المحلية، وغير ذلك.

د- سياسة البحث، البحث في أسس الفكرة، وعلاقاتها المضانية أي علاقاتها بالعقل وباللغة وبالواقع، وعلاقاتها الأفقية أي بطواهرات العلوم الأخرى، ثم تجذيرها في مختلف العلوم الغريبة، وتجذيرها في ذاتها، ثم اشتقاقات الأفكار منها وتفرع لزوماتها منها.

التسجيل الثالث: كيف نجعل الإنسانيات تواكب التكنولوجيات الرقمية وغير الرقمية والعلم عموماً؟

يمكن جعل الإنسانيات تواكب التكنولوجيات الرقمية وغير الرقمية والعلم عموماً، عبر:

1- ربط العوالم الممكنة بالعوالم التكنولوجية الرقمية وغير الرقمية:

أ- تواكب العلوم الإنسانية التكنولوجية عبر:

أ-أ- صياغة مفاهيم جديدة،

أ-ب- وحجج جديدة، كحجج تأخذها العلوم الإنسانية من العلم، ومفاهيم وحجج تأخذها منه ومن التكنولوجيات.

أ-ج- كما قد تصوغ العلوم الإنسانية حقائق تعبر عن عوالم ممكنة.

فالتكنولوجيا جاءت بأشياء كانت من الخيال سابقاً، أعني:

ب- كيف يمكن دمج التطور المحقق في العلوم الإنسانية في مجالات العوالم الممكنة مع التكنولوجيات الجديدة؛ هل نربط بينهما لمواجهة أي قصور في الإنسانيات التي لا يبدو أنها تواكب التكنولوجيات؟

إن هذا الدمج سيؤدي إلى ترقية هذا القصور. فمثلاً: كنا نتحدث عن التناقض في القديم، مع فلسفة اليانغ والينغ **Ying and Yang**، ومع التناقض الكلامي، والمنطق الهيجلي، وظهور الفيزياء الكوانطية الحديثة؛ يمكن بناء منطق عليها وهو منطق نيتروسوفيك **The Neutrosophic Logic** لمؤسسه فلورنتن سمارنداكه Florentin Smarandache، والمنطق شبه المتسق، وبناء إنسانيات تناقضية، بناء على عالم ممكن خدمته العلوم الإنسانية سابقاً.

فهنا يجب أن نستعين بالتراكم الإنساني والزاد المعرفي الاجتماعي وما ادخرته الإنسانية قديماً لهذا اليوم المتقدمة العلوم الطبيعية فيه عليها؟

2- بناء إنسانيات تراكم الإنتاج العلمي، بحيث عند كل إنتاج ظهر؛ تدرسه إنسانيات من مختلف المستويات الأخلاقية، والسياسية، والدينية، والفلسفية، والاجتماعية، والجمالية، ونحو ذلك. فمثلاً، لدينا إنسانيات البلوكتشين أو إنسانيات سلسلة الكتل، فنستخرج منها:

أ- إنسانيات البيتكوين،

ب- وفلسفة البيتكوين،

ج- وأخلاقيات البيتكوين،

د- وروحيات البيتكوين،

هـ- ولاهوت البيتكوين، من حيث إنه أرقام رياضية سابقة زمنياً، تولد إشكالات من قبيل «هل قيمة البتكوين في ذاته تعني أنه جوهر، قائم الذات، وإذا كان سابقاً زمنياً؛ فهل هو كذلك، لأنه حتمي وقطعي؟».

و- وجماليات البيتكوين، من حيث إنك عندما تملكه؛ تبرز الغريزة الإنسانية التي هي السيطرة والاستحواذ.

ز- ودينيات البيتكوين، من حيث الإسلام مثلاً، هل فيه زكاة؟ وكيف هي زكاته؟ وهل يلحق بالأصول والأموال كالذهب والعقار، أم بالأوراق المالية كالشركات والعملات الورقية، وهل سيعد هو أصل المال النقدي للزكاة عوض الذهب الحقيقي والفضة المتلاعب في ثمنهما..؟ ونحو ذلك. إن هذا كله يؤكد أهمية دمج الاقتصاد كمعرفة روحية بالتكنولوجيا كعلم حق.

3- بناء توقعات إنسانية، أو دمج الخيال الإنساني كآلية إبداعية في العلوم الإنسانية بالعلوم الحقة، أو صياغة قضايا شرطية إنسانية افتراضية ذات مواد علمية حقة.

وذلك، مثلاً كأن نقول: إن ظهرت تكنولوجيا أ؛ فإن تخيلنا لها وتفكيكنا إياها هو اتباع القواعد والخطوات الآتية... وهذه الخطوة المتقدمة لازالت العلوم الإنسانية متخلفة عن تحقيقها كثيراً، لأن العلم الصلب سبق العلوم الروحية كثيراً. وهذه الآلية، أي آلية الخيال، يستعين بها العلم لتحسين تحفيزه، ولرسم الطرق المستقبلية أمامه، قدام ما يجب تحقيقه، وهو ما يعرف بالخيال العلمي The Science fiction.

خاتمة

ينقسم الكتاب قسمين؛ قسمًا نظريًا وقسمًا تطبيقيًا.

القسم النظري

إن هذا الكتاب المسمى «الأسس النظرية والعملية لحوار العلوم وتكامل المعارف: بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها»، وكذلك البحث في علاقاتها وخرائطها وقيَمها وبيداغوجيتها اتصالاً وانفصالاً كمحاولة لتأسيس علم «فقه نسب العلوم»، حيث أراد هذا الكتاب من خلال «فقه النسب العلمية»، دراسة علاقات العلوم، من حيث نَسَبها ببعضها، وتكافؤاتها، وتنافساتها، واستمداداتها من بعضها بعضاً، وانتهاء بعضها إلى بعض، وتشابكها، وتشاجرهما، وتناقدهما، وتجادلها، وتناظرهما، وتراسلها، وتعارضها، وسفر بعضها إلى بعض، من هجرة المفاهيم، وارتحال الاستدلالات، واستقراض المضامين، واستعارة الأعلام والمدونات، وتفكيك العلاقات السابقة بين العلوم، وإعادة التفكير فيها من جديد، بغية إعادة تلحيم هذه العلاقات من جديد، وصياغتها وفق قالب آخر، وتشحيم مختلف، وشروط كل ذلكم، وحدوده، وسياجاته، وإمكاناته، ولزوماته، ومقتضياته، وضروراته، ومحالاته.

إنه يتقصد بناء ذات مستقلة، بيد أنها ذات ليس كالذوات، بل ذات عَليّة، تقوم على العلاقات بينها وذاتها، وبينها والعلوم الأخرى. ومهيئات هذا التأسيس تتكئ أولاً على الانطلاق من البراديغم **Paradigm The** الذي يجعله الكتاب أساساً لتحليل العلوم وتفكيك علاقاتها، وإعادة تشبيك هذه العلاقات من جديد، وفق نسج مختلف، وخريطة أخرى، أكثر التحاماً وأوفق التصاقاً وأجمل خياطةً وأرفع حياكةً وأرشد معنىً وأجمل صنعةً وأغدق نظاماً وأدق فقهاً. يعرف الكتاب مفهوم البراديغم باعتباره الرؤية إلى العالم **The Worldview**، ماراً على تقلباته في مختلف العلوم والخطابات، ذاكرةً أقسامه في ذاته وفي العلوم عموماً. ليتوصل إلى نتائج مهمة، من بينها أن أهم المؤثرات في العلوم وحواراتها هو البراديغمات العليا التي تتحكم في مناطات العلوم ومسيراتها، وأصولها، ونسبها، ومضامينها. وأن دراسة كل علم من حيث فلسفته تقتضي لزوماً الانكباب على براديغماته العليا لمعرفة قياسات هذا العلم في ذاته ومداه في العلوم الأخرى إمداداً وحضوراً، وجوداً واستمداداً. كما أن تقسيمات البراديغم التي قدمها الباحث تعين القارئ للعلم أو المتخصص في العلم، على إدراك

الترابيات التي يمر بها العلم ومهامه وتدرجاته. وفي الآن ذاته، تساعد على لحاظ الشذوذات التي تشرد عن القاعدة والتي من الممكن تحويلها إلى قاعدة تامة، مع آفاق كل ذلكم ومآلاته الممكنة في العلم.

كما يحدد الكتابُ منطيات هذا البراديغم في النسق الأرسطي والنسق الوحياني الإسلامي. ويعيّن المادة الأولى **The Prime Matter** قُبّةً على النسق الأرسطي، باعتبارها مؤلّدةً لكل العلوم الأرسطية وموادها وقوانينها ومعاييرها وأسسها ومناهجها، مشرّحاً هندسة الشراح الأرسطيين لخريطة العلوم الأرسطية وتصميمها، مع قسطا بن لوقا وابن سينا، ومستنتجاً الزيادات التي أضافها الأرسطيون على أرسطو نفسه في مجال العلوم وشُعَبها. وبهذا، يبدأ البحث هنا من هذه اللحظة، رسمَ الخريطة الأولية للعلوم الأرسطية وإمكاناتها المعرفية والعَلَقية بكل العلوم، عبر اعتبار أن:

1- المادة الأولى الأرسطية هي أساس للمواد وللقوانين. فعنها تنتج الأشياء والعلاقات، وبها تتولد الماهيات والمعايير.

2- تتولد عدة علوم من خلال المادة الأولى التي هي أسس البراديغم الأرسطي ولبه.

إن البراديغم الأرسطي هو الذي يشكل الأصول العامة للوجود والعدم، ويتكون من:

1- الأنطولوجيا، أو حقائق الأشياء الخارجية والذهنية، كحقائق المادة الأولى والحركة والمادة والجوهر والعناصر... وغير ذلك.

2- الميتافيزيقا، وتطال كل الحديث عما فوق الفيزيقا من كائنات المادة الأولى والكائنات فوق الطبيعية.

3- الفيزيقا، وتطال كل عوالم ما تحت القمر وعناصرها، وطبيها علوم البدن كالطب، وعلوم النبات، وغيرها.

4- الكوسمولوجيا، وتطال كل عوالم ما «فوق القمرية» من الأجرام، والأفلاك، وغيرها.

5- اليبستمولوجيا، وتطال كل تصور للذهن للأنطولوجيات والفيزيقيات والكوسمولوجيات.

6- وعن هذه اليبستمولوجيا يشتق:

أ- المنطق، الذي برز مع أرسطو في تحليلاته، من:

أ-أ- المقولات العشرة التي هي الجوهر وأعراضه.

أ-ب- والتصورات ومبادئها من الكليات الخمس التي هي الجنس والفصل والخاصة والعرض العام والنوع.

أ-ج- والتصديقات ومبادئها من القضايا وأحكامها من التقابلات والعكوس والأقيسة.

ب- اللاهوت، ويشترك من:

ب-أ- أولية المادة الأولى وحركتها الأزلية الأبدية،

ب-ب- وتحريك المحرك الأول الذي لا يتحرك.

ج- الأخلاق.

د- الاستطيقه،

ويمثل هذا الرباعي الأخير مفهوم «المعيار».

هـ- ويتم التعبير عن الكل عبر «اللغة»، والتي منها الخطابة والشعر والجدل والوهم أي السفسطة.

ويسجل البحث أن لهذه المعارف اشتباكات بالمواد الأرسطية ومتعلقاتها، وكلها تدور على مفهومي «الوجود والعدم». إنهما في أصولهما أنطولوجيان يتجليان في الميتافيزيقا، لكنهما يُبحثان كوسمولوجياً بشكل دسم في أجرام الأفلاك وحركات ما فوق القمر طي ما يسمى بالكوسمولوجيا (القديمة!)، وهذا يمتد إلى عالم ما تحت القمر **Sublunary**، حيث الوجود لا يكاد ينفصل عن الخارج في تحقق الهويات الجزئية طي ما يعرف بالفيزيقا. لذا، يستأنف أرسطو البحث في أول الأشياء الذهنية أو الخارجية، من حيث هي الشكل الأعم والأكثر تجريداً. كما ارتأى أنه يجب أن نفرق بين أمرين، «الأشياء المعروفة لنا بشكل أفضل»، و«الأشياء المعروفة في حد ذاتها بشكل أفضل»، فالأولى هي التي تتصل بعالم التجربة، حيث نتلامس مع الطبيعة، حيث موضوعها هو الفيزياء، والثانية هي البعيدة عن التجربة العادية. فلا «يدرس ما بعد الفيزيقا إلا الذي درس الفيزيقا» وتكون الميتافيزيقا ضرورة لكل العلوم والتيارات، حتى للتيارات الأشد مادية كالوضعية المنطقية **Logical Positivism**. إذ هنالك اختلاف في تأطير هذه الميتافيزيقا فحسب، وفي نوع العقلانية التي تصبغ بها، حيث ميتافيزيقا العقل الخالص الكانطي ذات عقلانية مختلفة عن ميتافيزيقا الفلسفة المادية أو المنطق شبه المتسق **the Para-Consistent Logic**. فالميتافيزيقا هي بحث نسقي لبنى الواقع

الأكثر أسسية. وإن أي تعريف لها قد لا يكون مجمعاً عليه بين النظم والتيارات في الموضوع المعرف، لأن الميل إلى أي تعريف ما سيوقعنا في النزاع مع النظم الأخرى ذات التعريف المختلف للموضوع. وعليه؛ فالتعريف يظل مفتوحاً أمام عدم الدقة، عدم الدقة التي لا تسقطنا في أخطاء كبيرة. فالميتافيزيقا تتدخل في تخصصات مختلفة، وطبيها العلوم التجريبية. فتواجد الميتافيزيقا الحقيقي ليس كحقل مستقل، يسمى الميتافيزيقا، بل في اندماجها مع كل الحقول المختلفة.

كما ينتهي الكتاب إلى خلاصة مفادها، أن كل العلوم المتقدمة وفق النظر الأرسطي مشتقة من الأنطولوجيا، حيث من المادة الأولى تشتق المواد والأجرام والأشياء والفيزيقيات والأفلاك والأبدان والأجسام والقوانين والعلل وأفعال الإله، وتشتق منها كذلك تصورات الإنسان للعالم وما يولده من أخلاق بأفعاله، ودين بنشاطاته، ومنطق بتصوراته. فمع البراديغم الأرسطي كانت الأنطولوجيا أصل العلوم، وأصل الأشياء، وأصل الكوسموس، وأصل الفيزيقيات، وأصل الأديان، وأصل الأخلاق، وأصل المنطقيات، وأصل المعاريات، وأصل اللغويات.

وعليه؛ فأصل العلوم عند أرسطو مادي، ذاتي، أنطولوجي، تعود -أي العلوم- إلى المادة الأولى عند أرسطو.

إن الكتاب يروم الغوص في الأسس المنطقية والأصول الدينية لوحدة العلوم وحواراتها، منطلقاً من مفهوم ينتمي إلى حقل فلسفة المنطق **Philosophy of The Logic** وهو مفهوم الماقبلي **A priori** معتداً به، من حيث ما يحويه من أصول للعلم وأسس للمعارف، كأنه كائن محض يثوي طيه قوة العلوم ومكمنها، من علوم التجريد، مثل **Set Theory** و **Category Theory**، وبدهيات النظرية التأكيدية **The Axioms of Confirmation Theory**، ومبادئ نظرية القرار العقلاني **The Principles of Rational Decision Theory**، والمبادئ الأساسية القصوى للضرورة الميتافيزيقية (التي لا يبدو منها أنها تجريبية)، ونظرية الألوان... وغيرها، كأن كل هذه العلوم فيه مضمرة أو إضماراً تريد أن تظهر، وجوهراً تريد أن تُخبر.

إن العلوم في أساسها المنطقي الأول والمتمثل في بؤرة الماقبلي واحدة، واحدة من حيث:

أ- مبادئها، حيث إن الماقبلي أصل منطقي لجميع العلوم.

ب- مظانها، حيث إن الماقبلي وطن لجميع العلوم.

ج- علاقاتها، حيث إن الماقبلي رابط لجميع العلوم ومشبك لها كلها.

ومن هنا، يستشف الكتاب أن:

1- أصل العلوم ليس مادياً كما هو الشأن عند الأرسطية، بل أصلها عقلي. فكل العلوم تعود إلى تحقق عقلي ومنبع ذهني طلق، لا يمكن تحديده، لأنه ليس متلوّناً بتلون مادته، ولا متغيراً بتغير محسوساته، لكنه ماقبلي ينتمي إلى منطقة العقل.

2- أصل العلوم معنوي، منطقي، معياري، وليس مادياً.

ثم ينطلق الكتاب بعد هذا إلى أصل ديني فخم للعلوم، وهو الأصل الحاتمي الذي يعبر عن «نظرية أصل العلم» لابن عربي الحاتمي وأسسها، من الأعيان الثابتة ودلالاتها وصفاتها، باعتبارها أساس الموجودات، وكيف أن الله علّمها قبل، ثم أوجد الموجودات - ذات الوجود المجازي الاعتباري الظلي لا الحقيقي حسب نظريته-، وهي تطابق العلم الإلهي، ليكون أصل الموجودات هي المعرفة، وأصل العالم هو العلم، وأساس العالم هو العالم.

ويستخلص الكتاب:

1- أن كل العلوم مهما تعددت في طبيعتها، ومهما تنوعت مصادرها من المحسوسات والمعقولات؛ تعود في الأساس إلى أعيان ثابتة قبلية، والتي بدورها هي معلومة لله. فكل العلوم في أصلها كانت معلومات لله. ثم ثبتها الله في أعيان معدومة، لكنها ثابتة ومتحققة. ثم خلق الله لهذه الأعيان الثابتة وجوداً صارت به موجودةً. وهكذا تنوعت العلوم في الوجود بعدما كانت واحدة في الأعدام الشئئية الثابتة، وقبلها كانت واحدة في علم الله تعالى.

2- إذا كان أصل العلوم هو علم الله تعالى؛ فإن هذا يعني أن مبدأها إلهي ديني، وليس أنطولوجياً مادياً كما هو الشأن عند أرسطو بجعله المادة الأولى The Prime Matter أصل العالم والعلم.

3- عندما يكون علم الله تعالى هو أصل العلم؛ فهذا يعني بالضرورة أن أصل العلوم معياري، معرفي، معنوي، لا مادي كما هو عند أرسطو.

4- قد يُعتقد أن ارتباط العلوم وتنوعها بالوجود وتكراته، فالأعيان الثابتة معلومات، لكنها في علم الله كذلك. وليس هناك موجود غيره حتى يعلم، فكانت كل العلوم، علوم الخلق،

مرتبطة بالوجود ومتنوعة بتنوعاته. وربط العلم بالوجود هو تجذير للأرسطية في ربطها العلم بالأنطولوجيا. لكن هذا الاعتقاد سرعان ما ينهار إذا ما تم اعتبار العلم متنوعاً كتنوع الأعيان الثابتة وتنوع الأعداد.

ثم يقفز الكتاب من البراديجم باعتباره الآلة المنهجية المفيدة لتفويض العلوم وتنميط خرائطها، فيقسم الكتاب خريطة حوارات العلوم و«فقه نسب العلوم» براديجمياً إلى خريطة حوارات علوم موضوعية، وخريطة حوارات علوم منهجية ومنطقية.

أما حوارات العلوم براديجمياً من حيث خريطة وحدة العلوم وحواراتها موضوعياً؛ فيحدد الكتاب علاقات العلم بنفسه أولاً، ونسبه بالعلوم الأخرى منطقياً ثانياً. كما يضع شروط حوار العلوم براديجمياً وموانعها، والتمثلة في:

1- وضع نمط خاص للعلاقات بين العلوم، ضارباً مثلاً على ذلك، وهو نمط علاقات العلوم الحقبة أو العلوم الصلبة بالعلوم الإنسانية.

2- البراديجم المتعالي للعلوم الإنسانية وغيرها باعتباره شرطاً ابيستمولوجياً لإنتاجها. موضحاً كيف تم استئناف العلم مع العلماء المسلمين كابن الهيثم، ومع العلم الإسلامي كمفهوم «النفس»، وكيف استفاد كوبرنيكوس من العلم الذي طوره ابن الهيثم استفادة علمية، واستفاد رينيه ديكارت من ذلك استفادةً فلسفية، فبدأت ثورة العلم وثورة الفلسفة، وهو ما عُدَّ براديجماً جديداً سمي «براديجم الوعي» أو «براديجم الشعور». وظهرت ثورة تبعية الفلسفة للعلم وتأويلها له، حيث الفلسفة شارحة للعلم ومؤولة له، فلنا فلك جديدة إذاً ميتافيزيقا جديدة. فكان الشرط ابيستمولوجي لفهم الفلسفة الحديثة هو الوعي بالطفرة العلمية التي أحدثها ابن الهيثم وبعده غاليليو وكوبرنيكوس وصاغها ديكارت فلسفياً. فظهرت ما يعرف «بالفلسفة الحديثة».

وانتهت الفلسفة الحديثة بذلك فيما بعد إلى إفراز تفريق دقيق بين العلوم الروحية -Geisteswis- و **Die senschaften**، وبين العلوم الطبيعية **Die Naturwissenschaften** مع فيلهلم دلتاي-Wil- **Dilthey helm** بإلهام من بلديّه الألماني شلايماخر **Friedrich Schleiermacher**.

وبعد ذلك ظهر في عشرينات القرن العشرين وما بعدها «براديجم اللغة»، بموجب التقدم الذي حدث في العلم المنطقي والمنطق الرياضي المتأثر بالرياضيات، مع المدرسة النمساوية

وبرنتانو وفريجه ووايتهد Whitehead وفيتجنشتاين الأول... وأرخَ لهذا التشكيل الخطابي في كتابه «الكلمات والأشياء» ميشيل فوكو. ثم ظهور «براديغم الذهن» في السبعينات الذي أدى إليه «براديغم اللغة». وبدأت الآن أخيراً بدايات تشكل براديغم جديد -في نظري-، وهو «براديغم الذهن الهجين»، مع الرقميات والذكاء الاصطناعي، كبراديغم هجين بين الآلة والإنسان المبتكر والمبرمج له. فالبراديغمات المتعالية كانت خمسة:

- براديغم الأشياء،

- براديغم الوعي،

- براديغم اللغة،

- براديغم الذهن،

- براديغم الذهن الهجين.

3- النسق أو البراديغم الخاص بالعلم الإنساني أو العلم الشرعي كشرط ابيستمولوجي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى،

4- إدراك مؤثرات العلم ومَشْكَلاته كشرط ماهوي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى، وهذا الإدراك يشمل:

أ- ضرورة الوعي بسياقه التاريخي والفكري.

ب- الوعي بتحقيقاته الكبرى وأعلامه الكبار ورواده المؤرخين والمنتجين، وجماعته العلمية ومدونات ومظانه.

ج- الوعي بموضوعات العلم ومسائله وإشكالاته وقواعده وضوابطه وقضاياه وأمثله.

د- الوعي بالافتراضات في العلم الإنساني أو الشرعي، وفيه تفصيل لمفاهيم ضرورية في «فقه نسب العلوم» من مفهوم «الترحيل»، و«النقل»، و«السفر»، و«القرض والافتراض»، ومواد ذلك من المقترحات من الاستدلالات والحجج والاصطلاحات والتواريخ والتحقيقات والعلاقات والبنى والتبويبات وغير ذلك. موضحاً شروط هذا الافتراض وعواقبه كعائق الإسقاط العلمي وعائق المفارقة التاريخية. ليستنتج الكاتب أنه من لم يحقق شروط

الاقتراض والقرض، وسقط في خطأ المفارقة التاريخية أو الإسقاط العلمي؛ فإن هذين العائقين يمنعه على مستوى التصنيف من حقوق الانتساب إلى الجماعة العلمية، حيث لا ينتمي من يقوم بهذا إلى العلم ليكون فيه رائداً، أو مدوناً، أو أحد كباره وأعلامه، كما لا ينتمي، بإسقاطه هذا ومفارقته تلك، إلى الجماعة العلمية، أي أنه على مستوى التصنيف لا يتحقق انتماء الباحث بمثل هذا إلى الجماعة العلمية. كما يحيل الكتاب إلى مفهوم «الإحالة للمؤلف» وشأو الاقتباسات طي مفهوم البراديجم، وكيف أن الإحالة إلى مؤلف ما لا يعني تبني كل النظريات المؤسسة لنصه المقتبس والمؤثرة في تكوينه وإنتاجه.

5- الوعي بتقاطعات التخصص أو العلم الإنساني مع العلوم الأخرى شرطاً لإحداث حوار بينها.

وهنا يؤسس البحث للمعرفة الأفقية والمعرفة العمودية.

وأما حوارات العلوم براديجمياً من حيث خريطة وحدة العلوم وحواراتها منهجياً ومنطقياً؛ فيسطر الكتاب الإطار المنهجية للبحث في حوارات العلوم و«فقه نسب العلوم»، ذاكراً المنهج العام لسياسة البحوث في تحاورات العلوم والمتمثل في اتباع:

أ- منهج معين يتم الانطلاق منه،

ب- أو اتباع نزعة فلسفية،

ج- أو اعتماد نظرية ما، والتي جعلها الكاتب لب المنهج الصحيح الملتف بمنطق البراديجم أو النظرة العلمية العالية المطلة على شكل حوارات العلوم و«فقه نسب العلوم» من عل.

كما يروم الكتاب ضبط منطق الإشكال من حيث جعله حواراً للعلوم، أو جعل حوارات العلوم منظوراً إليها من جهة الإشكال، فيدون شروط تأسيس الإشكال أو شروط بناء الاشكالية التي عدها في ستة شروط، ذاكراً أنواع الإشكالات في حوارات العلوم، وطرق ملاحظتها، والغايات العلمية من وراء الإشكالات المتجاوزة مجرد حلها، إلى الانسجام معها، أو توليد إشكالات أخرى فيها أعلى وفقاً منها. كما لا ينسى الكتاب انتقاد مفهوم «الإشكال الأكاديمي» بنقود تعكس ميتافيزيقاه الحداثية التي تختفي وراءه، مما يجعل «الإشكال» ليس كونياً بالضرورة، بل له نصيب من «المحلية» الخافتة طيه «والخصوصية» الصامتة ضمنه «والنسبية» المستبطنة داخله.

وهكذا، يؤطر البحث بنية ضرورية في «فقه نسب العلوم» وهو مفهوم «الجماعة العلمية أو التصنيف العلمي» في العلوم الروحية الإنسانية والعلوم الصلبة الطبيعية، وأنواع الجماعات العلمية ووظائفها وعوائق الانتماء إليها وعلاقاتها بمفهوم المجتهد في العلوم الوحيانية.

ثم، ينتقد الكتاب خريطة العلوم الأرسطية معدداً آفاتهما، من كونها طريقاً لنسف ابتكار علوم أخرى باعتبارها مغلقةً وكاملةً لا تقبل الزيادة ولا الاستزادة، معرجاً على أخطر مفهوم أرسطي في حوارات العلوم و«فقه نسب العلوم»، وهو مفهوم «المطابقة»- مطابقة أو ادعاء مطابقة العقل البشري للعالم الروحي والطبيعي- منقّباً في مصادره المعرفية، ومشقّقاً لمقتضيات مطابقة العقل الوجود، أو وحدة اللوغوس والأرخيه، أو ممالأة الوجود للموجود أو مماهة النوس Nous للعالم؛ وما يؤدي ذلك إلى أنه لا توجد عقلانية دينية بدون أنطولوجيا المطابقة؛ بما يؤسس لمفهومي «العلمانية» و«الإلحادية» باعتبار كون الدين -أي دين ولو كان وحياً حقاً من الله تعالى كالإسلام- مشتقاً من الأنطولوجيا ومتفرعاً من هذا العالم، وليس قادماً من شيء خارج عنه، ناقداً هذا المفهوم -أي المطابقة- وشارحاً خطورته المنهجية وفساده المعرفي وعلله الحضارية وآفاته العمرانية.

ومن خلال إيراد تحقيقات تطورات العلوم «ما بعد الأرسطية» ضدّاً على خريطة العلوم الأرسطية التي يعدد الكتاب صفاتها، من كونها «مطابقية» و«ذات صيرورة بعدية» وغيرها؛ يعمق الكتاب أسس ظهور تقسيم العلوم إلى إنسانية وصلبة، وينشئ مفهوماً محورياً في «فقه نسب العلوم» وهو مفهوم «مظنة العلوم المركزية»، مفترشاً تطبيقاته في العلوم الأرسطية وفي حوارات العلوم، ومستنتجاً أن العلم الأرسطي هو ماهيات فحسب، مدافعاً ومحاججاً عن كون الحقيقة والعلم عموماً علاقات وعلامات، بدل كونه أشياء وماهيات. وعند جعل العلاقات هي أساس العلم؛ فإن أبرز العلاقات منها، جعل مناط العلوم هي:

1- علاقات الروح والجسد،

2- علاقات الطبيعة والفن،

3- علاقات التركيب كعلم والقيم وراءه كمعرفة،

4- علاقات الهيرمينوطيقي والتحليلي،

5- علاقات العقل (منطقاً واستدلالات ولغات وتذنهات...) والعاطفة،

- 6- علاقات الوجود والموجود،
 - 7- علاقات الذهني والخارجي،
 - 8- علاقات الحقيقي والاعتباري،
 - 9- علاقات الثنائيات القيمية، مثل الصدق والكذب، الصحة والفساد، الحق والباطل، المقبول والمردود، الجميل والقيبح، ونحو ذلك.
 - 10- علاقات الضروري والنظري، البدهي والمكتسب، الحصولي والحضوري. ونحو ذلك.
- ينتقل البحث بعدئذ إلى رسم خريطة حوار العلوم وأقسام المعرفة بين كونها علوماً طبيعية ذات فلسفات ومتعاليات، وعلوماً روحية ذات فلسفات ومتعاليات، وعلوماً وحيانية ذات فلسفات ومتعاليات، بما يصل إلى عشرات العلوم وعلاقاتها ببعضها بعضاً.
- مندفعاً أولاً، من شروط الكاتب في العلوم وشروط النسبة بينها وحدود تقاطعاتها وخاصياتها، جاعلاً علوم الأنطولوجيات وعلوم الايستمولوجيات في رتبة واحدة، مقدماً نموذجاً التفسيري أولاً ونموذجاً التسويغي ثانياً لكل ذلكم.
- ومثنيّاً، بتوضيح مفصل لعلاقة العلوم الأنطولوجية بالعلوم الايستمولوجية، مع رسم خريطة العلوم الطبيعية وخريطة فلسفة العلوم الطبيعية وخريطة متعاليات العلوم الطبيعية، كتوضيح مفصل لعلاقة العلوم الأنطولوجية بالعلوم الايستمولوجية. ثم الانتقال إلى؛ تصنيف مبوَّب جامع لخريطة العلوم الإنسانية أو ظواهرات الإنسانيات؛ وتصنيف لخريطة فلسفة العلوم الإنسانية وخريطة متعاليات العلوم الإنسانية. منقذاً نحو تحصيل كيفية تكوُّن العلوم الإنسانية في بداياتها الأولى ومُهلّها الأصلي، والتي لها عدة أشكال، منها نمط تشكلها في مكان واحد.
- إن تكون العلوم الإنسانية في مكان واحد، يتشخص في أربعة مقامات:
- 1- عند نشأتها، حيث تستأنف من طلق واحد قبلي لا تعرف ماهيته، فتبتدئ من مصدر واحد قبلي لا تُدرى كيفيته.
 - 2- عند نهايتها، حيث تنتهي العلوم إلى وحدة واحدة.
 - 3- في بعض البقع، حيث تبتعد أمكنة كل علم أو العلوم، وتتقاطع فيما بينها في نقاط مهمة، إما:

أ- جزئياً، حيث تتقاطع بعض العلوم،

ب- وإما كلياً، وذلك في نقاط معدودة جداً، كمفهوم «الإله» الذي تتقاطع فيه كل العلوم بشكل ظاهر فتصرح باسمه جلياً أو تُكْتَب عنه بشكل خفي عبر طرائق ضرورة تحقيق الكوني والعام والتام الذي ليس إلا إرادة إحراز قوة «الإلهي» في العلوم ليس غير.

ثم إن اختلاف القواعد بين العلوم وتقاطعاتها فيها أحياناً يولد اختلاف القيم بينها كذلك وتقاطعها فيها أيضاً، لأنه كلما وجد حكم للمنهج؛ وجد نفس الحكم للمضمون، والقيم مضامين القواعد وموضوعات القوانين ومواد المعايير، والقواعد مناهج القيم. وعليه؛ فإن:

4- هناك قيماً علياً حاکمة على القيم العلمية الخاصة بكل علم.

بعدئذ، يفرق الكتاب بين العلوم الإنسانية والعلوم الوحيانية، والتي يضعها في مبحث خاص بها، منطلقاً من برهنة ضرورية:

- لا يستمولوجيا إدراك علوم الوحي، ومبيناً معنى هذه العلوم ومظاهرها المتعددة، ومجلياً الفرق بين الوحيين؛ القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة فرقاً لا يستمولوجياً،

- لا يستمولوجيا إدراك قيم ظواهريات الوحي، حيث نص الكتاب على ميتافيزيقا تقسيم العلوم الشرعية خصوصاً، ثم ميتافيزيقا تقسيم المعارف والعلوم عموماً، حيث إنه ليس هناك إجماع ما على معيار موحد يحدد كيفية تقسيم العلوم، إذ إن هنالك أسساً ميتافيزيقية عديدة للتقسيم. أ- ميتافيزيقا التقسيم الأرسطية الأولى، حيث إن التقسيم الأرسطي القديم له أسسه الأفلاطونية الوجودية باعتبار الوجود الأرسطي، وتمت ترجمته إلى المعارف فانتشر فيها حتى صار حداً ورسمًا، وقضيةً وقياساً.

ب- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها طبيعة موضوعات العلوم المقسمة.

ج- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحددها طبيعة المنهج الذي يدرس العلوم، ومن ثم يؤثر على تقسيمها.

د- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحدده نوع الخدمة الاجتماعية، أي أساس اجتماعي، وطيه البعد السياسي.

هـ- أسس ميتافيزيقية للتقسيم تحدده طبيعة الرؤية إلى الوجود، مثل رؤية نشأة العلوم الحاتمية، حيث العلم الأزلي تعود إليه كل الوجودات، عبر جسر الأعيان الثابتة. وعنها تشجرت العلوم وتفرعت وتَجَسَّرَتْ.

كما يحلل البحث ميتافيزيقيا تقسيم العلوم الشرعية وأقسام العلوم في الإسلام، من علوم نظرية وعلوم عملية، أو علوم الكلمات وعلوم الملكات، مُفِيئاً القسمة العقلية لعلوم الوحي إلى:

1- علوم وحيانية،

2- فلسفة علوم الوحي الملكاتية، معدداً الكتاب هذه العلوم، بما يؤدي إلى توسيع علوم الوحي الملكاتية (من الملكة)، بحكم «فقه نسب العلوم» وحواراتها من العلوم الإنسانية والحقة، عبر الفلسفة العلمية ومعارفها من المعارف الآلية والغائية،

3- ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي.

يعرج الكتاب على العلوم المشروطة عند العلماء المسلمين، الواجبة في المجتهد المطلق، مع ضرورة توسيع علوم الوحي الملكاتية (من الملكة) بحكم «فقه وحدة العلوم» وحواراتها من فلسفات علوم الوحي وغايات ذلك ومقاصده. وكل هذا بغية تأسيس مفهوم «المجتهد الفيلسوف» أو «المجتهد الفيلسوف» الجامع بين العلوم الوحيانية والعلوم الروحية، وما يجب من العلوم الطبيعية وفلسفاتها ومتعالياتها، ومحدداً شروطه التي ينبغي عليه التحقق بها والتشخّط فيها. ويحدد البحث رتبة «المجتهد الفيلسوف» أي الذي دخل العلوم الإنسانية والطبيعية عبر العلوم الوحيانية، ومن مفهوم «الفيلسوف المجتهد» أي الذي دخل العلوم الوحيانية عبر العلوم الإنسانية والطبيعية. كما يحدد مفهوم «الاجتهاد الفلسفي» أي الذي بلغ رتبة الاجتهاد في الوحي والروح والطبيعة عبر بوابة علوم الوحي، حيث بدأ تكوينه العلمي شرعياً، فانتهى إلى العلوم الروحية والصلبة، ومفهوم «الفلسفة الاجتهادية» أي الذي بلغ رتبة الاجتهاد في الوحي والروح والطبيعة عبر بوابة العلوم الإنسانية، فانتهى به البحث إلى العلوم الوحيانية والطبيعية. هذا بالنسبة إلى من تحقق في الروح والوحي، ومن زاد عليها بعلوم الطبيعة كان متحققاً برتبة «العالم الفيلسوف المجتهد» وغالباً ما تكون تخصصات العلوم الطبيعية في وجهها الفكري هي العلوم الروحية، لأن تخصص فلسفة العلوم تابعة للفلسفة لا للعلوم الطبيعية.

تتحصل في النهاية لدينا عدة ابيستمولوجيات، منها:

1- ابيستمولوجيا ظاهريات الطبيعة.

2- ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الطبيعة.

3- ابيستمولوجيا ظاهريات الإنسان.

4- ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الإنسان.

5- ابيستمولوجيا الوحي.

6- ابيستمولوجيا ظاهريات الوحي.

7- ابيستمولوجيا متعاليات ظاهريات الوحي، وهي أسس العلوم الشرعية الأولى. هذه العلوم ضرورية لتكوين «فيلسوف الشريعة» أو «المجتهد الفيلسوف» الذي يستطيع الإفتاء في الأحكام، وتنزيلها على الوقائع، وتأسيس علوم من الوحي، وبناء حوارات بها مع سائر العلوم الصلبة والعلوم الإنسانية.

لا يهدأ البحث عند هذا المستوى من العلوم الشرعية، بل ينتقل إلى تسطير شروط علوم الوحي وفلسفاتها ومتعالياتها، وضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل نسبة علم خارجي ما عنها إليها، مازاً على اقتضاءات مفهوم المطابقة وأساسه النظرية والعملية من الأرسطية والهيكلية وآثاره والنقود الممكنة عليه.

يدقق الكتاب في إحدى فصوله في علاقة الوحي بالفلسفة، كنموذج لعلاقة علوم الوحي وعلوم الروح على المستوى النظري، حيث يقوم على لحظ التقاطعات والاشتراكات بين الدين والفلسفة من جهة. ومن جهة أخرى، يلحظ بناء حوارات العلوم بين الظواهرات الثلاث؛ ظواهرات الوحي، وظواهرات الروح وظواهرات العلم الصلب، مع خلق فضاء الإمكان المعرفي لابتكار حوارات علمية بين؛ ظواهرات الوحي وظواهرات الروح وظواهرات العلم الصلب، وطبيعة هذه الحوارات وغاياتها وكيفية بناء علاقات بين الظواهرات الثلاث، وبين علوم كل ظاهرة فيما بينها، وبين علوم كل الظواهرات مع بعضها بعضاً، مستتباً هذا الكتاب كل ذلك بالتفصيل والتقسيم، مع وضع فوائد منهجية لحوارات العلوم وفقه نسبها وعلاقاتها وبيداغوجياتها، واختبار مقولة العلوم الزائفة والعلوم الصادقة، وإبراز أهميتها في العلم مطلقاً، مع تتبع مظاهر نسب العلوم ببعضها من انتهاء علم إلى

آخر، وموت علم وولادة آخر وأسباب ذلك، وتداخل علم في آخر عبر المفاهيم أو الاستدلالات أو الانتقالات والعلاقات أو الحجج أو الاصطلاحات ونحو ذلك، والحذر من تشويه العلوم بإحداث حوار غير علمي بينها خارج عن قوانين علم «فقه نسب العلوم»، وبيداغوجيات حوارات العلوم من بيداغوجيا مفاهيمها وبيداغوجيا مكانها وغير ذلك.

القسم التطبيقي

بعد هذا التنظير الضروري ينتقل الكتاب إلى قسمه التطبيقي الذي يضع فيه نماذج عملية لحوارات العلوم ببعضها بعضاً، ويضرب البحث لذلك نماذج لحوارات علوم الوحي بعلوم الروح كعلاقة الهيرمينوطيقا بمقاصد الشريعة، الفقهية والعقدية، منطلقاً من مقاصد الشريعة كانعراج في مفهومها تاريخياً، ومُضيفاً مشروعية الدرس الهيرمينوطيقي المتحققة. مفضياً الكتاب إلى أنه إذا كانت الموضوعات المقاصدية المتناولة في كتب الشاشي والجويني... تخص الأحكام الفقهية دون سواها بحكم فلسفة أفعال الكتّاب التأليفية، التي تعالج مقاصد الفقه دون مقاصد العقيدة وأسرار التشريع المعاملاتي دون أسرار التكليف العقدي؛ فإن هذا لم يمنع غياب عدم الفصل المفهومي في الشريعة داخل بنية لا-وعي كثير من علماء الإسلام الذين كتبوا في المقاصدية المحوّرة نحو الأحكام الفقهية العملية. وهذا الوصل حاضر حضوراً ما في لاوعيتهم الخاص بهم، انعكس على مجموع كتبهم إما عبر دمج المباحث المقاصدية العقدية في المباحث المقاصدية الفقهية، في كتاب واحد، أو عبر تفصيل هذا الدمج في كتابين مستقلين، أو كتب مستقلة، تتحد على تدعيم مفهوم الشريعة كمفهوم شامل للفقه والعقيدة وأسرارهما في متّحد واحد. وكل يدندن في موضوعه بما تتكامل كتبه أو كتابه الواحد في علاقة تضاف توجب جمع البحثين معاً أو كل البحوث -بحوث العالم الواحد- لفهم ما معنى مقاصد الشريعة للبرهنة على أن المقاصد الشرعية الصحيحة تحصر الحكم في الأبواب العامة للشريعة وفق التصنيف العقدي والفقه لأبواب الشريعة، وليس التصنيف الفقهي وحده. وسيكتفي البحث بعرض نموذجين متنوعين في ذلك، نموذج بحثي يدمج المنهجين معاً، ونموذج بحثي آخر يفصل بينهما. مع الاستعانة بالتأويلات الهيرمينوطيقة في فهم الكاتب أفضل من الكاتب نفسه، بما ينعكس إيجاباً على فهم تلكم القضايا الفقهية بأسرار عقدية، في مرتين ومتحد واحد.

وهذا سيجعل البحث يوفد الهيرمينوطيقا لمعالجة هذه الإشكالات كلها بموجبات بعض آلياتها التأويلية، حتى يمكن للبحث أن يستثمر الهيرمينوطيقا في تجلية الفرق بين التعريف والمعرّف، أو المعنى والمعني، وملابسات الفرق والافتراق، والتباين بينهما، بما يحلل علاقاتهما وينتقدها مضمونياً أو منهجياً.

يلاحظ الكتاب، في الآن ذاته، نماذج من حوارات الدرس الهيرمينوطيقي برواده الكبار كشلايماخر ودلتاي مع المقاصد الشرعية بروادها الكبار كالشاطبي وغيره، مركزاً على أهم الآيتين

الهيرمينوطيقتين؛ وهما آلية «فهم الكاتب أفضل من فهمه نفسه»، وآلية «الحلقة الهيرمينوطيقية»، مطبقاً إياهما على الأصول المقاصدية من جهة، حيث «الكلي والجزئي المقاصديان» مع الشاطبي خصوصاً، ومقاصد العقائد مع ابن رشد خصوصاً، من جهة أخرى. منتهياً إلى أن الفهم الهيرمينوطيقي لكاتب ما، يجب -كما أطرنا ذلك قبل- أن يتجاوز فهم الكاتب لنفسه، إلى فهم أعمق له. وهذا الفهم الأعمق له يقتضي تفعيل مبدأ «تفاعل الكلي والجزئي» بأن يتم تجميع كل كتبه لفهمها في سياقها، ومن ثم؛ فهم النسق الكلي للمؤلف، لتحصيل فهم أوعى لفكره، يمتد إلى تجاوز فهم الكاتب أكثر من نفسه. من هذين المنطلقين، وجب تجميع أهم الكتب لكل عالم تجميعاً يرشدنا إلى تأويله الصحيح لمفهوم مقاصد الشريعة، والذي قد لا يكون قد قصده بالماصدق، ولا قصد استعمال أي من الآليتين الهيرمينوطيقتين، إلا أن «استصحاب مبدأ الكلي والجزئي» يفيدنا بالماوراء اللاواعي الذي أنعش وحدد وعيه المباشر. إذ ليس من شرط العلم موافقة مؤلف ما في كل مقوله، وليس من شرط القراءة الصحيحة فهم مؤلف ما على حدود فهمه هو لذاته. فإذا لم تكن عند من ألمح لهذا العلم في كتاباته هموم عظيمة تحمل هم البناء الوجودي للعلم؛ فإن على قرائه البررة القيام بذلك، وفهم الكاتب أفضل من فهمه هو لذاته، أي إدماجه في حلقة متواصلة من بين حلقات كثرة تجتمع في متحد واحد، وهو بناء العلم الجاد الذي يكون نتاج تراكمات معرفية هائلة، وخدمات جبارة متنوعة، أُهرقت إهراقاً من قبل علماء متنوعين في سلك التاريخ، دونوا ذلك عبر أتعابهم المتواصلة بدون كلل. وهذا هو الشرط الصارم لإمكانية بناء علوم قوية لها مثل هذه الشروط.

ويؤكد الكتاب هنا على أن التفاعل بين الكلي والجزئي والذي قدمه الشاطبي، يمكن تطويره وتفصيله أكثر، عبر تحديد كيفيات تفاعل الجزئي مع بعضه بعضاً، وتفاعله بالكلي، وقد فصل في هذه العناصر وتفاعلها كل من استعان بفلسفة المنظومات التي تعد من أبرز سماتها؛ الكلية، وتبادل العلاقات بين عناصر المنظومات الجزئية وخواصها، والتي لها طبيعة هرمية في مُرغّبها، ككيانات كبرى متكونة من أنظمة فرعية أصغر منها، وكلها ذات ارتباط بغاية واحدة. بالإضافة إلى ما في هذا من إمكانية الانفتاح على فلسفات الحداثة ومخرجاتها المعرفية، الهيرمينوطيقية أو المنظومية أو غيرها، في تطوير فلسفة الاستنباط الشرعية؛ فإنه في نفس الأمر يعني ضرورة تثوير مسألة «تفاعل الكلي بالجزئي» وتقصيد عمل كل جزئي وكلي تأويلاً وتنزيلاً. لكن إذا كان هذا العلم بهذه المنزلة، لمؤثراته المتطورة الناعمة، وإمكاناته الذاتية والتاريخية والمنهجية، ولخصوصيته الجماهيرية المقبولة بين أوساط الأمة الإسلامية، ولمرونته الذاتية في صياغة حلول لإشكالات عميقة، وممكنته

في احتواء تناقضات متعددة؛ فلماذا تقاعس المسلمون -نسبياً- عن تثويره ذاتياً والتخاطب به مع ذواتهم، وتأكيد الثقاف الأممي والقاري بينهم وبين الآخر باعتباره لغةً ممثلةً للتراث، ومنتخباً حاضراً من قبل أهله، وناجعاً في إفادة الآخر والتواصل معه؟

بعد كل هذا، حاول البحث ابتكار علم جديد سماه «بعلم النحو الإضافي»، ممهداً له بذكر علاقة غير تقليدية واشتباكات غير كلاسيكية بين علم النحو التقليدي (التركيبي) وعلم الكلام العقدي، ومؤسساً لعلم النحو الإضافي عبر نماذج حوارية له، وهي:

- 1- «علم نحو الاجتماع»، معرفاً إياه، مع تطبيقات له واشتقاقات منه، ومحاوراً به العلوم الإنسانية،
- 2- «علم كلام النحو»، عبر تعريفه، وذكر أصوله الأشعرية، والاعتزالية -عبر نموذج الزمخشري-، وتطبيقاته النحوية والصرفية، وسرد خصائص أصوله الاستدلالية النحوية والمتمثلة في:
أ- القيم الناتجة عن الاستدلال النحوي، والتميزة في مفهوما، ومصدرها، وتعددتها، وخصائصها،
ب- وفي مصدرية هذه القيم،

ج- وعدم الأبدية لأي تركيب في حيازة العربية ووصفها وتفسيرها وتسويغها،

د- وعدم شمول أي نحو للعربية مهما كان متطوراً،

هـ- وفي منع النسخ في اللغة العربية.

ماراً الكتاب على:

- الأحكام النحوية والجهات المنطقية وفق نظرية «النحو الكلامي» بغية تحليل انفصال العربية عن العرب، وانفصال التركيب عن مركبه،

- الانعكاسات النحوية عن قاعدة «الترك فعل» الأصولية،

- الأشكال النحوية غير الأرسطية، وانعكاسات فلسفة المنطق في النحو،

- كينونة التركيب، مثل كينونة الدلالة في علومها وأحكامها، ليصل الكتاب إلى أن كينونة التركيب

مثل كينونة الدلالة في علومها وأحكامها، مؤكداً على هذا المعنى بعلم جديد له حوارات مع

علم اللسانيات الجنائية، وهو علم اللسانيات الذاتية، الذي يعزز كون كينونة التركيب مثل

كينونة الدلالة في علومها وأحكامها.

ومن ثم؛ يبسط الكتاب لسانيات أخرى سماها «باللسانيات الذاتية»، مدوناً تعريفها وخصائصها، ومبرزاً علاقاتها باللسانيات الجنائية، ومفصلاً الفروق بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية ومقاصدها وشروط كاتبتها وتجلياتها وتجاوزاتها مع غيرها.

كما يمر الكتاب على تشريح حوار العلوم داخل فلسفة الأخلاق، حيث يجعلها موطناً لإحداث حوار بين العلوم الوحيانية والعلوم الوحيانية، فيضع تمهيداً حول فلسفة الأخلاق، في علاقات فلسفة الأخلاق بفلسفة العلوم الشرعية، ويهندس الخريطة المعرفية للنظر والعمل الاستدلاليين. فيستأنف النبش في أصول الأخلاق الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي وفي الفلسفة، منتقياً أربعة أنساق كبرى، وهي:

- 1- الأخلاق وفق النسق الأرسطي ولزوماتها واستتبعاتها النسقية،
- 2- الأخلاق الكانطية، ولزوماتها واستتبعاتها النسقية،
- 3- الأخلاق الإسلامية الحاتمية، ولزوماتها واستتبعاتها النسقية،
- 4- الأخلاق الإسلامية؛ الأشعرية والاعتزالية، ولزوماتها واستتبعاتها النسقية. وهنا يكتب البحث في نمط الاستدلال في الفكر الإسلامي وفلسفة الأخلاق وعلاقاتها بالعلوم الشرعية من علم كلام وأصول للفقه وفلسفة إسلامية وغيرها، منطلقاً من الأسس الأولى لفلسفة الأخلاق والتي حددها في:

أ- أولية القيمة على الأمر أم أولية الأمر على القيمة؟ فيسطر الكتاب الأسس الكلامية لهذا الإشكال بنفسه، واللزومات المتباينة لدى كل من مفهوم «التحسين والتقبيح» الأشعري ومفهوم «التحسين والتقبيح» الاعتزالي، وما يولده المفهومان من علوم متباينة وأحكام وعلاقات مختلفة. وهنا يفرش الكتاب ذاته في تحليل ما ينجم عن مفهومي «التحسين والتقبيح» الأشعريين والاعتزاليين من علوم وقيم ومنظورات في الأخلاق وأصول الفقه والنحو والسياسة الشرعية ومقاصد الشريعة وعلم الكلام والقيم والجماليات والمنطق وفلسفة العلوم ونحو ذلك.

ب- الإيمان أساس الأخلاق، لكنها -أي الأخلاق- ستختلف باختلاف مفهومه. وهنا يجذر الكتاب الأحكام المختلفة باختلاف النسق الإيماني لدى كل من السلفية والأشاعرة والمعتزلة والخوارج، تجذيراً في النسقين الكلامي والفقهني معاً.

دون أن ينسى الإلماح إلى نسب أو علاقة الموسيقى بالعلوم باعتبارها منطقاً ذا قيم، ونحواً ذا تركيب، وجمالاً ذات دلالة، وكلاماً ذا معان، يسافر البحث بعد ذلك إلى درس علاقة المنطق بالأخلاق، فيجد أربعة حقول اشتراك بينهما -أي المنطق والأخلاق-:

الحقل الأول: الموضوعية كمفهوم لحوار المنطق والأخلاق.

الحقل الثاني: اشتباكات معيارية ومقابلية ومنطقية بين المنطق والأخلاق.

الحقل الثالث: يتم دمج المنطق بالأخلاق على مستويات:

1- الإمكان والقيمة، الضرورة والوجوب، المحال والحرمة. وكيف أن الضرورة المنطقية تقتضي قيمة الوجوب، والاستحالة تقتضي الحرمة، والإمكان يقتضي الجواز.

2- الانطلاق من قاعدة «العالم كأفضل الممكنات» الغزالية المعبر عنها «ليس في الإمكان أفضل مما كان» لبناء علاقة «منطق الجهات Models logic بالقيم».

3- علاقة المنطق البدهي بالقيم، حيث إن القيمة منها ما هو بدهي، ومن القيم ما ليس منها بدهياً، بل تفاضلياً.

ويخصص الكتاب للحقل الرابع فصلاً كاملاً لأهميته، وهو علاقة المنطق بالأخلاق المؤسس عبر وحدة العاطفي والفكري، وحدة الاستدلالي والإيماني، وحدة اللغوي والفكري؛ كنموذج لحوار العلوم الصلبة والقيمية والوحيانية. وهنا يبني الكتاب تمهيداً مهماً للعاطفة والذهن وعلاقتهما، حيث ينطلق من كون العاطفة جزءاً من الروح البشرية والماهية الإنسانية، تلكم الروح التي هي مسكن الإبداع والثبات البشريين ذهنياً وسلوكياً. إنها جزء أصيل من الروح البشرية. وعند تأصيلها في الروح البشرية؛ يردفها هذا أصالة في الذهن البشري برمته، مما يجعلها حاضرة في الحالات الذهنية المختلفة، وفي مقبليات الذهن وأنماط اشتغاله، وهذا يقتضي حضورها في الفكر، حتى المنطقي منه، والذي هو أجف أنواع التفكير وأدق أنماط التذهن وأنشف الاستدلالات العقلانية.

إن تفصيل هذا الحضور وتعداد أشكاله وتنويع علاقته هو موضوع هذا الفصل، مع التأشير، في الآن نفسه، على المجال التطبيقي الذي يكون بمكانة السفير العملي في الاستدلال التطبيقي للاستدلال العاطفي-المنطقي.

وبهذا؛ يمكن الانطلاق من الإشكال الآتي: هل تحضر العاطفة في الاستدلال المنطقي؟

إن الانغماس في تحليل علاقة العاطفة في الاستدلال يشي بـ:

1- إعادة العلاقة بين أنماط التفكير؛ المنطقي والعاطفي، بما يقدم مقاربات جديدة واشتباكات أخرى وتأسيسات جديدة بين المجالين؛ المنطقي والعاطفي.

2- الدخول في معرفة حساسة جداً تخص:

أ- المعرفة العاطفية،

ب- وعلاقتها بالاستدلال المنطقي الجاد. هذا من جهة، ومن جهة أخرى؛

3- فإن العاطفة طالما تم النظر إليها كعميق، مع أن هذا الكتاب سيدلل على إمكان محورها في أسلاك إيجابية، عبر الاستناد على الاستدلال المنطقي المعروف بعوائه التام للعاطفي، ليتأكد أن ما دونه في الجدية، من الاستدلالات الأخرى، لهي أولى به وأحق.

4- إن العاطفة شأن قد عمت به البلوى، أعني أنها خطر إنساني عام، يكون الانغماس فيه بمكانة الانغماس في الشأن الإنساني برمته، وفتح الباب للانغماس كذلك في كتل الذهن المتنوعة، وأنماط التذهن المتعددة والكاثرة لتقديم فهم أفضل للروح البشرية.

وإن دراسة موضوع العاطفة في الاستدلال تبليج لنا:

أ- حدود معرفتنا وحدود التصور والتمثل، وهذا يبين لنا فلسفة المعرفة والفلسفة اليبستيمية البشرية التي تعطي شيئاً ما لذاتها في العالم.

ب- حدود تمثّلنا، لكن في حدوده العاطفية وعلاقتها بالتعقل الجاد.

ج- إنها دراسة للجمع بين ما يتهم دائماً بكونه كارهاً للعقل ألا وهو العاطفة، وما يتهم بكونه كارهاً للعاطفة ألا وهو العقل. إنها جمع للتناقض وإبراز لأهميته عبر إشراك أعظم مفهوميّن متنازعين عبر التاريخ يخصان الذهن البشري وينتميان إليه معاً ويسكنان في مأواه معاً، حيث الذهن مستقر العقل والعاطفة.

د- إن تجاهل العاطفة في الاستدلال هو تجاهل للعالم، وإن أي اختزال أو جهل هو تجاهل للعالم. إن معنى الحياة يكون بمواجهته كما هو، دون أي نفور عنه أو تولية للدبر منه. إنه أشبه بكارهي البشر والأفكار الذين قال عنهم سقراط بأن «لهم السبب نفسه، وهم بذلك

يتجاهلون العالم». إن الاتصال حاصل، وإنكاره هو كمن يمثل أبرز صفات كارهي اللوغوس عبر تبين صدق شيء بالحجة، وتفنيده على أنه كذب.

هـ- إن الوعي بقوانين واستدلالات العاطفة المنطقية، يجعلنا واعين بالتأثير والتأثر في استدلالنا. لأن الوعي الحر، يأتي بعد الحقيقة، حيث الحقيقة تعقبها الحرية.

و- إن العاطفة تجعلنا لا نعيش في الاستدلال، بل نعيد الاستدلال، وإعادة الاستدلال خطوة نحو اعتبار كل الاستدلالات المفارقة بين العلوم، إذ «العواطف عقلانية أو ذكية».

وهذا، حتى إن يلزم منه أن مبادئ العاطفة المنطقية مختلفة وتناسب تعقلها المنسجم مع خصائصها؛ فإنه يصلح لأن يؤوّل على أنها رابط عقلاني، وإعادة ذكية لما كان، لجعله يكون أو سيكون.

ز- إن الأدوات التي تنتج العلوم المجردة، كالرياضيات، هي التي تنتج العلوم الأدبية. فهناك تداخل معنوي بين هذه المعارف ويحتاج إلى توضيح وتحليل فحسب. وتذهنياً؛ هنالك وحدة ذهنية مولدة للمفاهيم المعرفية والعلمية، فتداخل العاطفة في المجردات حاضر، وفصل البرهان عن الحجاج (كما يفعل بيرلمان **Perleman** مثلاً، عبر تكريس قضايا من نوع عجز المنطق السوري عن دراسة الحجاج الطبيعي) والعلمي عن الأدبي، والمنطقي عن العاطفي، طريقة لم تعد مجديةً ومعبرة عن المعرفة كما هي. وأحد أبرز أدوات توضيح أن المعرفة واحدة ومتداخلة، وخصوصاً بين العلمي والأدبي والحجاجي والبرهاني، هو إبراز الاشتباك بين العاطفي والمنطقي الذين طالما عدا كناقضين حادّين. فتكون قيمة البحث في الاستدلال العاطفي قيمة ميتودولوجية، تعكس حقيقة رؤيتنا للعلوم وحدودها ومناطق تداخلها، وتعيد التفكير في آلياتها وعلاقاتها.

ح- إن دمج الاستدلال بالعاطفة والتفكير بالعاطفي سينتج لنا طريقة مثالية في المعرفة، تغزو كل شيء وتقلل من اللأمفكرات فيها، وتستجمع كل قوى الذهن لتواجه الذهن والعالم الحادّثي والعوالم الممكنة، ولا تعطل أي شيء في الذهن. خصوصاً وأن التذهن صيرورة متكاملة لإنتاج أي تذهن. فلا بد من إشغال كل الذهن بحالاته وأحداثه وعواطفه وأنماط تمثله وتفكيره وماقبله، لأن الحقيقة ثقيلة تحتاج إلى الذهن برمته حتى يدركها. وحتى يخرج الذهن ذاته من التشويه الذي لحقه عند إرغامه بشبكات نقدية شوهته عن إدراك

نفسه كما هو، وعن إدراك الأشياء كما هي، وعن إدراك الأشياء واستيعاب اللغة كما هي، وتطويرها بما يمكنها من التعبير بها عن هوية الذهن وعن هوية الأشياء كما هي. لهذا؛ فالتذهن هو إشغال كل الذهن. وهو صيرورة وليس نتيجة فحسب، لتكون النتيجة بذلك هي الحقيقة أي التي مرت عبر صيرورة تذهنية كاملة، وليس فحسب عبر صيرورة منطقية استدلالية أو صيرورة عاطفية أو تمثيلية، هذا فضلاً عن جعل الحقيقة هي المعطى النهائي، بدون اعتبار أي صيرورة لمسيرها، ولو لشيء من الصيرورة المنطقية. فالتذهن كالتفلسف، له آليات يعمل بها كاملةً، ليصير التفلسف نمطي وجود وعمل العيش، والتذهن هو نمطا وجود وعمل الذهن، لإنتاج الحقيقة. وإذا أدمج بالسلوك اللغوي والفعلية صار هو نمطا وجود وعمل الكينونة (الذهن والخارج، الذهن والعمل، الداخل والخارج).

يوضح البحث كذلك مفهومَ التذهن Cognition وعلاقاته بالعلوم التذهنية the Cognitive Sciences، ومفهومَ العاطفة والمنطق وعلاقاتهما، ومكونات العاطفة، ومدى حضورها في اللغة باعتبارها مؤسساً كلياً للسرد آليات واستدلالات، وباعتبارها ذات نمط دلالي.

ثم يفصل البحث في معيار التحقق العاطفي، وهو معيار ملاءمة العاطفة أو عدم ملاءمتها في السلوك العاطفي وفي العبارة العاطفية، وخصائص الاستدلال العاطفي المنطقي معاً، ليلج بوابة حضور العاطفة في القوانين المنطقية، ذاكراً ثلاث مجموعات للقوانين المنطقية الكامنة في النمط الفكري والنمط العاطفي، وطى كل مجموعة ثلاثة قوانين، ليتحصل في المجمل تسعة قوانين. كما لا يجد الكتاب بدءاً من تحديث أنماط الاشتباك الاستدلالية بين العاطفي والفكري، كتمهيد لتكثير خصائص الاستدلال المنطقي-العاطفي؛ من كونه تناقضياً، ويحدث في العوالم المستحيلة كأحد مظاهر التناقض، وكون العاطفة قصدية في العلوم وتحوارية فيها وغير ذلك.

مستنتجاً أهمية دراسة موضوع العاطفة في الاستدلال التي تبليج لنا الآتي:

1- حدود معرفتنا وحدود التصور والتمثل.

2- ممارسة التذهن برمته، بحالاته الذهنية وماقبله ومنطقه وعواطفه، لهي ممارسة الروح البشرية كلها، وإشغال الكينونة جميعها، لأجل نيل الحقيقة التي من طبعها أنها ثقيلة، ويجب أن تدخر لها كل الذهن والتذهن لتعطيك بعضها فحسب.

3- إن دراسة علاقة المنطق بالعاطفة، أو علوم العاطفة والأخلاق وعلوم المنطق والاستدلال هو تقديم نموذج وحدة العلوم وحواراتها حتى في أصعب العلوم تقارباً وأبعدها منهجاً وتباعداً. وتحقيق هذا الطموح يجعل التلاقي حاصلًا حقًا.

4- وضع نموذج لعلاقة المنطق والأخلاق، هو نموذج علاقة الاستدلال والتعطف، وعلاقة الفكري والإرادي، علاقة النقل والرأي، وعلاقة الإيمان والعقل. وهذا يجعل لها ممكنة وحاصلة يتم من باب آخر غير الباب المعتاد والمطروق.

5- إن وحدة العاطفي والمنطقي، الفكري والشغفي، بقدر ما تعكس وحدة الإيمان والعقليات؛ تعكس لنا وحدة مفهوم العقل والاعتقاد، وهو المسمى في القرآن الكريم «بالحلم»، ذلك العقل الذي هو:

أ- حلم استدلالاً وعقلاً بما فيه من تفكير واستنتاج واعتبار وانتقال واستنباط،

ب- حلم عاطفةً وقيمةً بما فيه من حكمة وترسل وتأن وعدم تسرع وعدم غضب، وتجاوز للانتقام بالصفح والعفو.

يختم الكتاب فصوله بتطلع إلى ما سماه «مابعد العلوم الإنسانية»، والتي حددها في مظهرين، وهما «الإنسانيات الرقمية»، و«تقنية سلسلة الكتل Blockchains»، بما ينتهي إلى حوار علوم الإنسان وعلوم الآلة، موجباً:

- الاهتمام بتقنية البلوكشين، وتطويرها في كافة المجالات؛ الطبية والعلمية والاقتصادية والزراعية...

- تأسيس بنية تحتية قوية لهذه التقنية في العالم الإسلامي.

- تمديد تقنية البلوكشين إلى المستويات الاجتماعية والثقافية والنفسية.

- تحفيز الشباب العربي على تعلم التحليل الفني **Technical Analysis** للأسواق، وربطه بالتحليل الأساسي وتثقيفه نحو ربط الاقتصادي-السياسي، استعداداً لوضع الرجل الأول في هذا المستقبل المتنوّ، استثماراً ومضاربةً في الأسواق الرقمية العالمية القادمة.

- تحفيز المفكرين والمراكز البحثية الفكرية على دراسة أبعاد هذه التقنية النفسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية المقبلة، وكيف يمكن تحويلها جيداً وتجنب سلبياتها باحترافية

واستغلالها كأقصى استغلال إيجاباً. وتحديد الفروقات بين عالمها المفترض والعالم الحالي اجتماعياً وثقافياً.

أخيراً، يجزئ الكتاب كلامه في مقتضيات الإنسانيات الرقمية وضرورة تجديد العلوم الإنسانية، لتجنب ما بسميه «مابعد العلوم الإنسانية»، مع ما يمكن من تحليل بالقيم وتلق للأخلاق في الإنسانيات الرقمية.

ثم ينتقل إلى الرقميات القيمة وتجذيراتها في العلوم الحقة والإنسانية والاجتماعية، عبر اتصال علوم الاقتصاد كعلوم إنسانية بالتكنولوجيا كعلوم حقة، وعبر تقنيتي «سلسلة الكتل» و«الذكاء الاصطناعي»، باعتبارهما يمثلان «مابعد العلوم الإنسانية» أو «العقل الإنصاعي (الإنساني-الاصطناعي)». وهنا يجعل الكتاب الثورة البيانية والقيمة، أعني تقنية سلسلة الكتل أو البلوكشين Blockchain، ذات «رؤية إلى العالم» باعتبارها ثورية؛ فكرياً واجتماعياً واقتصادياً، أي براديجماً متكاملًا، صالحاً لأن يشخص وحدة العلمي والمعرفي، وحدة المادي والروحي، الطبيعي والإنساني، أي وحدة العلوم الإنسانية والحقة.

ويؤسس الكتاب في الختام، للعقل ما بعد-الإنساني؛ الذي يمثل العلوم الإنسانية الرقمية في مختلف الفنون من الفلسفة والأنثروبولوجيا والحوسبة والدين والتاريخ والمجتمع وغير ذلك. منهياً ملامح هذه البعدية -أي ما بعد العلوم الإنسانية- بذكر بيدغوجيات علومها وأفكارها ومناهجها ومنطقها في حوارات العلوم وفقه نسب العلوم.

توصيات

يوصي البحث بالآتي:

- ضرورة جعل «حوار العلوم» تخصصاً قائماً بذاته، تقام لأجله مراكز خاصة، وتنشأ له شعب أكاديمية في الجامعة، من دراسات وإجازات وماسترات ودكتورات، وتؤسس فيه فرق بحثية تسهر لإعداد نشراته ومجلاته ونشاطاته ومؤتمراته وأذرعته الإعلامية... وغير ذلك.
- ضرورة دمج البيداغوجي بالعلمي، المنهجي بالمضموني، الميثودولوجي بالابستمولوجي، في بحوث «حوارات العلوم وتكاملها»، كما فعل هذا البحث في قسمه النظري.
- ضرورة اعتبار تخصص «وحدة العلوم وتجاوزها وتكاملها وثقافتها وتلاقحها» تخصصاً فريداً، يستدعي شروطاً إضافية على ما يشترط عادة في كل تخصص، وهذه الشروط الإضافية تتبلور في كون المتخصص في «حوار العلوم» ملماً بعدة تخصصات أخرى قبل ولوجه هذا التخصص الفريد، لقيامه على التخصصات الأخرى أساساً، وقيامه عليها رأساً.
- ضرورة إنشاء علوم جديدة داخل تخصص «تكامل العلوم وحواراتها»، كما فعل هذا الكتاب عند محاولته تأسيس علم: «فقه نسب العلوم»، وذلك من أجل تكثير مناطات هذا التخصص، وتنويع موارده العلمية، ليصير علماً براديغمياً مركزياً، وليس مجرد علم خاص أو تخصص هامشي على الجانب.
- ضرورة تنشئة دارسي العلوم الإنسانية على طموح بلوغ «الفيلسوف المجتهد» الجامع لعلوم الروح وعلوم الوعي، وضرورة تنشئة دارسي العلوم الشرعية على الطموح نفسه، لأن علم العالم اليوم هو علم يجعل من كل العلوم قريةً واحدة معرفياً، كما جعلت العولمة العالم قريةً واحدة اجتماعياً وسياسياً. وهذا يذوّب الحدود بين العلوم ويقم بينها جسراً يجسّر الشقوق ويرأب الصدوع ويدمج العام فيها بالخاص، والجزئي منها بالكلي، والمطلق عنها بالمقيد.
- ضرورة إعادة قراءة تاريخ العلوم وتأريخ الأفكار وفق منظار «وحدة العلوم وتكاملها» كما فعل هذا الكتاب، عندما درس الأرسطية وفق هذا المنظار، فبنى خريطة العلوم الأرسطية وأسسها واختلافها عن خرائط العلوم الأخرى وأسسها. وهذا وجوباً يثري تخصص «وحدة العلوم وحواراتها» و«فقه نسب العلوم»، ويعدد من تواريخه، ويبيّن له عدة مواضع وتاريخيات، ويكثر

من ذاكراته وخيالاته. إذ العلم كل علم ليس إلا ماض بتاريخه، وذاكرة بتراته، وذات بحاضره واقتضاءاته، وتطلع بأفاهه وآثاره.

- لا بد من اعتبار المناهج المتعالية ومفاهيمها من البراديغمات والأنساق والمقابليات والمتعاليات والظواهريات والعلاقات أساساً لدراسة «تكاملات العلوم»، لما فيها من ترق وتعال. وذلك لأنها تناسب طبيعة تخصص «حوارات العلوم» التي تلجأ إلى السقف العالي المتاح والكوني الشامل والراقي الكامل.

- يحتاج تخصص «تكاملات العلوم وحواراتها» إلى تكوين خاص جداً، يطال عدة علوم كما سطرناها في هذا البحث، كما يحتاج إلى التمهيد على عدة لغات. وهذا يوجب بناء الذات المتعلمة له على:

1 - بلوغ رتبة «المجتهد الفيلسوف» أو رتبة «الفيلسوف المجتهد» على المستوى الفردي، حيث «الفيلسوف المجتهد» هو الذي دخل العلوم الإنسانية والطبيعية عبر العلوم الوحيانية، و«الفيلسوف المجتهد» هو الذي دخل العلوم الوحيانية عبر العلوم الإنسانية والطبيعية.

2- بلوغ التحوار الحضاري بين الأمم على المستوى الجماعي.

- يهدف تخصص «تكاملات العلوم» أو «فقه نسب العلوم» إلى:

1- إنشاء ذاته العلمية المستقلة، علمياً.

2- بناء شخصيته متعلّمة المستقلة، تخصصياً.

3- بلوغ رتبة التكامل الحضاري، ليس عبر الحوار السياسي بين الحضارات أو الحوار الاجتماعي أو نحوها من أنواع الحوارات الأخرى الهادفة إلى بناء لحوار الحضاري، بل بلوغ الحوار الحضاري عبر أوثق بوابة وأدق منفذ وهو منفذ العلم. وهذا العلم ليس ذا انفراجه واحدة أو معرفة جزئية، بل هو عبارة عن عدة علوم متحوارة وكثرة تخصصات متداوثة intersubjectivity حتى صارت ذاتاً واحدة، تهدف إلى بناء حضاري متكامل عبر علوم متكاملة. فوجب تعزيز كل داخل ما يقوي إنشاء هذا العلم وطالبيه وأدواته الحضارية. -«تكاملات العلوم» هو نمط وجود؛ من حيث هو:

1 - نمط وجود علمي يعكس وحدة العلوم،

- 2- نمط وجود حضاري يعكس وحدة الحوار الحضاري بين الأمم،
- 3- نمط وجود بيداغوجي يعكس وحدة المناهج والموضوعات،
- 4- نمط وجود أخلاقي يعكس وحدة قيم كل العلوم،
- 5- نمط وجود اجتهادي يعكس ضرورة توحد المجتهدين في تأسيسه وإنشائه وتوسيعه وإثرائه،
للانتقال من:

أ- رتبة «المجتهد الفيلسوف» أي الذي دخل العلوم الإنسانية وفلسفة العلوم الطبيعية عبر العلوم الوحيانية، ومن مفهوم «الفيلسوف المجتهد» أي الذي دخل العلوم الوحيانية عبر العلوم الإنسانية وفلسفة العلوم الطبيعية؛

ب- إلى رتبة «الاجتهاد الفلسفي» ورتبة «الفلسفة الاجتهادية»، باعتبارها تلکم المعرفة التكاملية التامة التي يحق بها لصاحبها الاجتهاد في تحاورات العلوم والإفتاء في علوم الوحي وعلوم الروح والطبيعة. وهذا الاجتهاد ينبغي أن يكون عبر:

ج- «الفلاسفة المجتهدين» والمجتهدين الفلاسفة، عبر جماعة علمية متكاملة.

فكما أن تكامل العلوم والتجسير فيما بينها بجسر الحوار يروم تجميع عدة علوم منهجياً وتحويرها منطقياً، ينبغي أن ينعكس على طلابه، فيجتهدون جماعياً، على مستويي:

- حشد «فلاسفة مجتهدين» كثر أو «مجتهدون فلاسفة» متعددون، جمع كل واحد منهم بين عدة تخصصات، حتى نال رتبة «الفيلسوف المجتهد» ورتبة «المجتهد الفيلسوف»،

- حشد عدة علماء، كل له تخصصه، ليقدم وجهة نظره في موضوع ما من منظور تخصصه الدقيق.

المصادر والمراجع العربية:

- ابن أمير الحاج. التقرير والتحبير على تحرير الكمال بن الهمام في علم الأصول، الجامع بين اصطلاحَي الحنفية والشافعية. وبهامشه: شرح جمال الدين الإسنوي المسمى «نهاية السؤل» في شرح «منهاج الوصول إلى علم الأصول» للقاضي البيضاوي. بولاق-مصر: المطبعة الكبرى الأميرية، ط1، 1316هـ.
- ابن تيمية. العقيدة الواسطية. أضواء السلف، الرياض. 1420هـ.
- ابن تيمية. الفرقان بين الحق والباطل. دار القلم. بيروت.
- ابن تيمية، أحمد، الرسالة الصفدية، وهو كتاب قاعدة في تحقيق الرسالة وإبطال قول أهل الزيغ والضلالة، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2000م.
- ابن تيمية، أحمد، مجموع فتاوى أحمد ابن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، 2004م.
- ابن حزم، الفصل بين الملل والأهواء والنحل.
- ابن رشد، أبو الوليد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، ب: مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 2003م.
- ابن رشد، أبو الوليد، تفسير ما بعد الطبيعة، تفسير المقالة المرسوم عليها حرف اللام لأرسطو، ترجمة: إسحاق بن حنين، تقديم وضبط وتعليق: علي محمد اسبر، التكوين للتأليف والنشر والترجمة، ط1- 2007م.
- ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، بدار الكتب العلمية، بيروت.
- ابن قدامة، موفق، روضة الناظر وجنة المناظر، بمعية شرح نزهة الخاطر العاطر، ابن بدران، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م.
- ابن منظور، لسان العرب، علق عليه ونسقه علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط2، 1992م.

- ابن يعيش، شرح المفصل للزمخشري، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
- إدموران، إدغار، المنهج الأفكار: مقامها، حياتها، عاداتها وتنظيمها، ترجمة: جمال شحيد، مراجعة: موريس أبو ناضر، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012م.
- أرسطو. السياسة. ترجمة عن الإغريقية: جول بارتلمي- سانتهيلير. نقله إلى العربية: أحمد لطفي السيد. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ط1. 2016م.
- أرسطو. المنطق، كتاب المقولات، تحقيق: عبد الرحمان بدوي، دار القلم، بيروت، ط1، 1980م.
- الاسترباذي، رضي الدين محمد بن الحسن، شرح كافية ابن الحاجب، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1982م.
- الإشارات والتنبيهات لابن سينا، شرح الخواجه نصير الدين الطوسي، والمحاکمات لقطب الدين الرازي.
- الأشعري، أبو الحسن علي بن إسماعيل. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين. تحقيق أحمد جاد/ دار الحديث، القاهرة، ط1.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، تحقيق: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط1، 2005م.
- الأصفهاني، شمس الدين، بيان المختصر، شرح مختصر ابن الحاجب. تحقيق: محمد مظهر بقا، جامعة أم القرى، مكة.
- الأمدي، سيف الدين، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ط2، 1402.
- الأمدي، علي بن أبي علي تحقيق سيد الجميلي، الإحكام في أصول الأحكام، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1404هـ.
- الأنباري، الإنصاف في مسائل الاختلاف، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، 1982م.
- الإيجي. عضد الدين، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.
- الباجي، أبو الوليد، إحكام الفصول. تحقيق: عبد المجيد التركي. دار الغرب الإسلامي، ط1، 1986م.
- باعكريم، عبد المجيد، أولويات البحث في العلوم الإنسانية - الفلسفة. ضمن: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي. مجموعة من الأساتذة. مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية. سلسلة الأبحاث والدراسات. قطر، ط1، 2020م.

- الباقلائي، القاضي محمد بن الطيب، تمهيد الأوائل في تلخيص الدلائل. تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية، لبنان ط1- 1987م.
- البالكلي، الملا محمد باقر، رسائل نادرة في رسائل نادرة في تصوف العرفاء، جمع وتحقيق وتعليق: مسعود محمد علي الربندخاني. دار الفتح للدراسات والنشر.
- البخاري. شمس الدين محمد بن محمد، رسالة في مباحث الموضوع، تحقيق ودراسة: د. عبد الرحمن بن مستور سعيد المالكي، المملكة العربية السعودية، مجلة الجمعية الفقهية السعودية، العدد الرابع والستون، 2023-2024م.
- البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: جماعة من العلماء، دار طوق النجاة، بيروت، ط1، 1422هـ.
- البصري، أبو الحسين، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت ط1، 1983م.
- بن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزواوي، محمود الطناحي، مطبعة أنصار السنة المحمدية باكستان، اللاهور، ط1، 1994م.
- بن المرتضى، أحمد بن يحيى، طبقات المعتزلة، دار المنتظر، بيروت، 1409هـ.
- بن الهيثم: حسن بحوثه وكشوفه البصرية. مصطفى نظيف بك، 1942م. مطبعة نوري. مصر. ص: 526. باعكريم، أوليات البحث في العلوم الإنسانية-الفلسفة.
- بن بيه، عبد الله، علاقة مقاصد الشريعة بأصول الفقه، مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعة الإسلامية.
- بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد، رسائل ابن حزم الأندلسي.. تحقيق: إحسان عباس. المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت - لبنان. ط 1. 1980م.
- بن عبد البر، أبو عمر يوسف. جامع بيان العلم وفضله، تحقيق: أبو الأشبال الزهيري. دار ابن الجوزي السعودية، ط1، 1449م.
- بن عبد السلام، العز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، تحقيق: عبد الغني الدقر، دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 2001م.
- بناني، لحكيم، الظاهراتية وفلسفة اللغة؛ تطور مباحث الدلالة في الفلسفة النمساوية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 2013م.

- الترمذي، أبو عيسى محمد، الجامع الكبير، «سنن الترمذي»، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997 م.
- التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم. تحقيق: دحروج. نقل النص الفارسي إلى العربية: عبد الله الخالدي. الترجمة الأجنبية: جورج زيناتي. مكتبة لبنات ناشرون، بيروت، 1996 م.
- التوحيدي، أبو حيان، المقابسات. تحقيق: حسن السندوبي، دار سعاد الصباح.
- الجاحظ، أبو عثمان، الحيوان، تحقيق: عبد السلام هارون، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ط 2، 1965 م.
- الجامي، الملا عبد الرحمن نور الدين، شرح الجامي على فصوص الحكم لابن عربي، تصحيح: عاصم إبراهيم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004 م.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، السيد على شرح المطالع، شرح لوامع الإسرار في شرح مطالع الأنوار. دار الطباعة، استانبول، 1277 م.
- الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد، شرح المواقف لعضد الدين الإيجي، ومعه حاشيتا السالكوتي والجلبي على شرح المواقف. ضبطه وصححه: محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1998 م.
- الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 1405 هـ.
- الجوزية، شمن الدين ابن قيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: عبد الرحمن فهمي الزواوي، دار الغد الجديد، القاهرة-المنصورة، ط1، 2009 م.
- الجوهرى، إسماعيل بن حماد، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، ط2، 1376 هـ.
- الجويني، أبو المعالي، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد. تحقيق: محمد يوسف موسى، علي عبد المنعم عبد الحميد. مكتبة الخانجي، القاهرة - ط1، 1950 م.
- الجويني، عبد الملك بن عبد الله، البرهان في أصول الفقه، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، القاهرة، ط4، 1994 م.

- الحكيم. سعاد، المعجم الصوفي، دندرة للطباعة والنشر، ط1، 1981م.
- الخمليشي يونس - الفراخ أحمد «الندوة الدولية الزمخشري بجميع جوانبه»، الجامعة الجمهورية سيواس، كلية الإلهيات، تركيا. 2023 / 26 / 27. وعنوان البحث: «الاستدلال النحوي عند الزمخشري طي نسق الاعتزال: شروطه وخصائصه (بحث في الفلسفة المنطقية للنحو)».
- الخمليشي، يونس. علم نحو الاجتماع؛ في تأويل سلوك التركيب العربي وانعكاساته الضمنية على السلوك؛ الاجتماعي والسيكولوجي: قيمة الحرية أفقاً. مجلة سراج اللندنية. العدد الثامن. لندن- بريطانيا. ربيع 2023م.
- الخمليشي، يونس، الشريعة والتأويل الكوني؛ محاولة في استكشاف الأنساق.. تقديم: إدريس مقبول. دار الكتاب الجديدة، الأردن، ط1، 2019م.
- الخمليشي، يونس، الوحي والعالم؛ من الميتافيزيقا إلى الأنطولوجيا، تقديم: إدريس مقبول، دار نشر المعرفة، الرباط، ط1، 2019م.
- الخمليشي، يونس، منطق الاستدلال في العلوم الشرعية؛ منطق ولسانيات النفي والإثبات: دراسة في أنساق العلوم الشرعية. دار إحياء العلوم. مصر، 2024م. قيد الطبع.
- الدهلوي، الهندي، ولي الله، حجة الله البالغة، دار إحياء العلوم، بيروت، ط3، 1998م.
- ديكارت، رينيه. تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط3، 1982م.
- ديوي. جون، إعادة البناء في الفلسفة. ترجمة وتقديم: أحمد الأنصاري. مراجعة: حسن حنفي. المشروع القومي للترجمة. العدد 1559. ط 1. 2010م.
- الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، السيد محمد مرتضى، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج.
- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار أحمد فراج، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1971م.
- الزركشي الشافعي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر، كتاب النكت على مقدمة ابن الصلاح للزركشي. المحقق: د. زين العابدين بن محمد بلا فريج. أضواء السلف، الرياض، ط1، 1998م.

- الزمخشري، محمود بن عمر. الكشف عن غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل. وبهامشه: الانتصاف من الكشف. لأحمد المعروف بابن المنير. والكافي الشاف في تخريج أحاديث الكشف. تحقيق: مصطفى حسين أحمد. القاهرة: دار الريان للتراث، ط3، 1987.
- السرمري، يوسف بن محمد العبادي، الحمية الإسلامية في الانتصار لمذهب ابن تيمية، وتليها: قصيدة في الرد على التقي السبكي والدفاع عن ابن تيمية، محمد بن يوسف الشافعي، تحقيق: صلاح الدين مقبول أحمد، مجمع البحوث الإسلامية تحت إشراف (ابو الكلام آزاد) للتوعية الإسلامية، نيودلهي، ط1، 1992م.
- سليمان. عباس، تطور علم الكلام إلى الفلسفة ومنهجها عند نصير الدين الطوسي، دراسة تحليلية مقارنة لكتاب تجريد العقائد: دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية-مصر، ط1.
- السمرقند، علاء الدين شمس النظر أبو بكر محمد بن أحمد. ميزان الأصول في نتائج العقول. حققه وعلق عليه وينشره لأول مرة: الدكتور محمد زكي عبد البر، الأستاذ بكلية الشريعة - جامعة قطر، ونائب رئيس محكمة النقض بمصر (سابقا). مطابع الدوحة الحديثة، قطر. ط11984م.
- السهروردي، شهاب الدين. رسالة شهاب الدين السهروردي إلى الإمام فخر الدين الرازي. گنجينه، يادداشتها ومقالات أحمد خامه يار.
- سوفاج، ميشلين. برميندس. ترجمة: بشارة صاروجي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981م.
- سيويه، عمرو بن عثمان. الكتاب. تحقيق: عبد السلام هارون. مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988م.
- السيد الشريف الجرجاني، وصية السيد الشريف الجرجاني في مطالعة الدرس. ضمن: المطالع في آداب المطالع، تحقيق: أحمد حسين الأزهرى، دار الإحسان، القاهرة، ط2، 2018م.
- السيوطي، جلال الدين، تقرير الاستناد في تفسير الاجتهاد، تحقيق: فؤاد عبد المنعم أحمد. الاسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، ط1. 1983م.
- الشاشي، أبو بكر محمد بن علي القفال الكبير، محاسن الشريعة في فروع الشافعية كتاب في مقاصد الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007م.

- الشاطبي. أبو إسحاق، الموافقات، تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي وسيد زكريا سيد الصباغ، دار الفضيلة، القاهرة، ط1، 2010م.
- شلايماخر، فريديريتش، دفاعاً عن التجربة الدينية، ترجمة: أسامة الشحماني، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 57-58، شتاء وربيع 2013م.
- شلايماخر، فريديريتش، عن جوهر الدين، ترجمة أسامة الشحماني، قضايا إسلامية معاصرة، عدد 57-58، شتاء وربيع 2014م.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم، الملل والنحل. مؤسسة الحلبي.
- الشيرازي، الملاصدرا، كتاب المشاعر. تحقيق: خالد عبد الكريم، دار الكتب العلمية، بيروت.
- الشيرازي، قطب الدين محمد، تحرير القواعد المنطقية، شرح الرسالة الشمسية لنجم الدين الكاتبي، وعليه حاشية السيد الجرجاني، منشورات بیدار، ط 2.
- صدر الشريعة الثاني، عبيد الله بن مسعود، التوضيح لمتن التنقيح، تحقيق: موسى علق، ضمن: معاني المصدر؛ المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر، دراسة باللغة التركية، وتحقيق -أو اعتناء- نصوص مختلفة، استانبول: ravza، 2022م.
- عودة، جاسر. مقاصد الشريعة كفسلفة للتشريع الإسلامي، رؤية منظومية، تعريب: عبد اللطيف الخياط، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر، ط1، 2012م.
- غدامير، هانس، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن ناظم وعلي حاكم صالح، دار أوريا للطباعة النشر، طرابلس-ليبيا ط1، 2007م.
- الغرناطي، أبو عبد الله ابن الأزرق، روضة الأعلام بمنزلة العربية من علوم الإسلام، تحقيق: سعيدة العلمي، كلية الدعوة الإسلامية، ط1، 1999م.
- الغزالي الطوسي، أبو حامد محمد بن محمد. المنحول من تعليقات الأصول. حققه وخرج نصه وعلق عليه: الدكتور محمد حسن هيتو. دار الفكر المعاصر، بيروت لبنان - دار الفكر، دمشق - سورية. ط3، 1997م.
- الغزالي. أبو حامد، إحياء علوم الدين. بيروت: دار المعرفة، ط1. 1982م.

- الغزالي، أبو حامد. إحياء علوم الدين. دار الحديث، القاهرة، ط1، 2004م.
- الغزالي، أبو حامد، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت، ط1.
- غولدمان، لوسيان، وآخرون، البنيوية التكوينية والنقد الأدبي، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، ط2، 1976م.
- الفراء، أبو يعلى، العدة في أصول الفقه، تحقيق: أحمد بن علي المباركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1980م.
- فيدون، أفلاطون، ترجمة: زكي نجيب محمود، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1966م.
- القاشاني، عبد الرزاق، شرح فصوص الحكم لابن عربي، دار آفاق للنشر والتوزيع، القاهرة، ط1، 2016م.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي. مراجعة: إبراهيم مذكور. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء. النشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة.. 1965م.
- القاضي عبد الجبار، أبو الحسن، المغني في أبواب التوحيد والعدل. تحقيق: محمد مصطفى حلمي، أبو الوفا الغنيمي. مراجعة: إبراهيم مذكور. طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء. النشر. الدار المصرية للتأليف والترجمة. مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة.. 1965.
- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاؤه، القاهرة، 1965م.
- قيصري رومي، محمد داوود. شرح فصوص الحكم لابن عربي. تحقيق: سيد جلال آشتياني. شركة انتشارات علمي وفرهنگي، طهران، ط1، 1375م.
- كانط، إيمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت: ط1، 2013م.
- كون، طوماس، بنية الانقلابات العلمية.. ترجمة: سالم يفوت. دار الثقافة، المغرب، 2005م.

- اللالكائي، أبو القاسم هبة الله، شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة، تحقيق: أحمد بن سعد الغامدي، دار طيبة السعودية، ط 8، 2003م.
- المحاسبي، الحارث بن أسد، مائة العقل ومعناه واختلاف الناس فيه، تحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، ط 1، 1971م.
- المذاري، اللمعة في تحقيق الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد، تعليق: زاهد الكوثري، دار البصائر- القاهرة، ط 1 2008م.
- المرداسي، محمد الطالب السلمي، الأزهار الطيبة النشر فيما يتعلق ببعض العلوم من المبادئ العشر، أبو عبد الله، تحقيق: جعفر ابن الحاج السلمي، مطبعة الخليج العربي، تطوان، 2007م.
- المرداوي، علاء الدين، التعبير شرح التحرير في أصول الفقه، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين، عوض القرني، أحمد السراج، مكتبة الرشد، الرياض، ط 1، 2000 م.
- المرزوقي، أبو يعرب، أوليات البحث الفلسفي في الوطن العربي، ضمن: أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي. مجموعة من الأساتذة. ق. مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية. سلسلة الأبحاث والدراسات، قطر، ط 1، 2020م
- المرزوقي، أبو يعرب، مبدأ الزوجية ودلالته في أبعاد العلاقة بين الدين والفلسفة، الأسماء والبيان، تونس، 2015م.
- مسعود بن عمر التفتازاني. شرح المقاصد، تحقيق عبد الرحمن عميرة، عالم الكتب.
- مسلم، أبو الحسين، صحيح مسلم، رقم: 208/131، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، 1955م.
- مولانا لطفي، السبع الشداد. B. Tahkikli Metin Neri. Alta, Molla Lutfi'nin 'es-Seb'u'- idâd' Adlı Risalesinin Tahkik ve Deerlendirmesi.
- النابلسي، عبد الغني، القول المتين في بيان توحيد العارفين، تحقيق: عاصم الكيالي، دار الكتب العلمية، بيروت.
- النجراني المعتزلي، الحسن بن متويه، التذكرة في أحكام الجواهر والأعراض. تحقيق وتقديم وتعليق: سامي نصر لطف، فيصل بدير عون. تصدير: إبراهيم مدكور، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط 1.

المصادر والمراجع الأجنبية: الإنجليزية-الألمانية

- AARON BEN-ZE'EV. The Logic of Emotion. Philosophy and the emotions/edited by Anthony Hatzimoysis. UK: Cambridge University Press. 2003.
- Alan Richardson, "Studies in Literature and Cognition: A Field Map," The Work of Fiction: Cognition, Culture, and Complexity, eds. Alan Richardson and Ellen Spolsky. Aldershot: Ashgate, 2004.
- Alexandre. From the closed world to the infinite universe. New York,: Harper. 1957.
- Alistair Isaac and Jakub Szymanik. Logic in Cognitive Science: Bridging the Gap between Symbolic and Connectionist Paradigms. Stanford University 2Department of Philosophy, Stockholm University July 30, 2010.
- Alston, William. 'Expressing'. In Philosophy in America, Max Black (ed.), George Allen & Unwin. 1965.
- Aristotle. De coelo. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Aristotle. Generation and Corruptio . 8,11,12 (2.1.329a24f)
- Aristotle. Generation and Corruption. 2.2-3..
- Aristotle. Nicomachean Ethics. Barnes, J., ed. The Complete Works of Aristotle, Volumes I and II. Princeton: Princeton University Press, 1984 981b28.
- Aristotle. On Generation and Corruption. The Complete Works of Aristotle, Princeton University Press. Barnes.
- Aristotle. Physics. The Complete Works of Aristotle. Revised Oxford translation. Edited by Jonathan Barnes. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984 .200b 12-14.
- Aristotle. *Metaphysics*. The Complete Works of Aristotle. Princeton University Press. Barnes.

- Aristotle. *Metaphysics*. Topics. Barnes, J., ed. The Complete Works of Aristotle, Volumes I and II. Princeton: Princeton University Press, 1984. 141b35.
- August Boeckh, On Interpretation and Criticism, trans. by John P. Pritchard. Norman: University of Oklahoma Press, 1968. p. 8.
- Barbara Von Eckardt. What is Cognitive Science; MIT press, 1st Edu 1995. P. 2.
- Beall, JC. Restall, G. Logical Pluralism'. (Australasian Journal of Philosophy, 78: 475–93. 2000b.
- Bedford, Errol. 'Emotions'. Proceedings of the Aristotelian Society. vol. 57. 1956-57.
- Bergson, H. 1907. Creative Evolution New York: Holt, 1911.
- Ben-Ze'ev, A. The subtlety of emotions. Cambridge, MA: MIT Press. 2000.
- Ben-Ze'ev, A. The Perceptual System: A Philosophical and Psychological Perspective New York: Peter Lan. 1993. ch 4.
- Berkeley, G. (1948–1957). *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. A.A. Luce and T.E. Jessop (eds.). London: Thomas Nelson and Sons. 9 vols.
- Boeckh is saying that philology is “the knowledge of what has been produced by the human spirit.
- Brown. Roger. L. Wilhelm Von Humboldt's Conception of Linguistics Relativity. Janua Linguarum, Series Minor, No. LXV. The Hague, Paris: Mouton And Co.1967.
- Bunge, Mario Augusto. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY Volume 3 ONTOLOGY I: THE FURNITURE OF THE WORLD. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. D. REIDEL PUBLISHING COMPANY. The USA.
- Bunge. TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY.
- Burge, T. (2000). 'Frege on Apriority', in P. Boghossian and C. Peacocke (eds.), New Essays on the A Priori. Oxford: Oxford University Press. 2000.
- By Robert D. McFadden. PRISONER OF RAGE -- A special report.; From a Child of Promise to the Unabom Suspect. The New York Times. May 26, 1996.

- Byrne, Christopher. "Prime Matter and Actuality." *Journal of the History of Philosophy* 33, no. 2. April 1995.
- Carl Schmitt. *political theory four chapters on the concepts of sovereignty*. Translated by George Schwab. Chicago :University of Chicago Press, 1985.
- Carnap, R., *Logical Syntax of Language*. Trans. A Smeaton. London: Routledge & Kegan Paul, 1937.
- Cassin, C. E. 'Emotions and Evaluations', *The Personalist* vol. 49. 1968.
- Cassirer, E. *Substance and function*. Chicago: Open Court Publishing. 1923.
- Corcoran. John. *The Inseparability of Logic and Ethics*. *Free Inquiry*. 9. Spring. 1989. 2. 37-40.
- Charlton, William. "Prime Matter: A Rejoinder." *Phronesis* 28, no. 2. 1983.
- Damasio, A. *Descartes' Error*. New York: Avon books, 1995.
- Damasio, A. R. *Descartes' error: Emotion, reason, and the human brain*. New York: G. P. Putnam. 1994.
- Darke, S. *Anxiety and working memory capacity*. *Cognition and Emotion*, 2, 145–154. 1988a.
- Darke, S. *Effects of anxiety on inferential reasoning task-performance*. *Journal of Personality and Social Psychology*, 55, 499–505. 1988b.
- Davidson, D. *How is weakness of the will possible*. Oxford: Oxford University Press, 1980.
- Deigh, J. *Cognitivism in the theory of emotions*. (*Ethics*, 104, 824-854. 1994)
- Deigh. J. *Emotions: The legacy of James and Freud*. *International journal of Psychoanalysis* 82: 1247-1256, reprinted in *Emotion, Value, and the Law*. 2001.
- Elster, J. *Alchemies of the mind: Rationality and the emotions*.
- Evans, D. *Emotion: The science of sentiment*. Oxford: Oxford University Press. 2002.

- F. Nietzsche, The Gay Science, (Book Two), extract from Section 57.
- Feferman, S. Incompleteness: The proof and paradox of Kurt Gödel [Review of the book Incompleteness: The proof and paradox of Kurt Gödel by Rebecca Goldstein]. Review of Books, 28(3). 2006a. P. 6. Retrieved 9 October 2009 from: <http://www.math.stanford.edu/~feferman/papers/html>
- Feferman, S. Kurt Gödel: **Conviction and caution**. In S. Shanker (Ed.), **Gödel's theoremin focus**. Croom Helm. London. 1988.
- Fiedler, K. Emotional mood, cognitive style, and behavior regulation. In K. Fiedler & J. Forgas (Eds.), Affect, cognition, and social behavior. Toronto: C. J. Hogrefe. 1988.
- Fludernik, M. Towards a 'natural' narratology. London: Routledge.1996.
- Frege, G. The Foundations of Arithmetic. sect. Frege, G. The Foundations of Arithmetic., J. L. Austin (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 2nd revised edition.1953.
- Frege, G. "Logic [1897]." In G. Frege, Posthumous Writings. Trans. .(University of Chicago Press, Long et al. Chicago, IL. 1979.)
- Frege, G. The Foundations of Arithmetic., J. L. Austin (trans.), Oxford: Basil Blackwell, 2nd revised edition.1953. sect. 87.
- Freud, S. The unconscious. the Standard Edition of the complete Psychological Works of Sigmund Freud (S. E), vol. 14, ed. and tr. by J. Strachey, london: Hogarth press, 1981.
- Fridja, N. H. The evolutionary emergence of what we call 'emotions'. Cognition and Emotion, 30, 609-620. 2016.
- Frijda Nico H. the law of emotion. The American Psychologist Association. 1988. Vol. 43.
- Frijda, N. H. The emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 1986.

- Frijda, N. H. The laws of emotion. American Psychologist, 43, 349–58. Volume I. 1988..
- Frijda, N. H. The laws of emotion. Mahwah: Lawrence Erlbaum. 2007. P. 8-10
- Levinson, J. Emotion in response to art. In: J. Levinson. Essays in aesthetics. Oxford: Oxford University Press, 38-55. Volume III. 2006.
- Gödel, K. On formally undecidable propositions of Principia Mathematica and related systems I. Tran: B. Meltzer. Introduction: R B. Braithwaite. DOVER PUBLICATION, INC. New York: 1992.
- GEORG WILHELM FRIEDRICH HEGEL. WISSENSCHAFT DER LOGIK.
- Gilbert, P. Stumbling on Happiness. New York: Vintage. 2007.
- Goldie, P. The Life of the mind: Commentary on Emotions in Everyday Life. Social science Information, 43. 591-608. 2004.
- Gorn, G. J., Goldberg, M. E., & Basu, K. Mood, awareness, and product evaluation. Journal of Consumer Psychology, 2, 237–256. 1993.
- Graham Priest. the limits of thought, the Great Britain: Cambridge. 1995.
- Green, O. H. ‘The Expression of Emotion’, Mind vol. 79. 1970
- Greene, T. R., & Noice, H. Influence of positive affect upon creative-thinking and problem-solving in children. Psychological Reports, 63, 895–898. 1988.
- Greenspan, P. A case of mixed feelings: Ambivalence and the logic of emotion. In A. O. Rorty (ed.). Explaining emotions. Berkeley: University of California Press, 223-250. Volume I.1980.
- Harrison, Peter. “Descartes on Animals.” *The Philosophical Quarterly* (1950-), vol. 42, no. 167, 1992, p. 1.
- Hawking, S. (Ed.) God created the integers: The mathematical breakthroughs that changed history.

- Hawking, S. (Ed.) God created the integers: The mathematical breakthroughs that changed history. Running Press. Philadelphia, PA. 2005.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte. Von Georg Wilhelm Friedrich Hegel; mit einer Einl. hrsg. von F. Brunstäd. Universal-Bibliothek. Leipzig : Reclam, 1924.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. Vorlesung über die Philosophie der Geschichte.
- Hermeneutics and the study of history; Wilhelm dilthey; translated by Fredric R. jameson and Rudolf. P; 249/259.
- Hermeneutics and the study of history; Wilhelm dilthey; translated by Fredric R. jameson and Rudolf. New jersey-Princeton university press. 1996.
- Hermeneutics and the study of history; Wilhelm dilthey; translated by Fredric R. jameson and Rudolf.p ;249-259.
- Hume,D. A Treatise of Hume Nature, ed. L. A. Selby-Bigge. Oxfröd University Press: 1978. P. 275.
- Humphreys, M. S., & Revelle, W. Personality, motivation, and performance—A theory of the relationship between individual-differences and information-processing. Psychological Review, 91, 184-153. 1984.
- Hymes, D. (ed): Language in Culture and Society: A Reader in Linguistics and Anthropology. New York: Harper & Row. 1964.
- Immanuel Kant. Kritik der praktischem Vernunft. Herausgegeben von Horst D. Brandt und Heiner F. Klemme. (Philosophische Bibliothek 506. Mit einer Einleitung, Sachanmerkungen und einer Bibliographie von Heiner F. Klemme. 2003.
- Immanuel Kant. Kritik der praktischem Vernunft. Seiten: 177-178.
- Immanuel Kant: Kritik der Urteilskraft, in: Werke in 12 Bden, Bd. IX, X. Frankfurt / M Suhrkamp 1968. Bd. X, § 1, A / B 3, S. 279.

- Isen, A. M. An influence of positive affect on decision making in complex situations: Theoretical issues with practical implications. *Journal of Consumer Psychology*, 11, 75–85. 2001.
- Isen, A. M., & Daubman, K. A. The influence of affect on categorization. *Journal of Personality and Social Psychology*, 47, 1206–1217 1984.
- Isen, A. M., & Means, B. The influence of positive affect on decision-making strategy. *Social Cognition*, 2, 1983. 18–31.
- Isen, A. M., Daubman, K. A., & Nowicki, G. Positive affect facilitates creative problem-solving. *Journal of Personality and Social Psychology*, 52, 1987.
- James, W. *The Principles of Psychology*, vols. 1 & 2. New York: Dover, 1950. vol. 2.
- Joshua C. Thurow and Albert Casullo. Introduction. *The A Priori in Philosophy*. EDITED BY Albert Casullo and Joshua C. Thurow. Oxford: United Kingdom, 2013.
- Kahneman, D. *Thinking, fast and slow*. London: Penguin. 2011.
- *Knowing without Thinking: Mind, Action, Cognition and the Phenomenon of the Background*. New Directions in Philosophy and Cognitive Science. Zdravko Radman (Editor). Palgrave Macmillan. 2012.
- Kustâ b. Lûkâ'nın (ö. 300/912-13) yukarıda tercümesiyle birlikte sunulan metni, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr. 4855'te kayıtlı bir mecmua içinde yer almaktadır (vr. 78b-81r). Bu metni ilk defa Hans Daiber neşretmiş ve Almancaya tercüme ederek yorumlamıştır; bkz. "Qosâ ibn Lûqâ (9. Jh.) über die Einteilung der Wissenschaften", *Zeitschrift für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften*, c. VI. 1990, s. 93-129. Burada sunulan metin de Daiber söz konusu neşrine dayanmaktadır. < > arasındaki başlık ise tarafımızdan eklenmiştir. Kustâ b. Lûkâ hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. İlhan kutluer, "Kustâ b. TDV İslâm Ansiklopedisi, c. XXVI. 2002.
- Lakoff, G. *Women, fire, and dangerous things*. Chicago: University of Chicago

Press, 1987.

- Larsen, R. J. & Diener, E. Affect intensity as an individual difference characteristic: A review. *Journal of Research in Personality*, 21, 1–39. 1987. P. 27.
- LeDoux, J. The emotional brain: The mysterious underpinnings of emotional life. New York: Simon and Schuster. 1996. p. 164.
- Lewis, Frank A. "What's the Matter with Prime Matter?" *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 31. 2008.
- Lock, J. *An Essay concerning Human Understanding*, ed. P. H. Nidditch. Oxford: Clarendon, 1975.
- Ludwig Feuerbach. *Das Wesen des Christentums*. Anaconda. Penguin Random House Verlagsgruppe FSC. 2022, 2004.
- Margaret Masterman, The nature of a paradigm, in Imre Lakatos and Alan Musgrave (eds), *criticism and the growth of knowledge* (pp. 59-89), Cambridge U.P. 1970.
- MARIO BUNGE. *Treatise on Basic Philosophy. VOLUME 2. Semantics II: INTERPRETATION AND TRUTH*. D. REIDEL PUBLISHING COMPANY.
- Mario Bunge. *TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. Volume 6*.
- McDowell J. *Plato; Theaetetus*, Clarendon Press. 1973.
- McLuhan, M. *Understanding media: The extensions of man*. London: Routledge & Kegan Paul .1964.
- Mikel Dufrenne. *The notion of the a priori*; translated from the French and with an introduction by Edward S. Casey; preface by Paul Ricoeur. Evanston : Northwestern University Press, 1966.
- Mueller, J. H. Effects of individual-differences in test anxiety and type of orienting task on levels of organization in free-recall. *Journal of Research in Personality*, 12, 100–116. 1978.

- Mueller, J. H. Test anxiety, input modality, and levels of organization in free-recall. Bulletin of the Psychonomic Society, 9, 67-69. 1977.
- Neufeldt, V. Webster's New World Dictionary. 3rd ed. New York: Prentice Hall.
- New York : Cambridge University Press. 1980. 156-161.) William Lyons . Emotion.
- Nico H. .Frijda. The Laws of Emotion. American Psychologist. Vol. 43, No. 5, 349-358. May 1988. P.349.
- Nussbaum, M. Emotions as judgements of value and importance. In: R. C. Solomon (ed.), Thinking about feeling: Contemporary philosophers on emotion. Oxford: Oxford University Press, 183-199. Volume I. 2004
- Oaksford, M., Morris, F., Grainger, B., & Williams, J. M. G. Mood, reasoning, and central executive processes. Journal of Experimental Psychology-Learning Memory & Cognition, 22, 476-492. 1996.
- Oatley, K. Best laid schemes: The psychology of emotions. New York: Cambridge University Press. 1992. P 3.
- of Plato's *Phaedo* . translation by Benjamin Jowett. section 89c -91a,
- Ortony, A., Clore, G. L., & Collings, A. The Cognitive Structure of Emotions. Cambridge: Cambridge University Press. 1988.
- Paul Boghossian and Christopher Peacocke. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke. CLARENDON PRESS. OXFORD. 2000
- Peacocke, Christopher. The a priori. In Frank Jackson & Michael Smith (eds.), The Oxford Handbook of Contemporary Philosophy. Oxford University Press. 2005.
- Pham, M. T. Cue representation and selection effects of arousal on persuasion. Journal of Consumer Research, 22, 373-387. 1996.

- Pierre simon, Phmilosophical essay on probabilities. Marquis de laplace. Translated by Frederick wilson truscott. fredereick lincoln emory. London: chapman and hall, limited. 1902.
- Plato, Euthuphro, in Collected Works, trans by Jowett, Benjamin. Oxford: Clarendon, 1875. 1 volume, Pp 307.
- Prinz, J. Gut reactions: A perceptual Theory of Emotion. Oxford: Oxford University Press: 2004.
- Richard. S. Lazarus, *Emotion and adaptation*, New York: Oxford University Press. 1991.
- Robert Hanna. Cognition Content and a Priori: A Study in the Philosophy of Mind and Knowledge. UK : Oxford University Press 2015.
- Robinson, H. M. "Prime Matter in Aristotle." *Phronesis* 19, no. 2. 1974.
- Robinson, J. Deeper than reason: Emotion and its role in literature, music, and art. Oxford: Clarendon Press. 2005.
- Rosck, E. Principles of categorization. in E. Rosch and B. B. Lloyd (eds.). *Cognition and categorization*. Hillsdale: Erlbaum.
- Sanbonmatsu, D. M., & Kardes, F. R. The effects of physiological arousal on information-processing and persuasion. *Journal of Consumer Research*, 15, 379–385. 1988.
- Scharle, Margaret. "A Synchronic Justification for Aristotle's Commitment to Prime Matter." *Phronesis* 54, nos. 4–5. 2009: 326–345.
- Sen, A. K. Rational behaviour. In J. Eatwell M. M. & N. P (Eds.), *The New Palgrave: Utility and probability*. New York-London: Norton. 1990.
- Shaver, P., Wu, S., & Schwartz, J. C. Cross-cultural similarities and differences in emotion and its representation. *Review of Personality and Social Psychology*, 13, 175–212. 1992.

- SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ. Bütün Yönleriyle ZemahŞerî Cilt 1. Editörler: Prof. Dr. Ömer Aslan Prof. Dr. Ali Yılmaz: SİVAS 2023. Pp. 87-99.
- Smith, C. A. and Kirby, L. D. 'Consequences require antecedents: Toward a process model of emotion elicitation', In J. Forgas (ed.), Feeling and Thinking: The Role of Affect in Social Cognition. pp.83-106. Cambridge: Cambridge University Press. 2000.
- Sokolowski, Robert. "Matter, Elements and Substance in Aristotle." Journal of the History of Philosophy 8 . 1970.
- Solomon, R. C. The philosophy of emotions. In: M. Lewis, J. M. Haviland-Jones, & L. Feldman Barrett (eds.), Handbook of emotions. New York: Guilford, 3-16. Volume I. 2008.
- Stephen Toulmin I llinios, The Hidden Agenga of Modernity. University of Chicago Press, 1990.
- Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. Lockwood Press. 2017.
- Studies in Medieval Islamic Intellectual Traditions. Hassan Ansari and Sabine Schmidtke. Lockwood Press. 2017.
- Suppes, Patrick. "Aristotle's Concept of Matter and Its Relation to Modern Concepts of Matter." Synthese 28, no. 1. Spring 1974. 27-50.
- Tarski. Alfred. The Semantic Conception of Truth: and the Foundations of Semantics. Author(s): Philosophy and Phenomenological Research, Vol. 4, No. 3. Mar., International Phenomenological Society. 1944.
- the statement is neither true nor false, it is simply "undecidable".
- TREATISE ON BASIC PHILOSOPHY. Mario Bunge. Volume 6.

- Tyler Burge. Frege on Apriority. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke: CLARENDON PRESS OXFORD. 2000.
- Tyler Burge. Frege on Apriority. New Essays on the A Priori. Edited by Paul Boghossian and Christopher Peacocke. CLARENDON PRESS OXFORD. 2000.
- Weininger, O. Sex and Character. London: Heinemann, 1906.
- What the Tortoise Said to Achilles. Mind, New Series, Vol. 4, No. 14, Apr., 1895.
Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association.
- Wheeler, John Archibald. INFORMATION, PHYSICS, QUANTUM: THE SEARCH FOR LINKS. Reproduced from Proc. 3rd Int. Symp. Tokyo: Foundations of Quantum Mechanics, 1989.
- Wilfrid Sellars, Perception, and Reality. New York: Humanities Press, 1963.
- Wittgenstein, L. Philosophical Investigations. Trans. G.E.M. Anscombe. 3rd edn. New York: Macmillan, 1953..
- Yanal, R. J. The paradox of emotion and fiction. Pacific Philosophical Quarterly, 75, 54-75 .1994.

فهرس الموضوعات

5	مقدمة:
25	القسم النظري
27	الفصل الأول: براديجمات حوار العلوم وأسسها عند أرسطو وتقسيماتها عند المشائين
29	المبحث الأول: البراديجم الأرسطي لحوار العلوم
29	المطلب الأول: البراديجم فلسفياً وأقسامه
34	المطلب الثاني: أسس العلوم الأرسطية: «المادة الأولى» أساساً للعلوم الأرسطية
	المبحث الثاني: تشريح الشراح المشائين للعلوم الأرسطية؛ قسطا بن لوقا وابن سينا نموذجين:
40	نتائج ومقتضيات
40	المطلب الأول: العلوم الأرسطية عند قسطا بن لوقا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو
42	المطلب الثاني: العلوم الأرسطية عند ابن سينا باعتباره مشائياً شارحاً لعلوم أرسطو
43	المطلب الثالث: حوارات العلوم الأرسطية؛ مقتضياتها ونتائجها
47	الفصل الثاني: حوار العلوم؛ نحو أسس منطقية ودينية
	المبحث الأول: الأسس المنطقية لوحدة العلوم وحوارها: الماقبلي A priori نموذجاً لوحدة
49	العلوم الأولى
49	المطلب الأول: ما هو الماقبلي A priori؟
51	المطلب الثاني: علوم الماقبلي
	المبحث الثاني: الأسس الدينية لوحدة العلوم وحوارها: نظرية قبلية العلم الإلهي الحاتمية
54	نموذجاً لوحدة العلوم الأولى
54	المطلب الأول: دلالة الأعيان الثابتة عند ابن عربي
55	المطلب الثاني: صفات الأعيان الثابتة
60	المطلب الثالث: العين الثابتة مطاعة أو إطاعة الوجود للعين الثابتة

- 63 الفصل الثالث: حوار العلوم براديغمياً: نحو خريطة وحدة العلوم موضوعياً
- 65 المبحث الأول: علاقات العلم بنفسه ونسبُهُ بالعلوم الأخرى
- 65 المطلب الأول: علاقات العلم الواحد بنفسه
- 66 المطلب الثاني: نسب العلوم ببعضها منطقياً
- 69 المبحث الثاني: حوار العلوم براديغمياً وشروطها
- 69 المطلب الأول: في علاقة العلوم الحقبة بالعلوم الإنسانية
- المطلب الثاني: البراديغم المتعالي للعلوم الإنسانية وغيرها شرطاً ابيستمولوجياً لإنتاجها؛
- 69 الاقتضاءات والشروط
- المطلب الثالث: النسق أو البراديغم الخاص بالعلم الإنساني أو العلم الشرعي شرط
- 77 ابيستمولوجي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم الأخرى
- المطلب الرابع: مؤثرات العلم ومشكلاته شرط ماهوي لحوار العلم مع ذاته وعلاقاته بالعلوم
- 79 الأخرى
- المطلب الخامس: الوعي بتقاطعات التخصص أو العلم الإنساني مع العلوم الأخرى شرطاً
- 90 لإحداث حوار بينها
- 91 الفصل الرابع: حوار العلوم منهجياً: نحو خريطة وحدة العلوم منطقياً
- 93 المبحث الأول: الإطارات المنهجية للبحث في حوارات العلوم
- المطلب الأول: المنهج الخاص والمذهب الفكري أو الفلسفي كإطار منهجي للبحث في
- 93 حوارات العلوم
- المطلب الثاني: تقليد Tradition النظرية كإطار منهجي للبحث في حوارات العلوم
- 94 المبحث الثاني: منطق الإشكال؛ نحو حوار العلوم إشكالياً
- 97 المطلب الأول: شروط تأسيس الإشكال أو شروط بناء الإشكالية
- 97 المطلب الثاني: أنواع الإشكالات في حوارات العلوم وتوحيدها
- 100

- المطلب الثالث: بعض طرق ملاحظة الإشكال في العلم الواحد أو العلوم المتحاوره 101
- المطلب الرابع: الغايات من الإشكال 102
- المبحث الثالث: الجماعة العلمية أو التصنيف العلمي طي حوارات العلوم 105
- المطلب الأول: «تحت أي سرديّة نجتمع نحن الجماعة العلميّة التي نفكر معها؟» نحو أنواع
الجماعات العلميّة 105
- المطلب الثاني: وظائف الجماعات العلميّة وعوائق الانتماء إليها 106
- الفصل الخامس: المعمار المعرفي لخريطة حوار العلوم 109
- المبحث الأول: لوازم خريطة حوارات العلوم الأرسطية؛ مفهوم المطابقة ولوازمه نموذجاً 111
- المطلب الأول: خريطة حوارات العلوم الأرسطية وطاقتها 111
- المطلب الثاني: مفهوم المطابقة ومصدرها المعرفي 113
- المطلب الثالث: مقتضيات مطابقة العقل للوجود، أو وحدة اللوغوس والأرخيه، أو ممالأة
الوجود للموجود أو مماهة النوس Nous للعالم؛ نحو أنه لا توجد عقلانية دينية بدون
أنطولوجيا المطابقة؛ نحو تأسيس مفهومي العلمانية والإلحادية 114
- المبحث الثاني: تطور العلوم ما بعد أرسطو ضد خريطة العلوم الأرسطية إجمالاً 118
- المطلب الأول: أسس ظهور تقسيم العلوم إلى إنسانية وصلبة والضرورة البعدية للعلوم
الأرسطية 118
- المطلب الثاني: مفهوم «مظنة العلوم المركزية» وتطبيقاته في حوارات العلوم 123
- الفصل السادس: خريطة حوار العلوم: أقسام المعرفة وخريطتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها
ومتعالياتها، والعلوم الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم الوحيانية وفلسفاتها ومتعالياتها 127
- المبحث الأول: أقسام المعرفة وخريطتها 127
- المطلب الأول: شروط الكاتب والنسبة بين العلوم وتقاطعاتها 129
- المطلب الثاني: علوم الأنطولوجيات وعلوم الابيستمولوجيات في رتبة واحدة؛ تسويغ ذلك
وتفسيره 130

المبحث الثاني: أقسام المعرفة وخريطتها؛ علوم الطبيعة وفلسفاتها ومتعالياتها، والعلوم	
الروحية وفلسفاتها ومتعالياتها	134
المطلب الأول: خريطة العلوم الطبيعية	134
المطلب الثاني: خريطة فلسفة العلوم الطبيعية والعلوم الروحية أو العلوم الإنسانية	135
المطلب الثالث: خريطة متعاليات العلوم الطبيعية	140
المطلب الرابع: خريطة متعاليات ظواهريات العلوم الإنسانية أو العلوم الروحية	142
المبحث الثالث: ابيستمولوجيا الوحي وخريطته علومه وفلسفتها ومتعالياتها	145
المطلب الأول: شروط علوم الوحي وصفاته	145
المطلب الثاني: مفهوم المطابقة اقتضاءات وآثار ونقود	148
الفصل السابع: شروط علوم الوحي وفلسفاتها ومتعالياتها	169
المبحث الأول: شروط علوم الوحي واقتضاءات المطابقة؛ آثاراً ونقوداً	171
المطلب الأول: شروط علوم الوحي وصفاته	171
المطلب الثاني: مفهوم المطابقة اقتضاءات وآثار ونقود	171
المبحث الثاني: أسس مفهوم المطابقة وضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل	
نسبة علم خارجي ما عنها إليها	180
المطلب الأول: أسس مفهوم المطابقة	180
المطلب الثاني: ضرورة تحقيق شروط الانتساب إلى علوم الوحي قبل نسبة علم خارجي ما	
عنها إليها	184
الفصل الثامن: علاقة علوم الوحي وعلوم الروح نموذجاً لعلاقة الوحي والفلسفة نظرياً	187
المبحث الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية نحو التقاطعات بين الدين والفلسفة؛	
حوارات واشتراكات	189
المطلب الأول: تعالي الوحي عن العالم وعن المخلوقية	189

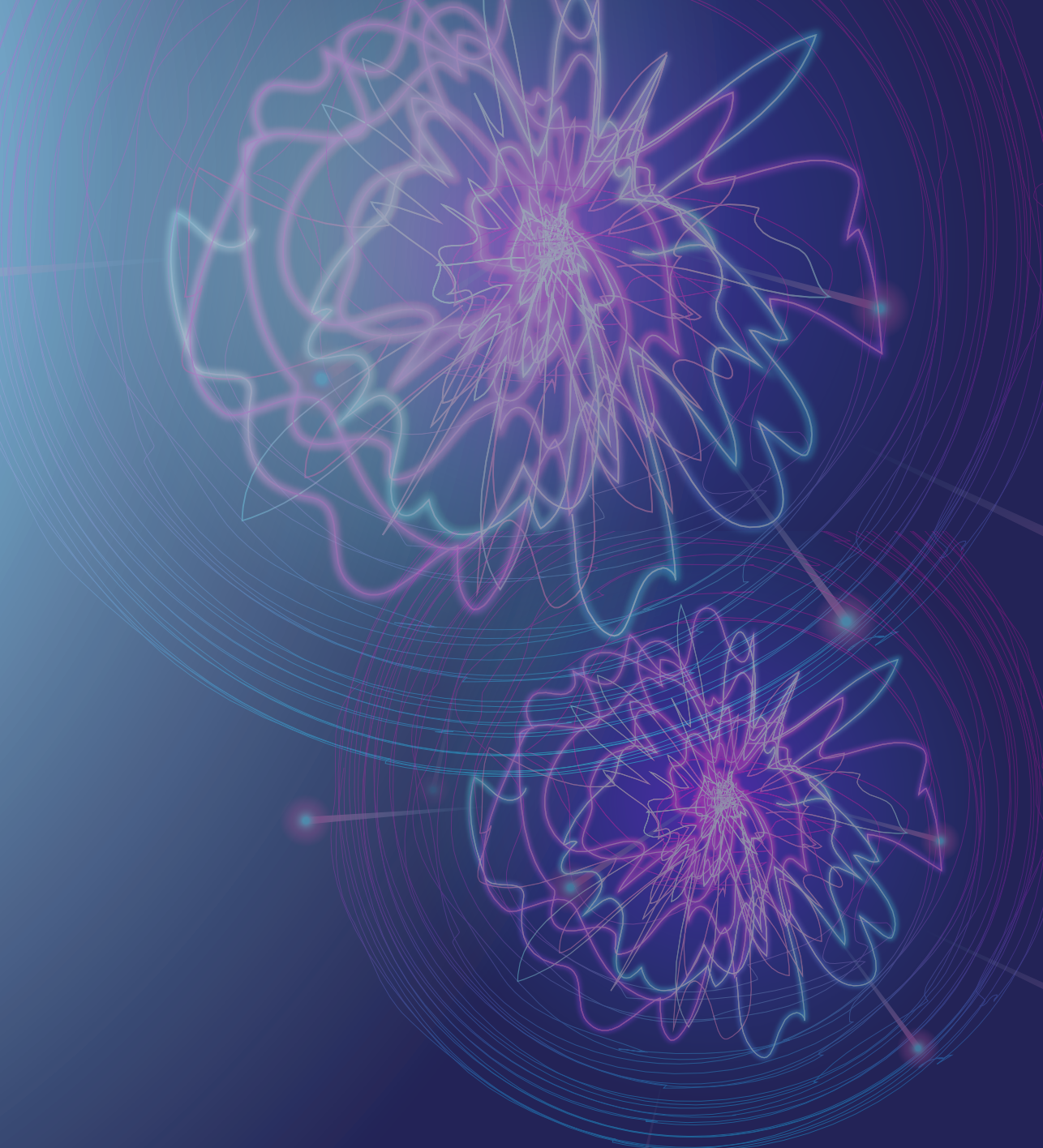
- 190 **المطلب الثاني: التقاطعات بين الدين والفلسفة؛ حوارات واشتراكات**
- المبحث الثاني: بناء حوارات العلوم بين الظواهريات الثلاث؛ ظواهريات الوحي وظواهريات الروح وظواهريات العلم الصلب
- 192 **المطلب الأول: الإمكان المعرفي لخلق حوارات علمية بين ظواهريات الوحي وظواهريات الروح وظواهريات العلم الصلب**
- 192 **المطلب الثاني: طبيعة حوارات الظاهريات وغاياتها**
- 193 **المطلب الثالث: ضرورة بناء علاقات بين الظواهريات الثلاث، وبين علوم كل ظاهرة فيما بينها، وبين علوم كل الظواهريات مع بعضها بعضاً**
- 198 **المطلب الرابع: حوارات العلوم الصادقة والزائفة بين الظواهريات الثلاث**
- 214 **المطلب الخامس: بيداغوجيات حوارات العلوم**
- 222 **القسم التطبيقي**
- 227 **الفصل الأول: علاقة علوم الوحي وعلوم الروح عملياً؛ علاقة الهيرمينوطيقا بمقاصد الشريعة، الفقهية والعقدية، نموذجاً**
- 229 **المبحث الأول: مقاصد الشريعة؛ بين انعراج في مفهومها وإضافتها مشروعية الدرس الهيرمينوطيق**
- 233 **المطلب الأول: مقاصد الشريعة؛ انعراج في المفهوم**
- 233 **المطلب الثاني: حوارات الدرس الهيرمينوطيقي مع المقاصد الشرعية**
- 242 **المبحث الثاني: تطبيق تأويلي لنظريتي "الحلقة" و"فهم المؤلف أفضل من فهمه لنفسه"**
- 252 **المطلب الأول: الكلي والجزئي المقاصديان والحلقة الهيرمينوطيقية**
- 252 **المطلب الثاني: الهيرمينوطيقا وحوارات مقاصد العقيدة**
- 258 **المبحث الثالث: حوارات مقاصد العقائد والهيرمينوطيقا؛ كتاب الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة لابن رشد نموذجاً**
- 260 **المطلب الأول: مقاصد العقائد عند ابن رشد**
- 260

- 261 **المطلب الثاني: منهجا الهدم والبناء للبدعة كمقصدين عقدين**
- 271 **الفصل الثاني: علاقة علم النحو بعلم الكلام وحوارات غير تقليدية بينهما؛ نحو علم النحو الإضافي**
- 273 **المبحث الأول: علم نحو الاجتماع طي علم النحو الإضافي**
- **المطلب الأول: علم نحو الاجتماع طي علم النحو الإضافي؛ تعريفات وحوارات مع العلوم**
- 273 **الإنسانية**
- 274 **المطلب الثاني: علم نحو الاجتماع طي علم النحو الإضافي: تطبيقات واشتقاقات**
- **المبحث الثاني: علم كلام النحو طي علم النحو الإضافي؛ أصول وشروط وخصائص: علم النحو**
- 277 **عند المعتزلة والأشاعرة نموذجاً**
- 277 **المطلب الأول: علم كلام النحو؛ أصول أشعرية وتطبيقات نحوية وصرفية**
- **المطلب الثاني: علم كلام النحو؛ أصول اعتزالية وتطبيقات نحوية؛ الزمخشري النحوي**
- 279 **المعتزلي نموذجاً**
- 281 **المطلب الثالث: خصائص الاستدلالات النحوية في علم كلام النحو طي نسق الاعتزال**
- 299 **الفصل الثالث: علم اللسانيات الذاتية واللسانيات الجنائيات؛ حوار السياق واختلاف الموضوع**
- 301 **المبحث الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية ومقاصدها**
- 301 **المطلب الأول: بين النظرية الذاتية الدلالية والنظرية الذاتية التركيبية**
- 301 **المطلب الثاني: مقاصد اللسانيات الذاتية**
- 307 **المبحث الثاني: اللسانيات الذاتية؛ شروط كاتبها وتجلياتها وتحواراتها مع اللسانيات الجنائية**
- 307 **المطلب الأول: شروط أن يكون للكاتب لسانيات ذاتية وتجلياتها**
- 309 **المطلب الثاني: اللسانيات الذاتية تحاور اللسانيات الجنائية**
- **الفصل الرابع: حوار العلوم داخل فلسفة الأخلاق: فلسفة الأخلاق والعلوم الروحية والوحيانية؛**
- 313 **اشتباكات وحوارات**

- المبحث الأول: فلسفة الأخلاق في الفكر الإسلامي والعلوم الإنسانية؛ اشتباكات تطبيقية
317 حوارات علمية
- المطلب الأول: أصول الأخلاق الميتافيزيقية في الفكر الإسلامي وفي الفلسفة
317
- المطلب الثاني: الاستنباعات النسقية لهذه المذاهب الأربعة على مستوى العلوم
321
- المطلب الثالث: لزومات متباينة لدى كل من مفهوم التحسين والتقييح الأشعري ومفهوم
التحسين والتقييح الاعتزالي تولد علومًا وأحكامًا وعلاقات مختلفة
330
- المطلب الرابع: علاقة الأخلاق بالإيمان؛ قيمة الترحم على غير المسلم نموذجاً: نظر مختصر
جداً في الأنساق الكلامية وفروعها
347
- المبحث الثاني: علاقة المنطق بالأخلاق؛ نموذجاً لحوار العقل النظري والعقل العملي؛ نحو
حوارات العلوم الصورية والوحيانية والقيمية (أو حوارات العلوم الحقة والوحيانية والإنسانية)
356
- المطلب الأول: الموضوعية كمفهوم لحوار المنطق والأخلاق
356
- المطلب الثاني: اشتباكات معيارية ومقابلية ومنطقية بين المنطق والأخلاق
359
- الفصل الخامس: علاقة المنطق بالأخلاق؛ وحدة العاطفي والفكري، وحدة الاستدلالي والإيماني،
وحدة اللغوي والفكري؛ نحو حوار العلوم الصلبة والقيمية والوحيانية
363
- المبحث الأول: حضور العاطفة في الاستدلال المنطقي
365
- المطلب الأول: تأسيس تمهيدي؛ بين العاطفة والذهن
365
- المطلب الثاني: العاطفة والمنطق؛ مفاهيم وعلائق
371
- المبحث الثاني: العاطفة في الاستدلال أو القوانين المنطقية للعاطفة
386
- المطلب الأول: حضور العاطفة في اللغة
386
- المطلب الثاني: معيار ملاءمة العاطفة أو عدم ملاءمتها في السلوك العاطفي وفي العبارة
العاطفية
391
- المطلب الثالث: الاستدلال سيرورة عاطفية وسيرورة منطقية
393

- 397 **المطلب الرابع: حضور العاطفة في القوانين المنطقية**
- 409 **المطلب الخامس: أنماط الاشتباك الاستدلالية بين العاطفي والفكري؛**
- 411 **المبحث الثالث: الاستدلال المنطقي-العاطفي تناقضي**
- 411 **المطلب الأول: التناقض العاطفي**
- 417 **المطلب الثاني: العوالم المستحيلة في العاطفة كأحد مظاهر التناقض**
- 423 **المطلب الثالث: تحليل الاعتقاد والعاطفة بالعالم المستحيل**
- 427 **المبحث الرابع: أنطولوجيا صفات الاستدلاليين؛ العاطفي والمنطقي**
- 428 **المطلب الأول: الاستدلال العاطفي والمنطقي؛ صفات أنطولوجية**
- 438 **المطلب الثاني: العاطفة قصدية في العلوم وحواراتها**
- 448 **المطلب الثالث: العواطف كمعيق عن الحقيقة، العاطفة ضد الاستدلال، ضد القصدية**
- **الفصل السادس: مابعد العلوم الإنسانية: الإنسانيات الرقمية وتقنية سلسلة الكتل Blockchains**
- 461 **نموذجين؛ نحو حوار علوم الإنسان وعلوم الآلة**
- **المبحث الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية وضرورة تجديد العلوم الإنسانية لتجنب ما بعد**
- 463 **العلوم الإنسانية**
- 463 **المطلب الأول: مقتضيات الإنسانيات الرقمية؛ ضرورات وآفاق**
- 465 **المطلب الثاني: الأخلاق في الإنسانيات الرقمية؛ تحلٍ وتلقٍ**
- **المبحث الثاني: الرقميات القيمة وتجذيرها في العلوم الحقّة والإنسانية والاجتماعية: اتصال**
- **علوم الاقتصاد كعلوم إنسانية بالتكنولوجيا كعلوم حقّة؛ تقنية سلسلة الكتل والذكاء الاصطناعي**
- 468 **نموذجين: نحو ما بعد العلوم الإنسانية أو العقل الإنصاعي (الإنساني-الاصطناعي)**
- **المطلب الأول: الثورة البيانية والقيمية؛ البلوكشين Blockchain، نحو «رؤية إلى العالم»**
- 468 **ثورية؛ فكرياً واجتماعياً واقتصادياً**

المطلب الثاني: رقمنة القيم المالية والأخلاقية والفكرية؛ نحو وحدة العلمي والمعرفي،	
وحدة المادي والروحي، الطبيعي والإنساني، وحدة العلوم الإنسانية والحقة	476
المطلب الثالث: العقل ما بعد-الإنساني؛ نحو العلوم الإنسانية الرقمية	479
المطلب الرابع: ما بعد العلوم الإنسانية وبيداغوجيات العلوم والأفكار	490
خاتمة:	495
توصيات:	519
المصادر والمراجع العربية:	522
المصادر والمراجع الأجنبية:	531
فهرس الموضوعات:	543



الأسس النظرية والعملية
لحوار العلوم وتكامل المعارف
بحث في أنساقها واستدلالاتها وتحقيقاتها