

**المعرفة  
والإبستمولوجيا**

الفهرسة أثناء النشر - إعداد النشر الجديد الجامعي

المعرفة و الايستيمولوجيا - الجزء الثاني

- ا.د. عامر عبد زيد الوائلي ، ا. شريف الدين بن دويه  
372 ص. - (فلسفة).

يشتمل على فهرس.

ردمك ISBN 978-9931-606-67-3

الايداع القانوني: السادس الثاني 2016

1. افلسفة نشأة الكون - 2. مشكلة الاستقراء.

الأفكار الورادة في هذا الكتاب  
مصدرها المؤلف ولا يتبناها بالضرورة النشر الجديد الجامعي

## النشر الجديد الجامعي

نشر - طباعة - توزيع

محل رقم 2 تعاونية الدواجن، حي الدالية، الكيفان - تلمسان - الجزائر

هاتف/ الفاكس :

+213 (0) 43 277 687

الهاتف:

+213 (0) 661 904 998

+213 (0) 661 904 999

البريد الالكتروني:

[npu\\_editions@yahoo.fr](mailto:npu_editions@yahoo.fr)

حقوق الطبع محفوظة

للنشر الجديد الجامعي

2017

مجموعة من الأكاديميين

# المعرفة والابستمولوجيا

الجزء الثاني

إشراف وتحرير:

إ.د. عامر عبدزيد الوائلي

إ. شريف الدين بن دوبه





# البرهان والحد والعلم الحقيقي عند ابن رشد

## (دراسة تحليلية مقارنة)

د. حيدر عبد الزهرة رحيم الخزعلي<sup>1</sup>

### المقدمة

إنّ هذا البحث مستل من أطروحة دكتوراه للباحث عنوانها (البرهان العقلي عند ابن رشد- دراسة تحليلية مقارنة)، فمشكلة البحث الرئيسية هي: هل اقتصر ابن رشد على البرهان والحد في إفادة العلم الحقيقي بالشيء في نظرية البرهان العقلي، وتأسيساً على هذا افترضت أنّ ابن رشد اقتصر على البرهان والحد في تحصيل العلم الحقيقية بالشيء.

وفي ضوء هذه الغاية تتضح أهمية هذه الدراسة، فأهميتها تتبع من ثلاث حيثيات، فأما الحيثية الأولى، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في منطق البرهان عند أحد أهم فلاسفة الإسلام وعلماء المنطق فيه، هذا الفيلسوف والعالم في المنطق هو ابن رشد، ابن رشد الذي أعاد للفلسفة والفلاسفة المكانة المرموقة في الفكر الإسلامي بعد الحملات المناوئة ضدهما، فضلاً عن غزارة فكر ابن رشد في الفلسفة والمنطق، ففكره اثر صالح للدراسة وتعدد القراءات مما يعطي فهماً جديداً للفلسفة والمنطق كلما ازدادت البحوث عنه، وأما الحيثية الثانية، فهي أنّ هذه الدراسة تبحث في موضوع البرهان والحد والعلم الحقيقي، وهذه الموضوعات هي من أهم الموضوعات في المنطق الصوري وعند ابن رشد، وأما الحيثية الثالثة،

---

1 جامعة الكوفة/ كلية الآداب/ قسم الفلسفة

فهي نابعة من أنّ هذه الدراسة هي دراسة تحليلية مقارنة، فأما أنّها دراسة تحليلية، فهذا يعني أنّها تبني هذا الموضوع بناءً جديداً عند كل من ابن رشد والفارابي (ت339هـ) وابن سينا (ت428هـ) و(أرسطو)، هذا البناء جديد لأنه لا يقتصر على الوصف فحسب، إذ يكون التحليل أحد أهم الأسس المتبعة فيه، وأما أنّها دراسة مقارنة، فهذا يعني أنّها تبحث في هذا الموضوع عند كل من هؤلاء الفلاسفة، فهي في الحقيقة دراسة في نظرية البرهان العقلي عند أربعة فلاسفة.

ولدراسة هذا الموضوع مسوِّغان موضوعيان، فأما المسوِّغ الأول، فهو أنّ هذا الموضوع لم يُدرَس من قبل، إذ لم يُدرَس دراسة أكاديمية متكاملة، ولم يُدرَس لا تحليلاً ولا مقارنة، وأما المسوِّغ الثاني، فهو افتقار المكتبة الفكرية - عامة - والمكتبة المنطقية - خاصة - إلى هذا النوع من الدراسات، فمن المعلوم أنّ الدراسات المنطقية يسيرة جداً، ومنها الدراسات المنطقية في البرهان خاصة، وتأسيساً على هذين المسوِّغين تصدّيت لأدرس هذا الموضوع لأرشد المعرفة الإنسانية به.

ومن المناهج التي اعتمدها في هذا البحث، هو المنهج الوصفي والمنهج التحليلي والمنهج المقارن، إذ استعملت المنهج الوصفي في عرض آراء ابن رشد في هذا الموضوع، وأما المنهج التحليلي، فاعتمده في استقصاء النتائج من هذه الآراء، في حين أنّي اعتمدت المنهج المقارن على مستويين، فأما المستوى الأول، فقارنت فيه آراء ابن رشد مع آراء كل من الفارابي وابن سينا، وأما المستوى الثاني، فقارنت فيه آراء كل من الفارابي وابن سينا مع (أرسطو)، في هذا الموضوع.

واقترضت طبيعة البحث أن يُقسَّم على مقدمة وثلاثة مباحث وخاتمة، فأما المبحث الأول، فدرست فيه مفهوم وصورة البرهان عند ابن رشد، إذ قسّمت هذا المبحث على مطلبين، درست في المطلب الأول مفهوم البرهان، ودرست في المطلب الثاني صورة البرهان، وأما المبحث الثاني، فدرست فيه مفهوم الحد

وتقسيمه عند ابن رشد، إذ قسّمت هذا المبحث على مطلبين، درست في المطلب الأول مفهوم الحد، ودرست في المطلب الثاني تقسيم الحد، وأما المبحث الثالث، فدرست فيه العلم الحقيقي عند ابن رشد، إذ قسّمت هذا المبحث على مطلبين، درست في المبحث الأول شروط العلم الحقيقي، ودرست في المطلب الثاني التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق، إذ قسّمت هذا المطلب على نقطتين، درست في النقطة الأولى التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق، ودرست في النقطة الثانية التفرقة بين العلم الحقيقي والظن الصادق، إذ قسّمت هذه النقطة على فرعين، درست في الفرع الأول الفارق الأول بين العلم الحقيقي والظن الصادق، ودرست في الفرع الثاني الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق. وأما الخاتمة، فتضمنت أهم نتائج البحث. وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

## المبحث الأول مفهوم وصورة البرهان عند ابن رشد

### المطلب الأول: مفهوم البرهان

عرّف ابن رشد البرهان\* بأنه «قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود، إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة لنا بالطبع»<sup>1</sup>، والقياس مؤتلف، أي يتكون من أكثر من قول<sup>1</sup>.

\* البرهان في اللغة هو «بيان الحجة واتضحها». ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، مج (7)، حرف الهاء (مادة: بره)، ط1، حققه وعلق عليه ووضّح حواشيه: عامر أحمد حيدر، مراجعة: عيد المنعم خليل إبراهيم، دار الكتب العلمية، منشورات: محمد علي بيضون، بيروت، 2005م، ص1055. ولمزيد من الإطلاع على المعنى اللغوي للبرهان يُنظر: الزاوي: الطاهر أحمد، ترتيب القاموس المحيط على طريقة المصباح المنير وأساس البلاغة، ج1، باب الباء (مادة: برهن)، ط3، دار العربية للكتاب، طرابلس، 1980م، ص263. أيضاً يُنظر: معلوف، لويس، المنجد في اللغة، حرف الباء (مادة: بره)، ط37، مطبعة: أميران، نشر: ذوي القربى، إيران، 2002م، ص36. أيضاً يُنظر: الجوهري، إسماعيل بن حماد، الصحاح، ج2، فصل الباء (مادة: بره)، ط2، تحقيق وضبط: شهاب الدين أبو عمرو، إشراف: مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، دار الفكر، بيروت، 2003م، ص1626.

و«يقال برهن برهن برهنة، إذا جاء بحجة قاطعة للذم والخصم، وبرهن بمعنى بيّن، وبرهن عليه أقام الحجة». صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي بالألفاظ العربية والفرنسية والإنكليزية واللاتينية، ج2، باب الباء (البرهان)، ط1، مطبعة: سليمان زاده، نشر: ذوي القربى، قم، 1385هـ ش، ص206.

و«النون في البرهان ليست بأصلية... أما قولهم برهن فلان فهو مولد، والصواب أن يقال أبره إذا جاء بالبرهان». ابن منظور، لسان العرب، حرف الهاء (مادة: بره)، ص1055.

وورد في القرآن الكريم قوله تعالى: «قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين». سورة البقرة، الآية 111.

1 ابن رشد، محمد بن أحمد، تلخيص البرهان، ط1، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، قسم التراث العربي، السلسلة التراثية (12)، تحقيق وشرح وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، (من دون اسم المطبعة)، الكويت، 1984م، ص49.

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أن ابن رشد وافق كلاً من الفارابي وابن سينا في تعريفه للبرهان بأنه قياس يقيني، فأما الفارابي، فذكر في تعريفه للبرهان أنه قياس مؤلف من مقدمات يقينية، فهو «القياس الذي يولف عن مقدمات تيقن بها يقيناً ضرورياً وأفاد أحد هذه الأصناف [أي أصناف البرهان] الثلاثة»<sup>2</sup>.

وأما ابن سينا، فذكر أن البرهان هو «قياس مؤلف يقيني»، ويرى أن البرهان لا يكون يقينياً نفسه إذا كان المقصود باليقيني هو يقيني النتيجة، فمعنى اليقيني لا يراد به «أنه يقيني النتيجة، فإنه إذا كان يقيني النتيجة فليس هو نفسه يقينياً، وإن أمكن أن يجعل لهذا وجه متكلف لو تكلف جعل إدخال المؤلف فيه حشواً من القول، بل يكفي أن يقال قياس يقيني النتيجة. ويغلب على ظني أن المراد بهذا قياس مؤلف من يقينيات وأن في اللفظ أدنى تحريف، فاليقينية إذا كانت في المقدمات كان ذلك حال البرهان من جهة نفسه. وإذا كانت في النتيجة كان ذلك حاله بالقياس إلى غيره. وكونه يقيني المقدمات أمر له في ذاته، فهو أولى أن يكون مأخوذاً في حده ومعرفاً لطبيعته»<sup>3</sup>.

وعليه يذهب الباحث إلى أن الفارابي وابن سينا واعمأ (أرسطو) في ذكرهما هذا، إذ قال (أرسطو) في تعريفه للبرهان: إنه «القياس المؤلف اليقيني»<sup>4</sup>. ويقصد بالمؤلف اليقيني ما نعلمه بما هو موجود لنا<sup>5</sup>\*. والبحث عن اليقين تراجع تراجعاً كبيراً بعد (أرسطو) لدى فلاسفة اليونان في العصور المتأخرة، فمثلاً نجد المدرسة

---

\* هذا القياس اليقيني هو البرهان العقلي عند ابن رشد، ويُنسب العقلي إلى العقل الذي هو «جوهر مجرد عن المادة في ذاته مقارن لها في فعله». الأُسدي، د. عقيل صادق زعلان، نظرية المعرفة عند المعتزلة الأوائل، رسالة ماجستير، غير منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 2002م، ص 37.

1 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص 135.

2 الفارابي، محمد بن محمد، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، (من دون رقم الجزء والطبعة)، المكتبة الفلسفية، تحقيق وتقديم وتعليق: د. ماجد فخري، طبع: مؤسسة خليفة للطباعة، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، 1987م، ص 26.

3 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص 78-79.

4 أرسطو، المنطق، ج 2، ط 1، تحقيق وتقديم: د. عبد الرحمن بدوي، نشر: وكالة المطبوعات، الكويت، 1980م، ص 333.

5 يُنظر: أرسطو، المنطق، ج 2، ص 333.

\* للإطلاع على تطور البرهان يُنظر: ستيس، وولتر، تاريخ الفلسفة اليونانية، ترجمة: د. مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، 1984م، ص 220-225.



الكلية اتخذت موقفاً سلباً من المعرفة اليقينية، وأهملت العلوم والفنون، واتخذت الجهل مثلاً أعلى لها<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: صورة البرهان

ذهب ابن رشد إلى أنّ الشكل الأول من أشكال القياس هو أوّلى الأشكال في أن يكون شكلاً للبرهان، وهذا لأمرين، فأما الأمر الأول، فهو أنّ العلوم التعليمية تستعمل هذا الشكل، وأما الأمر الثاني، فهو أنّ أغلب العلوم التي تعطي سبب الشيء تكون براهينها في هذا الشكل، وهذا لثلاثة أسباب، فأما السبب الأول، فهو أنّ العلم بسبب الشيء هو العلم المحقق الذي يكون على طريق الإيجاب، وهذا يكون في الشكل الأول، وأما السبب الثاني، فهو أنّ الحدود لا تنتج إلاّ في هذا الشكل، فإنّ الحدود موجبة للمحدود، والشكل الثاني لا يُنتج موجبة، والشكل الثالث وإن كان قد يُنتج موجبة إلاّ أنّه لا يُنتج كلية، والحدود والنتائج البرهانية جميعها كلية، في حين أنّ السبب الثالث هو أنّ الشكل الأول غير محتاج إلى الشكلين الآخرين في أن تبيّن مقدماته بمقدمات ذوات أوساط، إذا كانت مقدماته ذوات أوساط، في حين أنّ الشكلين الآخرين يحتاجان إليه في هذا، لأنّ كل شكل منهما فيه مقدمة موجبة ومقدمة كلية، فإذا كانت هاتان المقدمتان - في أي شكل كان - بحاجة إلى الوسط، احتيج أن يُبيّن هذا الوسط بمقدمات غير ذوات أوساط في شكل آخر، والموجبة لا يمكن أن تنتج في الشكل الثاني، والكلية لا يمكن أن تنتج في الثالث، فمتى كانت الكلية هي الموجبة، وكانت ذات وسط، احتاجت - في أن تبيّن بوسط - إلى الشكل الأول ضرورة، سواء أكانت جزء قياس في الشكل الثاني أو في الشكل الثالث<sup>2</sup>.

وتأسيساً على هذا يصرّح الباحث أنّ ابن رشد وافق كلاً من الفارابي وابن سينا في مذهبه هذا، فأما الفارابي، فذكر أنّ أغلب براهين السبب والوجود تكون في

1 يُنظر: المعله، د. جميل حليل نعمة، الفلسفة اليونانية في عصورها المتأخرة، ط1، المطبعة: دار الضياء للطباعة والتصميم، النجف الأشرف، 2006م، ص16.

2 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص82.

الشكل الأول من أشكال القياس، لأنّ «أكثر البراهين التي تعطي السبب والوجود، إنما تنتج الموجبات الكلية، وتؤلف من موجبات في الشكل الأول»<sup>1</sup>.  
وأما ابن سينا، فيرى أنّ (ارسطو) بيّن أنّ الشكل الأول من أشكال القياس هو الأوّلى بأن يكون صورة للبرهان، لما يحققه هذا الشكل من يقين شديد، إذ «أنّ الشكل الأول أصحّ الأشكال وأكثرها إفادة لليقين لوجوه ثلاثة: أولها أنّ العلوم التعاليمية إنما تستعمل هذا الشكل في تأليفات براهينها... والوجه الثاني أنّ العلم بما هو - وهو الحد- إن أمكن أن يُنال بقياس فإنما يمكن بهذا الشكل... والوجه الثالث فهو أنّ الشكل الأول قياس كامل بيّن القياسية بنفسه. والشكلان الآخران إنما يبيّن أنهما قياسان بالرد إليه»<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وافق (ارسطو) في ذكره هذا، وأنّ ابن سينا اعتمد على (ارسطو) في رأيه هذا، لأنّ (ارسطو) فضل الشكل الأول على الشكلين الآخرين من أشكال القياس في تحقيق اليقين المطلوب في البرهان، إذ قال: إنّ «أصحّ العلم وأشدّ يقيناً من الأشكال هو الشكل الأول. أما أولاً فمن قبّل أنّ العلوم التعليمية بهذا الشكل تأتي براهينها. مثال ذلك: علم العدد وعلم الهندسة وعلم المناظر. وكادت أن تكون جميع العلوم التي تبحث عن (لم) الشيء هذا الشكل تستعمل. وذلك أنّ القياس على (لم) الشيء إنما يكون بهذا الشكل، إما بالكلية وإما على أكثر الأمر وفي أشياء كثيرة جداً. فهو بهذا السبب أيضاً أشدّ الأشكال يقيناً.

1 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص 39.

\* أرجع ابن سينا الوجه الثالث إلى عدة وجوه، فإنّ «ها هنا وجوه من الفضيلة للشكل الأول: من ذلك أنّ تحليل القياسات إلى المقدمات الأولية لا يمكن بغيره: لأنه لا بد في كل قياس من موجبة وكلية، والموجبة لا تتحلل إلى مقدماتها التي أنتجتها بالشكل الثاني. والكلية لا تتحلل إليها بالشكل الثالث. ووجه آخر أنّ المطالب يراد فيها تقصي العلم ومعرفة ما للشيء بالذات وذلك بالكلية الموجب. فأما الجزئي فليس به علم مستقصى: لأنّ قولك بعض ج ب مجهول أنه أي بعض. هو. فإذا عيّنته وعرفته وكان مثلاً "البعض الذي هو د" عاد إلى الكلية فصار كل د ب. أما السالب فإنه يعرف من الشيء ما ليس له، وهذا أمر غير ذاتي وبغير نهاية، إلا أن يوماً في ضمن السلب إلى معنى ليس ساذج السلب فتكون قوته قوة الموجبة المعدولية. ويكاد يكون أكثر السوالب البرهانية على هذه الصفة كبرهان المعلم الأول على أنّ الفلك لا ضد له. فإنّ النظر المستقصى الذاتي هو الموجب الكلي، وهو مما لا يُنال إلا بالشكل الأول. وقد يكفي الشكل الأول من الفضائل أنّ هيئته قياس بالفعل؛ وهيئة غيره هيئة قياس بالقوة». ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص 211-212.

2 المصدر نفسه، ص 210-211.

والعلم ب (لم) الشيء هو أكثر تحقيقاً. وبعد ذلك أنّ العلم بما هو الشيء بهذا الشكل وحده فقط يمكن أن يُتصيّد، وذلك أنّه في الشكل الأوسط لا يكون قياس موجب، والعلم بما هو الشيء هو موجب. وأما في الأخير فقد يكون، لكنه ليس هو بكلي، وأما والعلم بما هو من الأمور الكلية، إذا كان الإنسان ليس هو حيواناً ذا رجلين بنحو ما. وأيضاً فإنّ هذا الشكل ليس هو بمحتاج إلى ذينك، وأما ذانك فهذا الشكل يتصل وينمي إلى أن يصير إلى غير ذوات الأوساط. فمن البين أنّ الشكل الأول أحق الأشكال جداً في باب العلم»<sup>1</sup>.

وذكر ابن سينا أنّ هناك من أشكل على (ارسطو) حين ذهب (ارسطو) إلى أنّ الشكل الأول ينتهي إلى مقدمات غير ذوات أوساط، إذ قال ابن سينا: «كأنّ قائلاً تشكك على المعلم الأول في هذا الموضوع إذ ذكر أنّ تحليل القياسات من الشكلين الآخرين إلى مقدمات غير ذات وسط في الشكل الأول أنّ السالبة كيف يكون لها تحليل إلى مقدمات غير ذات وسط، فإنّ المقدمات التي تنحل إليها السالبة فلا بد فيها من سالبة، فكيف تنتهي إلى سالبة غير ذات وسط، وكيف تكون سالبة غير ذات وسط؟ أما الموجبة التي لا وسط لها فهي التي لا يمكن أن يكون المحمول فيها أولاً لشيء هو علة لوجوده للموضوع. والسالب كيف يكون فقدانه للوسط»<sup>2</sup>؟

كما ذكر ابن سينا أنّ (ارسطو) ردّ هذا الإشكال بأنّ حال السالبة في النفي كحال الموجبة في الإثبات، فكلاهما ربما لا يحتاج إلى واسطة في السلب أو الإثبات، إذ صرّح ابن سينا أنّ (ارسطو) «قال إنه كما أنّ الموجبة قد تكون بغير وسط، أي بحيث لا يقتضي حمل محموله على موضوعه شيئاً متوسطاً يقطع مجاورتهما، فيكون هو أولاً للموضوع، والمحمول له أولاً ثم للموضوع؛ فكذلك السالبة قد تكون بغير انقطاع، أي بحيث لا يكون الحكم يسلب محمولها عن موضوعها مقتضياً شيئاً آخر عنه يسلب محموله أولاً وهو موجود للموضوع، ولأنّ

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص373-374.

2 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص212.

السلب الكلي منعكس، وخصوصاً في الضروريات لذاتيات: فمتى وُجد لأحد الحدين شيء محمول عليه ليس على الآخر، وإن لم يكن أو لم يسبق أولاً إلى الذهن وجود شيء للآخر محمول عليه ليس للأول، أو كان يوجد لكل واحد منهما شيء يخصه أو أشياء فيكون في كل رتبة شيء أو أشياء خاصة تساوي ذلك الحد، كانت الرتبتان متنافيتين ليس في إحداهما شيء يدخل في جملة الأخرى، فإنّ المحمول على أحدهما يمكن أن يُجعل حداً أو وسطاً، فيكون سلبهما أيهما شئت عن الآخر بقياس. فإن كان المحمول الموجب إنما هو في جانب أحد الحدين فقط، كان ذلك بقياس واحد لا غير، مثل إن كان كل أ ج ولا شيء من ب ج: أو كان كل ب ج ولا شيء من أ ج. وإن كان المحمول الموجب قد وُجد في جانب كل واحد من الحدين، كان بقياسين. مثلاً إن كان أ، د، ج طبقة متساوية، وط تحمل عليها وتساويها؛ وب، هـ، ز طبقة مساوية، ج يُحمل عليها ويساويها؛ ومعلوم أنّ شيئاً من هذه الطبقة لا يُحمل على شيء من تلك الطبقة. فإن قيل: كل أ ط ولا شيء من ب ط، كان قياس. وإن قيل كل ب ج ولا شيء من أ ج كان قياس، وهما قياسان. وكذلك الحال إن لم يكن إلاّ ويُحمل عليه ط فقط أو ب ويُحمل عليه ج فقط. لكن العادة في التمثيل جرت بذلك. فإذا كان على أحد الحدين محمول خاص كان السلب بانقطاع. فيجب أنّه إذا كان ليس على أحد الحدين محمول خاص، وأحدهما مسلوب عن الآخر، أن يكون ذلك سلباً بلا انقطاع - أي بلا واسطة - فإنّه أي واسطة أُحضرت، كانت مسلوبة عن الطرفين أو موجبة على الطرفين فلم ينتج»<sup>1</sup>.\*

واحتمل ابن سينا أن يشكل أحد بأنّ إثبات الأوسط للأصغر، وإثبات الأكبر للأوسط أو نفيه عنه، يحتاج إلى أوسط آخر، لأنّ «السالبة التي لا وسط لها إن

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص212-213.

\* ذكر ابن سينا أنّ نسخة كتاب البرهان لأرسطو، التي اعتمدها هو، نصّت على لفظ (الموضوع) بدلاً من لفظ (المحمول)، إلاّ أنّه يرى أنّ الأولى هو ما كتبه، إذ قال: «أما لفظ الكتاب في نسختنا فيوهم بدل المحمول الموضوع والأقسام بحالها. وذلك أيضاً من وجه يستقيم، ولكن النتائج تكون جزئية: فإنّه إذا كان على كل بعض حكم كلي بقياس، فليس على الكل بلا قياس. وقد وضع كلياً بلا انقطاع. فيشبه أن يكون هذا معنى ظاهر النسخة التي عندنا. والأولى ما كتبناه أولاً». المصدر نفسه، ص213.

طلبتُ بهذه الشريطة لم توجد: فإنه لا يخلو أ، ب من حد أو رسم ومن أجزاءهما. وإن كان نفسه حداً لم يخل من اسم يدل على المعنى بلا تفصيل. وبالجملة ليست الأشياء تخلو عن خواص ولوازم حتى الأجناس العالية التي لا يُحمل عليها جنس. فكيف يوجد أ، ب غير محمول على أحدهما شيء لا يُحمل على الآخر»<sup>1</sup>؟

وردَّ ابن سينا هذا الإشكال المحتمل بأنَّ الأوسط ربما تكون نسبته إلى الأصغر، ونسبة الأكبر إليه أو نفيه عنه، أعرف من نسبة الأكبر للأصغر أو نفيه عنه، إذ «عسى ألا يكون مثل هذا الوسط أي محمول اتفق، وألا يكون القياس كل ما له وسط أي وسط اتفق، بل يجب أن يكون الوسط شيئاً: وجوده للأصغر والحكم بالأكبر عليه: كل واحد منهما أعرف من الحكم بالأكبر على الأصغر. وفي المطلوب السالب يجب أن يكون وجود الوسط للأصغر، وسلب الأكبر عن الوسط، أعرف من سلب الأكبر عن الأصغر. فحينئذ يكون وسط وقياس. فيشبه أن يكون المعلم الأول عنى محمولاً نسبته إلى أ وإلى ب أعرف من نسبة ما بينهما»<sup>2</sup>.

### المبحث الثاني: مفهوم وتقسيم الحد عند ابن رشد

#### المطلب الأول: مفهوم الحد

عرّف ابن رشد الحد بأنه قول واحد مفهّم ذات الشيء ومعناه، ويعني بالقول الواحد القول الواحد بالذات، وليس القول الواحد بالعرض مثل البيت الواحد والقصيدة الواحدة<sup>3</sup>.

وبناءً على هذا يرى الباحث أنّ ابن رشد وافق كل من الفارابي وابن سينا في تعريفه للحد، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الحد هو ما يعطي ذات الشيء بالجنس والفصل، إذ «متى شارك النوع في الحمل على الأشخاص كليّ يدل عليه لفظ مركب يليق أن يُجاب به في المسألة عن النوع وعن الشخص ما هو، وكانت أجزاءه بعضها يدل على جنس ذلك النوع وبعضها يدل على فصله، وكان مساوياً

1 المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

2 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص 213-214.

3 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص 133.

للنوع في الحمل، فإنّ ذلك الكلي يسمى حد ذلك النوع»<sup>1</sup>.\*. وإنّ «الحد يعرف من الشيء أمرين اثنين، أحدهما أنّه يعرف ذات الشيء وجوهره، والثاني أنّه يعرف ما يتميز به عن كل ما سواه»<sup>2</sup>. والحدود «لما كانت... من أجناس وفصول ذاتية فقط، لزم فيما لا جنس له ألا يكون له حد، وكذلك ما لا فصول له ذاتية يلزم ألا يكون له حد»<sup>3</sup>.\*.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الحد يكون من مقومات الشيء التي هي الأجناس والفصول الدوال على ماهيته، إذ أنّ «الحد قول دال على ماهية الشيء»<sup>4</sup>.\*. ولا شك في أنّه يكون مشتملاً على مقوماته أجمع. ويكون لا محالة مركباً من جنسه وفصله؛ لأنّ مقوماته المشتركة هي جنسه، والمقوم الخاص فصله»<sup>4</sup>.

وعليه يصرّح الباحث أنّ كلاً من الفارابي وابن سينا واعم (أرسطو) في بيان معنى الحد، فأرسطو ذكر أنّ الحد يعطي الماهية: إذ أنّ «الحد بما يقال إنّ قول ما هو»<sup>5</sup>. والماهية تختلف عن الوجود، والبحث في التفرقة بينها وبين الوجود انتقل من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، وهي مجموع الصفات التي تجعل الشيء هو هو، فلو رفعنا أية صفة منها، فما كان الشيء هو الشيء عينه، وتأسيساً على هذا تُولف الماهية مضمون الحد. في حين أنّ الوجود لا يُعرّف، لأنّ التعريف يكون

1 الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ط2، المجموعة الفلسفية، نصوص ودروس، تحقيق وتقديم وتعليق: محسن مهدي، مطبعة: دكاش، نشر: دار المشرق، توزيع: المكتبة الشرقية، بيروت، 1991م، ص77-78.  
\* يرى الفارابي أنّ الحد سمي بهذا الاسم «من قيل أنّه شبيه بحدود الضياع والعقار، إذ كان حد الدار يخص الدار وبه تتميز عن سائر الدور وبه انحازت الدار عن ما سواها». الفارابي، كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق، ص78.  
2 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3 المصدر نفسه، ص79.

\* \* \* أورد الفارابي تعريفاً للحد من حيث صياغة تركيبه، إذ عرّفه بأنّه «قول ليست صيغة تركيبه تركيب قول جازم». الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص45.

\* \* \* قال الخواجه نصير الدين الطوسي في شرحه لهذا الجزء من قول ابن سينا: إنّ «هذا حد الحد. وقد يُرسم بأنّه قول يقوم مقام الاسم المطابق في الدلالة على الذات». ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، مع شرح الخواجه نصير الدين الطوسي) (المحاكمات لفظ الدين الرازي)، ج1، ط1، تصحيح وتعليق: كريم فيضي، مطبوعات ديني، قم، 1383هـ.ش، ص204 (الهامش).

4 ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، ج1، ص204-205.

5 أرسطو، المنطق، ج2، ص449.

بالجنس القريب والفرق النوعي، والوجود ليس نوعاً لجنس، لأنّ مفهوم الوجود هو أعم مفهوم موجود<sup>1</sup>.

### المطلب الثاني: تقسيم الحد

قسّم ابن رشد الحد على ثلاثة أقسام، هي:

القسم الأول: هو القول الشارح للاسم والناثب عنه، من دون أن يدل على أنّ الشيء موجود أو غير موجود<sup>2</sup>.

ويصطلح الباحث على هذا القسم (الحد بالمجاز)، لأنّ هذا القسم لا يشير إلى وجود المحدود، في مقابل القسم الثاني الذي اصطلح عليه ابن رشد (الحد بالحقيقة)، لأنّه يشير إلى وجود المحدود<sup>3</sup>.

القسم الثاني: هو الحد بالحقيقة، ويكون مفهوماً للذات الموجودة بعلتها، ويجب فيه تقدّم العلم بوجود الشيء، الذي يُطلب فيه ما هو ولم هو، على العلم بذات هذا الشيء وعلته، وهذا القسم منه ما يكون في البراهين حدّاً أوسط، وهو الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، ومنه ما يكون معروفاً بنفسه، وهو مبادئ العلوم التي لا برهان عليها<sup>4</sup>.

ولا يرى ابن رشد وجود فارق بين الحد، الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، والبرهان، الذي يعطي سبب الشيء، إلا في الترتيب فحسب، وتبديل اسم الشيء المحدود بقول شارح، لأنّ ترتيب الجواب، عندما يُسأل الإنسان لم الرعد موجود؟ يكون بأنّ النار التي في السحاب تنطفئ فيه، في حين يكون ترتيب الجواب إذا سئل ما هو الرعد؟ بأنّ يقدّم في هذا الجواب ما أحرّ في الجواب الأول، ويؤتى بشرح اسم الرعد بدلاً من اسمه، فيقال هو صوت في السحاب لانطفاء النار فيه<sup>5</sup>.

1 يُنظر: عبد زيد، د. عامر، ابن سينا في العصر الوسيط، القراءات المسيحية للنص، ط3، العارف للمطبوعات، بيروت، 2010م.

2 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص133.

3 يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4 يُنظر المصدر نفسه، ص133-134.

5 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص134.

القسم الثالث: هو الحد الذي يكون نتيجة برهان ، مثل النتيجة القائلة إنّ الرعد هو صوت في السحاب، والمقصود بهذا المثال هو البرهنة على وجود الصوت في السحاب بوجود تموج الرياح فيه<sup>1</sup>.

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد خالف كل من الفارابي وابن سينا في تقسيم الحد، فأما الفارابي، فصنّف الحد تصنيفين مختلفين، هما:-  
التصنيف الأول: هو الذي صنّف الفارابي الحدّ فيه تأسيساً على ما يدل على الحد، وهو على صنفين، هما:-

الصنف الأول: هو الحد الذي يدل عليه لفظ.

الصنف الثاني: هو الحد الذي يدل عليه قول.

ويستدل الباحث على التصنيف الأول وعلى صنفه بقول الفارابي الذي نصّ فيه على أنّ «الحدود والأشياء المحدودة... هي إما أن تدل عليها ألفاظ مثل الإنسان والشمس والقمر، وإما يدل عليها قول»<sup>2</sup>.

التصنيف الثاني: هو التصنيف الذي صنّف الفارابي الحدّ فيه على وفق أجزائه، وهو على صنفين رئيسين، هما:-

الصنف الرئيس الأول: هو ما صنّف الفارابي الحدّ فيه تأسيساً على حمل

أجزائه على المحدود، ويشتمل على فرعين، هما:-

الفرع الأول: هو ما يشتمل على الحد الذي يمكن أن تحمل أجزاؤه على المحدود.

الفرع الثاني: هو ما يشتمل على الحد الذي لا يمكن أن تحمل أجزاؤه على المحدود.

ويستدل الباحث على هذا الصنف الرئيس وعلى فرعيه بقول الفارابي: إنّ «من جملة أجزاء الحدود ما يمكن أن يُحمل على المحدود، ومنها ما لا يمكن أن يُحمل

1 يُنظر: المصدر نفسه والصفحة نفسها.  
2 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص45.



على المحدود، مثل حد الدائرة، فإنه شكل يحيط به قطع واحد في داخله نقطة، كل الخطوط المستقيمة التي تخرج منها إلى الخط المحيط متساوية، فقولنا فيه إنه شكل يمكن أن يُحمل على الدائرة، فإنّ الدائرة شكل، وقولنا قطع واحد لا يمكن أن يُحمل على الدائرة، فإنه لا يصدق أن نقول الدائرة هي قطع واحد، بل أن نقول الدائرة يحيط بها قطع واحد، فيكون القطع جزءاً للمحمول على الدائرة، فهو جزء الفصل إذن، والفصل قولنا يحيط به قطع واحد»<sup>1</sup>.

ويعدّ الفارابي الفرع الأول من هذا الصنف حداً تام الأجزاء، في حين يعدّ الفرع الثاني منه حداً غير تام الأجزاء، إذ قال: إنّ «ما كان لا يُحمل على المحدود، فهو جزء جزئه، لا جزؤه التام، فجزؤه التام يمكن أن يُحمل على المحدود»<sup>2</sup>.

وصنّف الفارابي الحد التام الأجزاء على صنفين، هما:-

أولاً: الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ، وهذا الحد صنّفه الفارابي على صنفين أيضاً، هما:-

أ- الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ مركب، ويرى الفارابي إمكانية حمل بعض أجزاء هذا الحد على بعض، فيمكن أن يكون بعض أجزائه حداً أوسط، إذ قال: «يمكن أن يُبرهن وجوده للمحدود بالأجزاء الآخر. وإن كانت هذه الأجزاء الآخر فيها أيضاً ما يمكن أن يُحمل بعضها على بعض، أمكن أن يُبرهن وجود أحد جزئيه للآخر ببرهان حملي، ويُجعل الحد الأوسط فيه الجزء الآخر. وإن كان لا يمكن حمل أجزائه بعضها على بعض، بُرهن بتأليف شرطي»<sup>3</sup>.

ب- الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه لفظ مفرد، وينفي الفارابي إمكانية حمل أجزاء هذا الحد بعضها على بعض، إذ قال: إنّ هذا الحد «لا يمكن حمل أجزائه بعضها على بعض»<sup>4</sup>.

1 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص45-46.

2 المصدر نفسه، ص46.

3 المصدر نفسه، ص46-47. أيضاً يُنظر: آل ياسين، د. جعفر: الفارابي في حدوده ورسومه، ط1، بيروت، 1985م، ص26.

4 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص47.

ثانياً: الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه قول.

ويستدل الباحث على تصنيف الحد التام الأجزاء بقول الفارابي: إنّ «أجزاء الحد التامة منها ما يدل عليه لفظ مركب، ومنها ما يدل عليه لفظ مفرد، ومنها ما يدل عليه قول»<sup>1</sup>.

وصنّف الفارابي الحد التام الأجزاء الذي يدل عليه قول على صنفين أيضاً، هما:-

1- الحد الذي تكون أجزاؤه أعم من المحدود.

2- الحد الذي يكون كل جزء من أجزائه مساوٍ للمحدود.

ويستدل الباحث على تصنيف الحد التام الأجزاء، الذي يدل عليه قول، بنص الفارابي الذي قال فيه: إنّ «أجزاء الحد التامة التي تدل على كل واحد منها بقول، منها ما هو أعم من المحدود، ومنها ما كل جزء منه مساوٍ للمحدود»<sup>2</sup>. ويرى الفارابي أنّ الحد، الذي يكون كل جزء من أجزائه مساوٍ للمحدود، يتكون من جزأين، الأول منهما يسمى نتيجة برهان، في حين يسمى الثاني مبدأ برهان، ومجموعهما يسمى برهاناً متغيراً في الوضع، وهو أكمل الحدود، إذ قال: إنّ «أجزاء الحد التامة التي يُدل على كل واحد منها بقول، منها ما هو أعم من المحدود ومنها ما كل جزء منه مساوٍ للمحدود. وأجزاء الحد التامة التي يُدل عليها بقول، فالمساويات [منها] للمحدود قد يمكن أن يؤخذ كل واحد منها على انفراده حداً للمحدود، فالمتأخر من هذين الجزأين يسمى الحد الذي هو نتيجة برهان، والأقدم منهما يسمى الحد الذي هو مبدأ برهان، ومجموعهما يسمى الحد الذي هو برهان متغير في الوضع. وهذا هو أكمل الحدود»<sup>3</sup>.

1 المصدر نفسه، ص46.

2 المصدر نفسه، ص47.

3 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص47.

\* ذكر الفارابي أنّ السبب في كمال هذا الحد هو عدم وجود فارق بينه «وبين البرهان إلا في ترتيب الأجزاء فقط، فإذا كان ذلك كذلك، فإنه إذا تبرهن الشيء بالبرهان على الإطلاق أمكن أن تؤخذ أجزاء البرهان بأعيانها أجزاء حدود، وإذا حُدّد الشيء أمكن أن تؤخذ أجزاء حدوده أجزاء براهين. ومتى اتفق أن كان معنا أمر ما يدل عليه لفظ مفرد، واحتجنا إلى أن نبرهن وجوده ببرهان حملي، فأخذنا القول الشارح له وبرهناه ببرهان على الإطلاق، وأخذنا الحد الأوسط فيه معنى

الصف الرئيس الثاني: هو ما صنف الفارابي فيه الحد على أساس تقدم أو

تأخر أجزائه عن المحدود، وهو على فرعين، هما:-

الفرع الأول: هو الحد الذي تكون أجزاؤه أقدم من المحدود، ويرى الفارابي أنّ هذا الحد هو أكثر من الفرع الثاني الحد في إطلاق اسم الحد عليه، لأنه يعطي ذات الشيء بالتفصيل، إذ قال: إنّ هذا الحد «هو الذي يفهم ذات الشيء مفصلاً بالتي هي وجود ذلك الشيء بالذات لا بالعرض. ووقوع اسم الحد على هذا أكثر من وقوعه على الذي أجزاؤه متأخرة عن المحدود»<sup>1</sup>.\*

الفرع الثاني: هو الحد الذي تكون أجزاؤه متأخرة عن المحدود.

ويستدل الباحث على هذا الصنف وعلى فرعيه بنص الفارابي الذي قال فيه:

إنّ «أجزاء الحد، إما أقدم من المحدود، وإما متأخرة»<sup>2</sup>.

وصنّف الفارابي الحد، الذي تكون أجزاؤه ما يوجد الشيء بها، على صنفين،

هما:-

أولاً: الحد الذي تكون أجزاؤه في الشيء نفسه، ويرى الفارابي أنّ هذا الصنف أكثر من الصنف الثاني في إطلاق اسم الحد عليه، لأنّ أجزاءه تكون في الشيء نفسه، إذ قال: إنّ «الذي يفهم الشيء مفصلاً بالتي بها وجوده وهي في الشيء يقع عليه اسم الحد أكثر مما يقع على ما أجزاؤه خارجة عن الشيء»<sup>3</sup>.

ثانياً: الحد الذي تكون أجزائه خارجة عن الشيء.

---

يدل عليه لفظ مركب، عاد ذلك الذي كان شرحاً للفظ، فصار حدّاً للأمر على أنه نتيجة برهان، فصار الحد الأوسط حدّاً له على أنه مبدأ برهان، مثال ذلك أنا إذا أردنا أن نبرهن وجود الرعد مثلاً، فشرحنا لفظ الرعد أنه صوت من غيم، ثم غيرنا ترتيب هذا القول ليصير بحيث يمكن أن يُبرهن عليه، فقلنا: الغيم فيه صوت، وجعلنا الحد الأوسط فيه تموج الرياح في الغمام، وألفنا البرهان هكذا: الغيم فيه ريح يتموج، ففيه صوت، فالغيم إذن فيه صوت، فهذا النحو من التاليف هو نحو تاليف برهان جارٍ على الاتصال مفضلاً إلى نتيجة محدودة. ومتى أردنا أن نأخذ هذه الأجزاء بأعيانها حدّاً للرعد، غيرنا ترتيب هذه الأجزاء، وقلنا: الرعد هو صوت في غيم لتموج ريح فيه، فيصير ما قدمت مرتبته في البرهان متأخر المرتبة في الحد، والمتأخر مرتبة هناك متقدم المرتبة هنا». المصدر نفسه والصفحة نفسها.

1 المصدر نفسه، ص46.

\*\* للفارابي نص آخر يوضح فيه هذا المعنى، وهو قوله: إنّ «الحدود التي أجزاؤها متقدمة هي الحدود على الإطلاق، وهي أخرى أن يقع عليها اسم الحد. وأما الحدود المتأخرة الأجزاء، فإنها لا تسمى الحدود على الإطلاق، أقل ذلك، لكن إنما تسمى رسوماً أو حدوداً متأخرة». المصدر نفسه، ص51.

2 المصدر نفسه، ص46.

3 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص46.

ويستدل الباحث على هذين الصنفين بقول الفارابي: «أما التي بها وجود الشيء، فمنها ما هي في الشيء نفسه، ومنها ما هي خارجة عن الشيء»<sup>1</sup>.  
أيضاً يصنف الفارابي الحد، الذي تكون أجزاؤه خارجة عن الشيء، على ثلاثة أصناف، هي:-

الصنف الأول: هو الحد الذي تكون أجزاؤه غايات للشيء.

الصنف الثاني: هو الحد الذي تكون أجزاؤه فاعلات للشيء.

الصنف الثالث: هو الحد الذي تكون أجزاؤه شيئاً فيه المحدود.

ويستدل الباحث على هذه الأصناف الثلاثة بقول الفارابي: «أما الحدود التي تؤخذ أجزاؤها أموراً خارجة عن المحدود، فإنّ تلك الأمور الخارجة ثلاثة أصناف، إما غايات للشيء، وإما فاعلات له، أو شيء فيه المحدود»<sup>2</sup>.

ويستدل الباحث، على أنّ غاية الفارابي في حديثه على أجزاء الحدود هي تصنيف الحدود، بأمرين، هما:- الأمر الأول: هو العنوان، الذي وضعه الفارابي في بداية الحديث على أصناف الحدود، الذي نصّه «القول في الحدود وفي أصنافها»<sup>3</sup>.

الأمر الثاني: هو قول الفارابي بعد تفصيله لهذه الأصناف: «قد لخصّ هذا القول أمر أصناف الحدود كلها»<sup>4</sup>، فمن الواضح أنّ مرامه كان أصناف الحدود وليس أجزاءها.

1 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

2 المصدر نفسه، ص48.

\* يرى الفارابي وجود حالتين لاجتماع كل صنفين من هذه الأصناف الثلاثة، إذ «متى اتفق في شيء واحد أن اجتمع في حده جزء دال على غايته وجزء يدل على ما فيه الشيء، فإنّ الذي يدل على الغاية هو مبدأ برهان في ذلك الحد، والجزء الآخر هو نتيجة برهان، مثال ذلك حد النفس، وهو أنّها استكمال لجسم طبيعي آلي يصدر عنه إدراك والأفعال التي تتبع الإدراك، فإنّ كلا هذين الجزأين، أعني قولنا جسم طبيعي آلي، وقولنا يصدر عنه إدراك والأفعال التي تتبع الإدراك، شيئان خارجان عن النفس. غير أنّ قولنا جسم طبيعي آلي يدل على الذي فيه النفس، والجزء الآخر يدل على غاية النفس، فلذلك يُجعل هذا الجزء مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان. وكذلك إذا اجتمع في الحد جزء يدل على الفاعل وجزء يدل على الغاية، فإنّ الجزء الدال على الغاية هو مبدأ برهان والآخر نتيجة برهان، مثال ذلك أنا إذا حدّدنا الحائط فقلنا: هو جسم أحدثه البناء لحمل السقف، فإنّ قولنا لحمل السقف هو مبدأ برهان والجزء الآخر نتيجة برهان». المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3 المصدر نفسه، ص45.

4 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص48.

وأما ابن سينا، فقسّم الحد تقسيمين مختلفين أيضاً، هما:-

التقسيم الأول: هو ما قسّم ابن سينا الحد فيه على أربعة أقسام، إذ قال: إنّ «ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام»<sup>1</sup>.

والأقسام الأربعة، التي يعنيها ابن سينا، هي ما يأتي:-

القسم الأول: هو القول الشارح للاسم، إذ قال ابن سينا: «يقال "حد" بوجه ما لما هو قول يشرح الاسم ويفهّم المعنى الذي هو مقصود بالذات في ذلك الاسم، لا بالعرض، ولا يدل على وجود ولا على سبب وجود، اللهم إلا أن يتفق أن يكون معنى الاسم موجوداً معروفاً للوجود، فيكون فيه حينئذٍ دلالة ما بالعرض على سبب الوجود، وذلك لأنه من جهة ما هو شرح للاسم ليس حد ذات؛ وإن كان لا يكون حد ذات إلا وهو شرح اسم، فإن أخذ في الابتداء على أنه شرح اسم للشك في وجود معنى الاسم وتضمن بيان سبب معنى الاسم لو كان موجوداً، فهو بالعرض معطٍ للعلة، مثل ذكر حد المثلث قبل ثبوت وجود المثلث، فإنه إنما يُورد ويُؤخذ أولاً على أنه شرح اسم، ولا يُدرى من أمره هل هو موجود المعنى، ومع أنه يُؤخذ شرح الاسم، لا بد من أن يعطي أسباب المثلث وهي الأضلاع الثلاثة، فيكون مثل هذا يعطي أسباباً لما لو كان موجوداً كانت أسبابه هذه، فإذا اتفق أن صح عند إنسان أنه موجود انقلب ذلك القول بالقياس إلى ذلك الإنسان حداً ومعطياً للعلة، وإعطاؤه للعلة- من جهة ما هو شرح اسم- بالعرض. وكذلك دلالاته على الوجود»<sup>2</sup>.

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص288.  
2 المصدر نفسه، ص288-289.

\* وضح ابن سينا كيفية اتحاد أجزاء هذا القسم من الحد، إذ قال: إنّ هذا الحد «إذا لم يوافق معنى الوجود، كان اتحاد أجزائه شيئاً معتبراً من وجه، فإذا كان بحسب الذات كان اتحاد أجزائه معتبراً من وجه آخر، وذلك لأنّ القول إنما يكون واحداً على أحد وجهين: إما لأنه متصل بالأجزاء بالأربطة الجامعة... مثل قصيدة أو كتاب فما دونه، وإما لأنّ أجزاءه تصوير شيئاً واحداً في النفس يدل على شيء واحد في الوجود. والحد الذي يكون بحسب الاسم فيشبه أن يكون اتحاد أجزائه- ما دام ليس مطابقاً لموجود واحد- اتحاداً بالأربطة، إلا أن يُؤخذ بالقياس إلى خيال واحد في النفس. وإلى هذا القسم والوجه ذهب قوم، فكأنه غير مستمر في جميع الحدود التي هي بمعنى شروح الاسم، فإنه إذا كان المعنى محالاً لا

القسم الثاني: هو الحد الموضَّح للذات، إذ قال ابن سينا: «أما الحد الكائن بحسب الذات، فهو متحد الأجزاء بالحقيقة، لأنَّه لخيال أو لمعنى أو لموجود واحد بالحقيقة بوحدة طبيعية. وهذا وجه مما يقال عليه حد»<sup>1</sup>.

القسم الثالث: هو الحد الذي يعطي علة وجود معنى المحدود، وهو الحد الذي يتكون من مبدأ برهان ونتيجة برهان، إذ قال ابن سينا: «يقال "حد" بوجه آخر لما يعطي علة وجود معنى المحدود ويؤخذ بعينه في البرهان حداً أوسط فيكون مبدأ برهان. وإذا أخذ هذا الحد وضم إليه كماله - وهو إضافته إلى المعلول - ووضع المحدود، اجتمع فيه ثلاثة أشياء: أعني المحدود، وحداً يعطي العلة، وكمال في إعطاء العلة وهو ذكر المعلول. وهذه الأشياء الثلاثة ينعكس بعضها على بعض، وإلا لما كان محدود وحد وكمال للحد، لأنَّ المحدود والحد متساويان، وكمال الحد هو معلول الحد الذي يوجد عنه فقط، ويوجد لجميع المحدود، وهو أيضاً مساوٍ للأولين. وهذه الأمور الثلاثة موضوعة لأن يكون منها برهان يُنتج كمال الحد لموضوع ما بقياسين»<sup>2</sup>.

---

خيال له في النفس البتة، فكيف يكون خياله وجدانياً؟ وإن كان محالاً وله خيال في النفس ذو أجزاء لا تجتمع في الطبع، فكيف يكون ذلك الخيال واحداً؟ مثل تخيلنا إنساناً يطير، فإن كان هذا الخيال واحداً، فعساه أن يكون واحداً بجهة غير الجهة التي بها تكون المعاني العقلية والخيالات الصحيحة واحدة، فإنَّ الواحد يقال على وجوه كثيرة، ونحن لا نذهب إلى هذا المعنى في قولنا معنى واحد وشيء واحد، بل نشير إلى اتحاد طبيعي جوهري». المصدر نفسه، ص289.

والخيال يحفظ مدركات الحس المشترك، فهو يعود إلى الحس الباطن الذي يقابله الحس الظاهر. يُنظر: عبد زيد، د. عامر، المخيال السياسي في العراق القديم، ط1، طبع ونشر وتوزيع: دار ينباع، دمشق، 2010م، ص19.

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص289.

2 المصدر نفسه، ص289-290.

\* يرى ابن سينا وجود اختلاف بين وضع أجزاء هذا القسم من الحد ووضع حدود البرهان، إذ قال: إنَّ «الأمر في وضع حدود البرهان بالعكس مع وضع أجزاء الحد. مثال هذا: ليكن الغيم هو الموضوع للحدود الثلاثة، وليكن هذا الحد الذي هو العلة هو طفوء النار في الغيم، وليكن كماله هو حدوث صوت، فنقول: إنَّ الغيم رطوبة قد طفئت فيها النار، وكل رطوبة طفئت فيها نار يحدث فيها صوت، فالغيم يحدث فيه صوت، وكل صوت يحدث في الغيم فهو رعد، فالغيم يحدث فيه رعد، فقد صارت هذه الأمور الثلاثة أجزاء برهانيين مرتين، أصغر حدودها موضوع الأمور الثلاثة وهو الغيم، فكان طفوء النار أول مذكور من هذه الثلاثة، ثم حدوث الصوت. وكان حدوث الصوت يُثبت في نتيجة البرهان الأول وطفوء النار لا يُثبت، بل هو مبدأ برهان لا نتيجة. والمحدود - وهو الرعد - هو آخر مذكور من هذه الثلاثة في البرهان الثاني ومذكور في النتيجة الثانية، فإذا رددت هذه الحدود إلى تأليف حدِّي عكست فذكرت أول شيء الرعد، ثم الصوت الحادث في الغمام، ثم طفوء النار في الغمام، فقلت إنَّ الرعد صوت حادث في الغمام لطفوء النار فيه، فقد انقلب ما كان مبدأ البرهان فصار آخر الحد، وما كان نتيجة للبرهان فصار مبدأ الحد. وصار المحدود الذي كان محمولاً آخر الأمر موضوعاً للجميع». المصدر نفسه، ص290-291.

وذكر ابن سينا أنّ «نظير هذا الحد قولنا في حد الغضب إنه شهوة الانتقام، ونظير كماله غليان دم القلب، وهو نتيجة البرهان، فإذا حددت قدم غليان دم القلب وأردفته بالعلة وهو شهوة الانتقام، وإذا برهنت قلت: فلان يشتهي الانتقام، وكل من انتهى الانتقام على دم قلبه، فقدمت شهوة الانتقام وأخرت غليان دم القلب. والجنس دائماً مع الحد الذي هو نتيجة البرهان»<sup>1</sup>.

القسم الرابع: هو حد الأمور التي لا علة لها، إذ قال ابن سينا: «نجعل الرابع حد أمور لا علة لها، وذوات لا أسباب لوجودها بوجه، وليس في حدها التام شيء هو علة ومعلول، فلا يكون هناك شيء هو مبدأ برهان وشيء آخر هو نتيجة برهان»<sup>2</sup>.

التقسيم الثاني: هو ما قسم ابن سينا الحدّ فيه على خمسة أقسام، إذ قال: إنّ «الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء»<sup>3</sup>. وهذه الأقسام الخمسة منها ثلاثة أقسام رئيسة، والقسم الرئيس الثاني منها ينقسم على ثلاثة أقسام فرعية، فتكون خمسة أقسام، هي:-

القسم الرئيس الأول: هو الحد الشارح للاسم، إذ قال ابن سينا: إنّ «من ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم». ولا يعتبر فيه، وجود الشيء، فإن كان وجود الشيء مشككاً؛ أخذ الحد أولاً، على أنه شارح للاسم؛ كتحديد المثلث المتساوي الأضلاع... فإذا صح للشيء وجود، علم حينئذ أنّ الحد لم يكن بحسب الاسم فقط»<sup>4</sup>.

القسم الرئيس الثاني: هو الحد الموضح للذات، وهذا الحد قسمه ابن سينا على ثلاثة فروع، هي:-

الفرع الأول: هو الحد الذي هو نتيجة برهان.

الفرع الثاني: هو الحد الذي هو مبدأ برهان.

1 المصدر نفسه، ص291.

2 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، (المنطق)، ط2، تصحيح وتقديم: د. محمد تقي دانش بزوه، طبع ونشر: مؤسسة نشر ومطبعة جامعة طهران، طهران، 1379ه.ش، ص159.

4 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

الفرع الثالث: هو الحد الذي هو الحد التام المجتمع من نتيجة برهان ومبدأ برهان. ويستدل الباحث على هذا القسم الرئيس وعلى فروعه الثلاثة بقول ابن سينا: «يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه، ما هو نتيجة برهان؛ ومنه، ما هو مبدأ برهان؛ ومنه، حد تام مجتمع منهما»<sup>1</sup>.

القسم الرئيس الثالث: هو حد الأمور التي لا علة لها، إذ قال ابن سينا: إن الحد «منه، ما هو حد لأمر لا علة لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها؛ مثل تحديد النقطة والوحدة والحد، وما أشبه ذلك؛ فإن حدودها لا بحسب الاسم فقط، ولا مبدأ برهان، ولا نتيجة برهان، ولا مركب منهما»<sup>2</sup>.

لهذا يقرر الباحث أن هذا الحد هو الحد الرابع في تقسيم ابن سينا الأول للحد، إذ قال ابن سينا: «نجعل الرابع حد أمور لا علة لها، وذوات لا أسباب لوجودها بوجه، وليس في حدها التام شيء هو علة ومعلول، فلا يكون هناك شيء هو مبدأ برهان وشيء آخر هو نتيجة برهان»<sup>3</sup>.

ويجد الباحث أن ابن رشد التقى - في تقسيمه للحد - مع ابن سينا في تقسيمه الثاني له من جانب، وافترق عنه فيه من جانب آخر، فأما الالتقاء، فيتضح في النقاط الآتية:-

النقطة الأولى: هي التقاء ابن رشد مع ابن سينا في عدد أقسام الحد الرئيسية، فكلاهما قسمه على ثلاثة أقسام رئيسية، فأما ابن سينا فقال: «من ذلك الحد الشارح لمعنى الاسم». ولا يعتبر فيه، وجود الشيء... ويقال حد لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمر لا علة لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها»<sup>4</sup>، وأما ابن رشد فقال: إن «الحد يقال على ضروب شتى: أحدها... والثاني... ومن الحدود قسم ثالث»<sup>5</sup>.

1 المصدر نفسه، ص160.

2 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص291.

4 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159-160.

5 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص135-136.



النقطة الثانية: هي اشتراك ابن رشد مع ابن سينا في مفهوم القسم الرئيس الأول للحد، فكلاهما حده بأنه القول الشارح للاسم، فأما ابن سينا فقال: إنّ «من ذلك» الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء<sup>1</sup>، وأما ابن رشد فقال: إنّ «الحد يقال على ضروب شتى: أحدها: القول الشارح للاسم والنائب عنه، دون أن يدل على أنّ ذلك الشيء موجود أو غير موجود»<sup>2</sup>.

النقطة الثالثة: هي توافق ابن رشد مع ابن سينا في مفهوم القسم الرئيس الثاني، فكلاهما حده بأنه الحد المفهم للذات، فأما ابن سينا فقال: «من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمر لا علة لها»<sup>3</sup>، وأما ابن رشد فقال: إنّ الحد «الثاني: هو الحد بالحقيقة، وهو الذي يكون مفهماً للذات الموجودة بعلتها»<sup>4</sup>.

النقطة الرابعة: هي أنّ ابن رشد واعم ابن سينا في تفريع القسم الرئيس الثاني للحد على فروع، فكلاهما فرّعه على فروع، فأما ابن سينا فقال: «يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه»<sup>5</sup>، وأما ابن رشد فقال: إنّ «الحد الذي هو بالحقيقة حد منه... ومن الحدود»<sup>6</sup>.

وأما الافتراق، فيتضح في النقاط الآتية:-

النقطة الأولى: هي أنّ تقسيم ابن رشد للحد هو تقسيم وحيد عنده، إذ قال ابن رشد: «الحد يقال على ضروب شتى: أحدها... والثاني... ومن الحدود قسم ثالث»<sup>7</sup>، ولم يذكر سوى هذا التقسيم، في حين أنّ تقسيم ابن سينا له هو تقسيم ثانٍ، إذ قال ابن سينا في التقسيم الأول: إنّ «ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب

1 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159.

2 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص133.

3 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159-160.

4 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص133.

5 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص160.

6 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص134.

7 المصدر نفسه، ص135-136.

الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام»<sup>1</sup>، وقال في التقسيم الثاني: إنّ «الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء»<sup>2</sup>.  
 النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد فرّع القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد على فرعين، إذ قال: إنّ «الحد الذي هو بالحقيقة حد منه... ومن الحدود»<sup>3</sup>، في حين أنّ ابن سينا فرّعه على ثلاثة فروع، إذ قال: «يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه»<sup>4</sup>.

النقطة الثالثة: هي أنّ ابن رشد يرى أنّ الفرع الأول من القسم الرئيس الثاني هو البرهان المتغير في الوضع، والفرع الثاني منه هو مبدأ العلوم، إذ قال: إنّ «الحد الذي هو بالحقيقة حد منه ما يقع في البراهين حداً أوسط، وهو الذي يسمى برهاناً متغيراً في الوضع... ومن الحدود ما هي معروفة بنفسها، وهي مبادئ العلوم التي لا برهان عليها ولا تستنبط من البرهان»<sup>5</sup>، في حين أنّ ابن سينا يرى أنّ الفرع الأول منه هو نتيجة برهان، والفرع الثاني هو مبدأ برهان، والفرع الثالث هو المركب من نتيجة برهان ومبدأ برهان، إذ قال: «يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه، ما هو نتيجة برهان؛ ومنه، ما هو مبدأ برهان؛ ومنه، حد تام مجتمع منهما»<sup>6</sup>.

النقطة الرابعة: هي أنّ ابن رشد يرى أنّ القسم الرئيس الثالث هو نتيجة برهان، إذ قال: «من الحدود قسم ثالث، وهو الحد الذي هو نتيجة برهان»<sup>7</sup>، في حين أنّ ابن سينا يرى أنّه حد أمور لا علة لها، إذ قال: «منه، ما هو حد لأمر لا علة لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخلة في جوهرها»<sup>8</sup>.

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص288.

2 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159.

3 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص134.

4 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص160.

5 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص134.

6 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص160.

7 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص134.

8 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص160.

وَيَصْرَحُ الْبَاحِثُ أَنَّ الْفَارَابِيَّ وَابْنَ سِينَا - فِي تَقْسِيمِهِ الْأَوَّلِ - خَالَفَا (أَرِسْطُو)

فِي أَقْسَامِ الْحَدِّ، لِأَنَّ أَرِسْطُو قَسَّمَ الْحَدَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَقْسَامٍ رَئِيسَةٍ، هِيَ: -

القسم الأول: هو الحد الذي يدل على الاسم، أي الذي يشرح المحدود من دون أن يدل على وجوده، إذ قال (أرسطو) في الضرب الثاني من ضربَي معنى القول الواحد: هو «أن يُدَلَّ بشيء واحد على شيء واحد، لا بطريق العرض، فأحد الحدود هو هذا»<sup>1</sup>، ووضَّح هذه الدلالة بقوله: إنَّ «من البيِّن أنَّ أخذ ذلك هو أن يقال على ماذا يدل الاسم أو قول آخر يدخل في باب دلالة الاسم، مثال ذلك: على ماذا يدل ما هو المثلث»<sup>2</sup>؟ فهو يرى أنَّ هذا القسم من الحد «قد يدل دلالة، فأما بياناً فلا يُبيِّن»<sup>3</sup>، إذ ليس فيه بيان لوجود الشيء، وإن وُجد هذا البيان فبالعرض، إذ قال في سبب صعوبة تحديد، ما لا يُعرَف وجوده، بهذا القسم من الحد: «يصعب أن نأخذ الأشياء التي لا يُعلم أنَّها موجودة. وسبب الصعوبة... من قيل أنا لا نعلم ولا أنه موجود أو لا، اللهم إلا بطريق العرض»<sup>4</sup>.

القسم الثاني: هو الحد الذي يعطي علة وجود المحدود، إذ قال (أرسطو): «يوجد حد آخر وهو قول يعرف: لمَ هو الشيء»<sup>5</sup>؟ ويرى أنَّه كالبرهان ولا يختلف عنه إلا في الوضع، إذ قال: إنَّ «هذا الآخر فمن البيِّن أنه كالبرهان على ما هو، وإنما يخالف البرهان بالوضع. وذلك أن بين أن يقال: لمَ يُرعد؟ وبين أن يقال: ما هو الرعد؟ فرقاً. وذلك أنه قد يجيب أما في ذلك، فلأنَّ النار التي في السحاب تنطفئ، وأما ما هو الرعد فيجيب عنه بأنه صوت انطفاء النار في السحاب. فإذن قول واحد بعينه يقال على جهتين مختلفتين. فأما في تلك الجهة فبرهان متصل، وأما في هذا فتحديد»<sup>6</sup>.

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص449.

2 أرسطو، المنطق، ج2، ص449.

3 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

4 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

5 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

6 أرسطو، المنطق، ج2، ص449-450.

القسم الثالث: هو الحد الذي هو نتيجة برهان، إذ قال (أرسطو): «أيضاً حد الرعد أنه صوت في السحاب، وهذا هو نتيجة البرهان على معنى ما هو، وحد الأشياء التي لا وسط بها هو وضع لمعنى ما هو غير مبرهن»<sup>1</sup>.  
ويذهب الباحث إلى أنّ ابن سينا- في تقسيمه الثاني للحد- شابه أرسطو في تقسيمه له من جانب، وفارقه فيه من جانب آخر، فأما التشابه فيكون في الأمرين الآتيين:-

الأمر الأول: هو أنّ ابن سينا شابه أرسطو في عدد أقسام الحد الرئيسية، فكلاهما قسمه على ثلاثة أقسام رئيسية، فأما أرسطو فقال: إنّ «أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث»<sup>2</sup>. وأما ابن سينا فقال: إنّ «من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء... ويقال حد لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمر لا علل لها ولا أسباب؛ أو أسبابها وعللها غير داخله في جوهرها»<sup>3</sup>.  
الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا وافق (أرسطو) في مفهوم القسم الرئيس الأول للحد، فكلاهما حده بأنه القول الشارح للاسم، فأما (أرسطو) فقال: «أن يدل بشيء واحد على شيء واحد، لا بطريق العرض، فأحد الحدود هو هذا»<sup>4</sup>. ووضّح هذه الدلالة بقوله: إنّ «من البين أنّ أخذ ذلك هو أن يقال على ماذا يدل الاسم أو قول آخر يدخل في باب دلالة الاسم، مثال ذلك: على ماذا يدل ما هو المثلث»<sup>5</sup>؛ فهو يرى أنّ هذا القسم من الحد «قد يدل دلالة، فأما بياناً فلا يُبين»<sup>6</sup>. وأما ابن سينا فقال: إنّ «من ذلك "الحد الشارح لمعنى الاسم". ولا يعتبر فيه، وجود الشيء»<sup>7</sup>.  
وأما الفارق، فيكون في الأمور الآتية:-

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص450.

2 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

3 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159-160.

4 أرسطو، المنطق، ج2، ص449.

5 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

6 المصدر نفسه والصفحة نفسها.

7 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159.

الأمر الأول: هو أنّ تقسيم ابن سينا للحد هو تقسيم ثانٍ، إذ قال ابن سينا في التقسيم الأول: إنّ «ما ينفعنا في المقاصد التي إياها نعزو، أن نعرّف ما الحد التام، وما الحد الناقص، وما الحد الناقص الذي هو مبدأ برهان، وما الحد الناقص الذي هو نتيجة برهان، ومن جميع ذلك ما الذي هو حد حقيقي بحسب الذات، وما الذي هو حد مجازي بحسب الاسم. وجميع هذه ينحصر في أربعة أقسام»<sup>1</sup>. وقال في التقسيم الثاني: إنّ «الحد، يقال بالتشكيك، على خمسة أشياء»<sup>2</sup>. في حين أنّ تقسيم (أرسطو) له هو تقسيم وحيد لا ثاني له، إذ قال أرسطو: إنّ «أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث»<sup>3</sup>.

الأمر الثاني: هو أنّ ابن سينا يرى أنّ القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد هو الذي يدل على الذات، إذ قال: «من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات... ومنه، ما هو حد لأمر لا علة لها»<sup>4</sup>، في حين أنّ (أرسطو) يرى أنّه الذي يعطي علة وجود المحدود، إذ قال: «يوجد حد آخر وهو قول يعرف: لم هو الشيء»<sup>5</sup>؟ ويقصد بالحد (الآخر) الحد الثاني، إذ قال في أقسام الحد: إنّ «أحد أقسام الحد... والآخر... والثالث»<sup>6</sup>.

الأمر الثالث: هو أنّ ابن سينا فرّع القسم الرئيس الثاني من أقسام الحد على ثلاثة فروع، إذ قال: «يقال حد، لما كان بحسب الذات. فمنه... ومنه... ومنه»<sup>7</sup>. في حين أنّ (أرسطو) لم يفرّعه، إذ لم يذكر عنه غير هذا القول: «يوجد حد آخر وهو قول يعرف: لم هو الشيء... وهذا الآخر فمن البيّن أنّه كالبرهان على ما هو، وإنما يخالف البرهان بالوضع. وذلك أنّ بين أن يقال: لم يُرعد؟ وبين أن يقال: ما هو الرعد؟ فرقاً. وذلك أنّه قد يجيب أما في ذلك، فلأنّ النار التي في السحاب

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص288.

2 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159.

3 أرسطو، المنطق، ج2، ص450.

4 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159-160.

5 أرسطو، المنطق، ج2، ص449.

6 المصدر نفسه، ص450.

7 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص160.

تتطفئ، وأما ما هو الرعد فيجيب عنه بأنه صوت انطفاء النار في السحاب. فإذا  
قول واحد بعينه يقال على جهتين مختلفتين. فأما في تلك الجهة فيرهان متصل،  
وأما في هذا فتحديد»<sup>1</sup>.

الأمر الرابع: هو أن ابن سينا يرى أن القسم الرئيس الثالث هو حد أمور لا  
علل لها، إذ قال: إن «من ذلك الحد الشارح... ويقال حد، لما كان بحسب الذات...  
ومنه، ما هو حد لأمر لا علة لها»<sup>2</sup>. في حين أن (أرسطو) يرى أنه نتيجة برهان،  
إذ قال: إن «حد الرعد أنه صوت في السحاب، وهذا هو نتيجة البرهان على معنى  
ما هو، وحد الأشياء التي لا وسط بها هو وضع لمعنى ما هو غير مبرهن»<sup>3</sup>.

### المبحث الثالث: العلم الحقيقي عند ابن رشد

#### المطلب الأول: شروط العلم الحقيقي

ذكر ابن رشد ثلاثة شروط للعلم بالشئ علماً حقيقياً، إذ أننا نعلم به علماً  
حقيقياً حين نعلم به لا بأمر عارض له على طريقة العلم عند السوفسطائيين، بل  
حين نعلم به بالعلة الموجبة لوجوده، ونعلم أنها علته، وأنه لا يمكن أن يوجد من  
دون هذه العلة<sup>4</sup>. وحقيقة وجود الأشياء عند السفسطائيين تكون في كيفية ظهورها  
للذات المدركة، فحقيقة الوجود تحددها هذه الذات، أي أن الإدراك الإنساني هو  
الحقيقة، ويكون الوجود خاضعاً لأحكام هذا الإدراك<sup>5</sup>.

ويطلق ابن رشد هذه التسمية على العلم المكتسب بالبرهان وعلى العلم  
المكتسب بالحد، فإن «كان هذا هو العلم الحقيقي المطلوب، فالذي يبيّن هذا العلم هو  
البرهان. وقد يقال العلم الحقيقي على نحو آخر، وهو العلم المكتسب بالحد»<sup>6</sup>.

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص449-450.

2 ابن سينا، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، ص159-160.

3 أرسطو، المنطق، ج2، ص450.

4 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص4849.

5 يُنظر: النجم، د. محمد حسين عبد علي، السوفسطائية ونقد الفلاسفة لها حتى أرسطو طاليس، أطروحة دكتوراه، غير  
منشورة، قسم الفلسفة، كلية الآداب، جامعة الكوفة، 1997م، ص109.

6 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص49.

ويستدل ابن رشد، على أنّ العلم الحقيقي هو العلم الذي يكون على وفق هذه الشروط الثلاثة، بأنّ كل من يدعي أنّه علم بالشيء فإنّه يرى أنّه علمه بهذه الشروط، لكن الفارق، بين من لا يعلم بالشيء علماً حقيقياً ومن يعلم به علماً حقيقياً، هو أنّ الذي لا يعلم الشيء على ما هو به يظن أنّه علمه بعلته، وهو لم يعلمه، في حين أنّ الذي علمه علماً حقيقياً علمه بعلته<sup>1</sup>.

ويقول ابن رشد عن العلم عند السفسطائيين إنه يحصل (بأمر عارض)، ويعلّل قوله هذا بأنهم لا يعرفون الشيء بالماهية، بل بصفاته العرضية فحسب<sup>2</sup>.  
وتأسيساً على هذا يثبت الباحث نقطتين، هما:-

النقطة الأولى: هي أنّ ابن رشد لائم الفارابي في أمر وبأينه في آخر، فأما الأمر الذي لائمه فيه، فهو اشتراط العلم بالشيء بالعلم بعلته، فالفارابي اشترط للعلم بالشيء علماً يقينياً العلم بعلته، فضلاً عن العلم بوجوده، لأنّ «اسم العلم يقع على اليقين الضروري أكثر من وقوعه على ما ليس بيقين، أو الذي هو يقين وليس بالضروري، وليسمّ ذلك العلم اليقيني... وأحرى ما يسمى... العلم اليقيني ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً»<sup>3</sup>. وأما الأمر الذي باين ابن رشد الفارابي فيه، فهو تسمية هذا العلم الذي يكون على وفق هذه الشروط، فالفارابي يسميه (العلم اليقيني)، فإنّ «اسم العلم يقع على اليقين الضروري... وليسمّ ذلك العلم اليقيني... وأحرى ما يسمى... العلم اليقيني ما اجتمع فيه اليقين بالوجود والسبب معاً»<sup>4</sup>.

النقطة الثانية: هي أنّ ابن رشد وافق ابن سينا - أيضاً - في أمر، وخالفه في آخر، فأما الأمر الذي وافقه فيه، فهو اشتراط العلم بالعلم بالشيء، فابن سينا حين قارن بين العلم والظن جعل العلم بالشيء علماً تصديقياً مشروطاً بالعلم بعلته، فإنّ «العلم بالجملة مخالف للظن... فيكون الأول [أي الإنسان الذي يكون عنده علماً

1 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص49.

2 يُنظر: المصدر نفسه، ص48 (الهامش).

3 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص25.

4 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص25.

بالشيء] يعلم أنّ الشيء موجود، ويعلم لمّ هو موجود»<sup>1</sup>. وأما الأمر الذي خالف ابنُ رشد ابنَ سينا فيه، فهو تسمية هذا العلم الحاصل بناءً على هذه الشروط، فابن سينا يسميه (العلم التصديقي)، إذ «ليس كل علم يحسن أن يقايس بالظن؛ بل العلم التصديقي»<sup>2</sup>. ووضّح مراده بالعلم التصديقي بقوله: إنّ «العلم التصديقي هو أن يُعتقد في الشيء أنه كذا. واليقين منه هو أن يُعتقد في الشيء أنه كذا، ويُعتقد أنه لا يمكن ألا يكون كذا اعتقاداً وقوعه من حيث لا يمكن زواله. فإنّه إن كان بيناً بنفسه لم يمكن زواله. وإن لم يكن بيناً بنفسه، فلا يصير غير ممكن الزوال، أو يكون الحد الأوسط الأعلى أوقعه»<sup>3</sup>.

وفي ضوء هذا يقرر الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وازيا (أرسطو) في أمر، وتقاطعا معه في آخر، فأما الأمر الذي وازيا أرسطو فيه، فهو اشتراط العلم بالعلة للعلم بالشيء، فأرسطو جعل المركزية للعلة في معرفة الشيء معرفة مطلقة، وأما الأمر الذي تقاطع الفارابي وابن سينا مع (أرسطو) فيه، فهو تسمية ما يتّصف بهذه الشروط، فأرسطو يسميه (معرفة مطلقة)، إذ «قد يُظن بنا أننا نعرف كل واحد من الأمور على الإطلاق، لا على طريق السفسطائيين الذي هو بطريق العرض، متى ظنّ بنا أننا قد تعرفنا العلة التي من أجلها الأمر، وأنها هي العلة، وأنّه لا يمكن أن يكون الأمر على جهة أخرى»<sup>4</sup>.

### المطلب الثاني: التمييز بين العلم الحقيقي والظن الصادق

#### أولاً- التوحيد بين العلم الحقيقي والظن الصادق

يرى ابن رشد أننا قد نظن ظناً صادقاً بأشياء ضرورية، فعليه يمكن القول إنّ الظن والعلم يكونان شيئاً واحداً إذا كانا لمدرّك واحد، فكل ما يحصل علم به لإنسان

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص258.

2 المصدر نفسه، ص256.

3 المصدر نفسه والصفحة نفسها، ص256.

4 أرسطو، المنطق، ج2، ص332.



ما، يمكن أن يحصل ظن به لآخر، سواء أكان العلم الحاصل معروفاً بنفسه أم بوسط، وسواء أكان الحاصل بوسط على طريقة لمَ الشيء، أم على طريقة أن الشيء<sup>1</sup>. وقال: «أما أن يكون ذلك [أي العلم والظن الصادق] لإنسانين في شيء واحد فإن ذلك ممكن، أعني أن يكون لأحدهما فيه ظن صادق، وللآخر علم»<sup>2</sup>.

واعتماداً على هذا يقرر الباحث أن ابن رشد مائل كل من الفارابي وابن سينا في رأيه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أن الأشياء البسيطة يعتقد بوجودها قوم، وهي غير موجودة في الحقيقة، فإن «كل ما يُقصد تصوره، فينبغي أن يكون قبل ذلك قد تصوّر. وأما ما يُقصد إيقاع التصديق به، فينبغي أن يُفحص عنه: هل يلزم ضرورة أن يكون قد صدّق به فيما قبل أم لا؟ وظاهر أن الأمور التي يُطلب التصديق بها، إما مفردة وإما مركبة، وكلا هذين ربما كانا كاذبين. فإن كان الكذب غير موجود أصلاً، فلا يمكن أن يتصوّر، فليس يمكن إذن أن تتصوّر الاعتقادات الفاسدة. لكن الأشياء الكاذبة، إن كان المركب منها مركباً عن موجودين، وكل واحد منهما على انفراده، وكان المركب قد يمكن أن يُحلّ إلى المفرد، فإنه يلزم على هذه الجهة أن يكون قد وقع التصديق بها من قبل. فإن كان كذلك، فكيف القول في تصوّر الأشياء البسيطة التي يعتقد وجودها قوم، وهي في الحقيقة غير موجودة»<sup>3</sup>.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أن الشيء الواحد يمكن أن يحصل به علم وظن لإنسانين، فربما «يقع لإنسان في هذا الشيء علم، ولآخر ظن، فكذلك يمكن أن يقع لهذا علم بمبادئ ذلك العلم تتدرج حتى تنتهي إليه، وأن يقع للآخر ظن بتلك المبادئ والمقدمات، فيتدرج إلى ذلك الظن الذي هو نتيجة لها، فيكون الأول يرى في تلك المقدمات والنتيجة رأياً صادقاً، ويرى أنها لا تتغير عما هي عليه، وأما هذا الثاني فيكون رأيه فيها صادقاً إلا أنه خالٍ عن الرأي الثاني، أو مجوّز لغير ما يراه لحال يجوز أن يستحيل، فيكون الأول يعلم أن الشيء موجود، ويعلم لمَ هو موجود، وهذا

1 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص 115-116.

2 المصدر نفسه، ص 117.

3 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص 80-81.

الثاني يظن أنه موجود، ويظن أنه لم موجود. وإن لم يكن ذلك بمتوسطات، فيظن أنه موجود فقط، ولا يظن لم هو موجود»<sup>1</sup>.

وعليه يصرح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا جانسا (ارسطو) في مذهبهما هذا، لأنّ (ارسطو) ذكر أنّ الشيء الواحد يمكن أن يُعلم ويُظن من قِبَل إنسانيين، إذ «إن وَضَعَ الإنسان أنّ كل ما يعلمه فهذا قد يظنه ظناً بالمتوسطات حتى تصير إلى غير ذوات الأوساط حتى يكون بما ذلك هو عالم يكون هذا أيضاً يعلم. وذلك أنه كما أنه قد يوجد الظن بأنّه موجود، كذلك بلّم هو؛ وهذا هو الوسط»<sup>2</sup>.

### ثانياً- التفرقة بين العلم الحقيقي والظن الصادق

#### 1- الفارق الأول بين العلم الحقيقي والظن الصادق

ذكر ابن رشد أنّ العلم يخالف الظن الصادق لسببين، فأما السبب الأول، فهو يرتبط بالعلم، إذ يكون العلم في الأمر الكلي الضروري، وبحدود وسط ضرورية، والضروري هو الشيء الذي يكون على حالة ما ولا يمكن أن يكون على خلاف هذه الحال، وأما السبب الثاني، فهو يرتبط بالظن الصادق، إذ يكون الظن الصادق أولاً وبالذات للأمر الممكنة، إذ توجد أشياء صادقة وموجودة، إلاّ أنّها يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فلا يمكن أن يكون فيها علم، لأنّه يرى أنّ العلم هو أن يُعتقد في الشيء الموجود أنّه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، ولو كان في هذه علم لكان الشيء الذي هو ممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه غير ممكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، كما أنّ الأمور الممكنة لا يُحكم عليها إلاّ بالظن الصادق، لأنّ الأشياء التي يُحكم بها هي العقل والعلم والظن، والظن منه صادق ومنه كاذب، والحكم على هذه الأمور لا يمكن أن يحصل لنا بالعقل، الذي هو القوة التي تدرّك بها المقدمات الأولى الضرورية، أو بالعلم، لأنّ موضوع العقل والعلم هو الموجود الضروري، كما لا يمكن أن يحصل لنا الحكم الصادق على هذه

1 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص258.

2 أرسطو، المنطق، ج2، ص424.

الأمر بالظن الكاذب، وعليه يكون الحكم عليها بالظن الصادق، أي أنها موجودة بالفعل ويمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، وهذا هو اعتقاد حدود وسط بهذه الصفة، ونتيجة لازمة عنها بهذه الصفة، أي غير ضرورية، وحد الظن هو موافق لهذه الصفة، فهو أن يُعتقد في الشيء أنه كذا، أو ليس كذا، مع أننا نعتقد فيه أنه لا يمكن أن يكون على خلاف هذا، فالإنسان لا يمكن أن يعتقد فيما يعتقد فيه أنه لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، أن هذا الاعتقاد هو ظن، بل هو علم، إذ لا بد من أن تكون الأشياء التي هي في وجودها بهذه الصفة، أي الأمور الممكنة، هي موضوع الظن أولاً وبالذات<sup>1</sup>.

لهذا يجد الباحث أن ابن رشد شاطر كل من الفارابي وابن سينا في ذكره هذا، فأما الفارابي، فصرّح أن اليقين الضروري يختلف عن اليقين غير الضروري، فالضروري هو دائم اليقين، ويحصل في الأمور دائمة الوجود، في حين أن غير الضروري هو مؤقت اليقين، ويحصل في الأمور المتبدّلة، لأن «اليقين منه ضروري ومنه غير ضروري. فاليقين الضروري هو أن يُعتقد فيما لا يمكن أن يكون في وجوده بخلاف ما هو عليه أنه لا يمكن أن يكون بخلاف ما اعتقد أصلاً ولا في حين ما. وغير الضروري هو ما كان يقيناً في وقت ما فقط. أما الضروري فإنه لا يمكن أن يتبدّل فيصير كاذباً، بل يوجد دائماً على ما هو حاصل في الذهن من سلب وحده أو إيجاب وحده. وأما غير الضروري، فإنه يمكن أن يتبدّل فيصير كاذباً من غير نقص يحدث في الذهن. واليقين الضروري إنما يمكن أن يحصل في الأمور الدائمة الوجود، مثل أن الكل أعظم من الجزء، فإن هذا الأمر لا يمكن أن يتبدّل. وأما غير الضروري، فإنما يحصل في المتقلّبة المتبدّلة الوجود، مثل اليقين بأنك قائم وأنّ زيداً في الدار وأشباه ذلك. والضروري هو الذي مقابله ممتنع الوجود، فهو لذلك كاذب ممتنع، وغير الضروري هو الذي مقابله غير ممتنع من

1 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص 114-115.

الوجود. فمقابل اليقين غير الضروري كاذب ممكن الوجود، ومقابل الضروري كاذب ممتنع الوجود»<sup>1</sup>.

وأما ابن سينا، فصرّح أنّ الضروري هو موضوع العلم، في حين أنّ الممكن هو موضوع الظن، فإنّ «العلم موضوعه هو الضروري، إما على الدوام فيكون العلم على الدوام، أو الضروري بالشرط فيكون العلم أيضاً بالشرط. والظن موضوعه الحقيقي الأمور الممكنة المتغيرة التي لا تضبط»<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذا يرى الباحث أنّ ابن سينا رادفاً (ارسطو) في تصريحهما هذا، فأرسطو أبان أنّ العلم يحصل في الأشياء الضرورية الثابتة، فهو كلي، في حين أنّ الظن يكون في الأشياء التي من الممكن أن تكون على غير ما هي عليه، فليس فيه علم، لأنّ واقع «العلم والمعلوم هو مخالف للظن والمظنون، بأنّ العلم يكون على طريق الكلي وبأشياء ضرورية، والضروري لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه. وقد توجد أشياء هي صادقة وموجودة، غير أنّها قد يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فمن البين إذاً أنّ في هذه لا يكون علم، وألاّ تكون أشياء يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه. وأيضاً ولا العقل (وأعني بالعقل مبدأ العلم)، ولا أيضاً علم غير مبرهن، وهذا هو اعتقاد مقدمات غير ذوات أوساط. والصادقة هي العقل والعلم والظن وما يقال بهذه. فقد بقي إذاً أن يكون الظن بالصدق أو بالكذب، ويمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه، وهذا هو الاعتقاد في المقدمات غير ذوات الأوساط وليس هو ضرورياً. وهذا هو هكذا موافق للأشياء المشاهدة. وذلك أنّ الظن هو شيء غير ثابت، وطبعه هو مثل هذا. ومع هذه ليس إنسان يعتقد في ما لا يمكن أن يكون على خلاف ما هو عليه أنّ اعتقاده ظن، لكن يرى أنّه يعلم علماً. لكن إذا كان الأمر على هذا، ويمكن أيضاً أن يكون على خلاف ما هو عليه،

11 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص 21-22.

2 ابن سينا، البرهان، في ضمن (الشفاء)، (المنطق) (5)، ص 257.

فلا مانع يمنع حينئذٍ يظنه ظناً. فإذاً مثل هذا الأمر قد يكون عليه ظن، وأما على الأمر الضروري فعلم»<sup>1</sup>.

## 2- الفارق الثاني بين العلم الحقيقي والظن الصادق

يرى ابن رشد أنّ من غير الممكن القول إنّ الظن والعلم هما شيء واحد وإن كانا بشيء واحد، إذ «ليس يلزم من كون الظن والعلم يكونان لشيء واحد أن يكونا شيئاً واحداً. فإنّ الظن الصادق والكاذب قد يكونان في شيء واحد، وأحدهما مخالف للآخر بالماهية. وكذلك الحال في العلم والظن الصادق»<sup>2</sup>.

وانطلاقاً من هذا يقرر الباحث أنّ ابن رشد شابه كل من الفارابي وابن سينا في رأيه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ البعض يعتقد بوجود أشياء بسيطة، وهي في الحقيقة غير موجودة، إذ «كيف القول في تصور الأشياء البسيطة التي يعتقد وجودها قوم، وهي في الحقيقة غير موجودة، ولا تتحل إلى أجزاء، إذ كانت ليست مركبة»<sup>3</sup>؟

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ الظن الصادق والكاذب لا يكونان شيئاً واحداً وإن كانا بشيء واحد، وهذا هو حال العلم والظن، فإنّ «على الأحوال كلها فليس العلم والظن شيئاً واحداً... وإن كان قد يقع في شيء واحد علم وظن كما يقع فيه ظنان مختلفان: صادق وكاذب. ولا يمكن أن يكون في إنسان واحد ظن وعلم معاً، ولا ظن صادق وظن كاذب معاً»<sup>4</sup>.

وتأسيساً على هذا يصرّح الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وازيا (أرسطو) في مذهبهما هذا، فأرسطو أبدى أنّ من المحال أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً، متلماً من المحال أن يكون الظن الصادق والكاذب شيئاً واحداً، فالشيء الواحد لا يمكن أن يظن به شخص واحد ظنين أحدهما صادق والآخر كاذب، فكذلك لا يمكن لشخص

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص422-423. أيضاً يُنظر: أرسطو، في النفس، (من دون رقم الطبعة)، راجعها على أصولها اليونانية وشرحها وحققها وقدم لها: د. عبد الرحمن بدوي، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1954م، ص20-23.

2 ابن رشد، تلخيص البرهان، ص116.

3 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص20.

4 ابن سينا، البرهان، ص258.

واحد أن يعلم بشيء واحد ويظن به من الجهة نفسها وفي الوقت نفسه، إذ «أما أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً، فذلك ليس لا محالة يوجد. لكن كما أنه قد يكون ظن صادق وكاذب في شيء واحد بعينه على جهة ما، كذلك أيضاً قد يكون العلم والظن علماً وظناً لشيء واحد بعينه. فقد يلزم الاختيار لذلك شناعة، وهي أن يلزمه أن يكون ما يظنه ظناً كاذباً أن لا يظنه»<sup>1</sup>.

ووضَّح ابن رشد طبيعة فارق العلم الحقيقي عن الظن الصادق، فالمعتقد إن كان اعتقاده في الأمور الضرورية الوجود أنها موجودة، وأنها لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه، فهذا الاعتقاد علم بالشيء وليس ظناً، وهذا يكون إذا علم - مع هذا الاعتقاد - أن هذه الأشياء الموجودة الصادقة أنها ذاتية وجوهرية، وأما حين يعتقد بهذه الأشياء الضرورية أنها صادقة فحسب، وهذا يكون إذا لم يعلم أنها ذاتية وضرورية، فيكون عنده ظن صادق بها فحسب، وسواء أكان المعنى المعروف بهذه الجهة معروفاً بوسط أم من دون وسط، إذا كان موضوع العلم والظن واحداً، فهذه الجهة يفترقان<sup>2</sup>.

وبناءً على هذا يقرر الباحث أن ابن رشد طابق كل من الفارابي وابن سينا في إيضاحه هذا، فأما الفارابي، فرأى أن كلاً من الاعتقاد اليقيني والاعتقاد غير اليقيني يتضمَّن اعتقادين، لكن كل منهما يختلف عن الآخر في الاعتقاد الثاني، فأما الاعتقاد الأول في الاعتقاد اليقيني، فهو الاعتقاد بالشيء إيجاباً أو سلباً، وأما الاعتقاد الثاني فيه، فهو الاعتقاد بعدم زوال الاعتقاد الأول، وأما الاعتقاد الأول في الاعتقاد غير اليقيني، فهو الاعتقاد بالشيء إيجاباً وسلباً أيضاً، في حين أن الاعتقاد الثاني فيه هو الاعتقاد بإمكان زوال الاعتقاد الأول، فإن «اليقين هو أن نعتقد في الصادق الذي حصل التصديق به أنه لا يمكن أصلاً أن يكون وجود ما نعتقده في ذلك الأمر بخلاف ما نعتقده، ونعتقد مع ذلك في اعتقاده هذا أنه لا يمكن غيره، حتى يكون بحيث إذا أخذ اعتقاداً ما في اعتقاده الأول كان عنده أنه لا يمكن غيره، وذلك إلى

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص424.  
2 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص116.

غير نهاية. وما ليس بيقين، فهو أن نعتقد في ما حصل التصديق به أنه يمكن أو لا يمتنع أن يكون في وجوده بخلاف ما يُعتَقَد فيه»<sup>1</sup>.

وأما ابن سينا، فرأى أن العلم مختلف عن الظن، فالاعتقاد الثاني في حال العلم هو امتناع التحول في وضع الشيء المعلوم، في حين أن الاعتقاد الثاني في حال الظن هو جواز التحول في وضع الشيء المظنون، وعليه لا يمكن أن يكون الشيء الواحد ممتنع التحول وجائز التحول في وقت واحد ومن جهة واحدة، لأن «العلم والظن... لا يجتمعان، لأن قولنا العلم يقتضي اعتقاداً ثابتاً في الشيء محصلاً، وهو أنه ممتنع التحول عما هو عليه، ويمتنع أن يقارنه أو يطرأ عليه اعتقاد مصاد لهذا الثاني. وقولنا الظن يقتضي اعتقاداً ثانياً بالفعل أو بالقوة القريبة أو البعيدة، وهو أن الشيء جائز التحول عما هو عليه. ومحال أن يجتمع في الشيء الواحد للإنسان الواحد في وقت واحد، امتناع تحوله عما هو عليه وجواز تحوله معاً، أو يجتمع فيه رأي أن يجوز زواله ورأي ألا يجوز زواله»<sup>2</sup>.

وعليه يُظهِر الباحث أن الفارابي وابن سينا اجتمعا مع (أرسطو) في رأيهما هذا، إذ أبدى أرسطو أن الظن لا يكون بالشيء من حيث هو معلوم، لأن الظن بالشيء يعني أن الوضع الذي عليه الشيء غير مؤكد الثبات، في حين أن العلم بالشيء يعني أن الوضع الذي عليه الشيء مؤكد الثبات، إذ «نقول إنه إن كان اعتقاد... في الأشياء أنها لا يمكن أن تكون على خلاف ما هي عليه كما توجد الحدود التي بها تكون البراهين، فليس إنما يظن ظناً، لكنه يعلم علماً. وإن كان يعتقد أنها صادقة، غير أنها ليست موجودة في الجوهر والصورة، فإنما يظن ظناً وليس يعلم علماً بالحقيقة أنه موجود ولم هو موجود أيضاً، إن كان بالمتوسطات فيظن لم هو موجود، وإن كان بغير متوسطات فيظن أنه موجود فقط»<sup>3</sup>.

1 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص20.

2 ابن سينا، البرهان، ص258-259.

3 أرسطو، المنطق، ج2، ص424. أيضاً يُنظر: أمين، د. احمد ود. زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة اليونانية، ط7، (من دون اسم المطبعة)، القاهرة، 1970م، ص153-156.

ويسوغُ ابن رشد نفيه الوحدة بين العلم الحقيقي والظن الصادق مع وجودها بينهما من جهة الموضوع، بأنّ الواحد يقال على معانٍ كثيرة، والظن الصادق والعلم يكونان واحداً بمعنى واحد من المعاني التي يقال عليها اسم الواحد، ولا يكونان واحداً بمعنى آخر، لأنهما قد يكونان واحداً بالموضوع لا بالاعتقاد، والظن الصادق والكاذب قد يكونان واحداً بالموضوع ولا يكونان واحداً من جهة الاعتقاد، ومثال هذا هو أنّ من اعتقد أنّ القطر مشارك للضلع قد ظن ظناً كاذباً، ومن اعتقد أنّه غير مشارك للضلع بأمر ممكنة فقد اعتقد ظناً صادقاً، ومن اعتقد أنّه غير مشارك بأمر ضرورية فقد اعتقد علماً يقينياً<sup>1</sup>.

وعلى وفق هذا يصرّح الباحث أنّ ابن رشد واعم كل من الفارابي وابن سينا في تسويغه هذا، فأما الفارابي، فذهب إلى أنّ الواحد يقال بالتشكك، فإنّ «المشكّكات التامة التشكيك، مثل الواحد والموجود والكمال والقوة والنسبة وما أشبه ذلك»<sup>2</sup>.

وأما ابن سينا، فذهب إلى أنّ لا تنافي بين افتراق العلم بالشيء عن الظن به من جهة، واتحاده به من جهة ثانية، لأنّ الشيء الواحد الثابت ربما يكون عليه علم من شخص وظن من آخر، فالشيء الواحد (قد يُظن ممكناً مرة، ويُرى غير ممكن أخرى، فإذا تناول الرأي كونه غير ممكن تناولاً تاماً فهو علم، وإذا وقع عليه الرأي من الجهة الثانية فهو ظن، فيكون في الشيء الواحد من جهتين ظن وعلم لإنسانين، مثلاً هذا يظن أنّ القطر غير مشارك للضلع ويصدق، وذلك يرى أنّ القطر مشارك له فيكذب، والظنان مختلفان لكنهما واحد في الموضوع»<sup>3</sup>.

لهذا يرى الباحث أنّ الفارابي وابن سينا وافقا (أرسطو) في مذهبهما هذا، لأنّ أرسطو ذكر أنّ العلم والظن يكونان مختلفين من جهة غير جهة اتحادهما، وعليه يمكن أن نقول أنّهما مختلفان من الجهة التي تفرقهما، ومتحدان من الجهة التي تجمعهما معاً، فما بينهما من اختلاف لا يتناقض مع ما بينهما من وحدة، فإنّ

1 يُنظر: ابن رشد، تلخيص البرهان، ص116.

2 الفارابي، كتاب البرهان، في ضمن (المنطق عند الفارابي)، ص49.

3 ابن سينا، البرهان، ص259.



«الواحد بعينه يقال على وجوه كثيرة: فمنها ما هو كالممكن، ومنها كغير الممكن، كأن يظن ظناً حقاً أنّ القطر مشارك للضلع هو شناعة، لكن أن يكون القطر الذي ينطبق عليه القولان شيئاً واحداً بعينه فهكذا يكون لشيء واحد بعينه: فأما الماهية لكل واحد منهما بالقول فليست واحدة بعينها. كذلك العلم والظن أيضاً يكونان لشيء واحد بعينه. أما العلم فبأن نأخذ أنه حيوان هكذا، وهو على أنه لا يمكن أن يكون حيواناً، وأما الظن فعلى أنه يمكن. مثال ذلك إن كان ذاك ما هو موجود للإنسان؛ وهذا أنه إنسان؛ لكنه ليس هو موجوداً للإنسان. وذلك أنه شيء واحد بعينه وهو أنه إنسان، وعلى هذا النحو، على أنه ليس هو واحداً بعينه»<sup>1</sup>

---

1 أرسطو، المنطق، ج2، ص424-425

## الخاتمة

1- إنّ تعدد القول واليقين هما المقياسان اللذان استعملهما ابن رشد في تحديده لمفهوم البرهان، فمن دلالة المعنى الاصطلاحي للبرهان - عنده - هي أنّ البرهان يتكوّن من أكثر من قول يقيني، إذ حدّه بأنّه قياس يقيني، والقياس مؤتلف من أكثر من قول.

2- إنّ النظر والإيجاب هما الزاويتان اللتان عيّن ابن رشد منهما الشكل الأول من أشكال القياس صورة للبرهان أولى به من الشكلين الآخرين، فأما ما يرتبط بالنظر، فإنّ العلوم النظرية تستعمل الشكل الأول، فالبرهان إذا أُريد اعتماده في هذه العلوم فلا بدّ من أن يكون الشكل الأول صورة له، وأما ما يرتبط بالإيجاب، فإنّ العلم الحقيقي المقتصر تحقيقه على البرهان والحد لا يكون إلاّ بالإيجاب.

3- إنّ وحدة القول هي المقياس الذي استعمله ابن رشد في تحديده لمفهوم الحد، فمن الدلالة الاصطلاحية لمعنى الحد - عنده - هي أنّ الحد يتكون من قول واحد بالذات، عكس البرهان المكوّن من أكثر من قول على وفق الدلالة الاصطلاحية لمعناه.

4- إنّ الوجود من حيث إعطائه وعدمه هو النسبة التي على وفقها قسّم ابن رشد الحد على الأقسام الرئيسية الثلاثة، فالقول الذي لا يعطي وجود الشيء يسميه ابن رشد الحد الذي هو قول شارح، في حين أنّ القول الذي يعطي وجود الشيء فيسميه الحد بالحقيقة، وأما القول الذي يعطي وجود الشيء بالبرهان فيسميه الحد الذي هو نتيجة برهان.

5- إنّ العلة هي الأمر الذي عيّن ابن رشد به العلم الحقيقي بالشيء، فعلى أساس العلة وضع شروط العلم الحقيقي الثلاثة التي من دونها لا يكون علمنا بالشيء علماً حقيقياً.

6- إنَّ الموضوع هو العلاقة التي وحدَّ ابن رشد بها العلم الحقيقي مع الظن الصادق، فإنَّ من الممكن أن يكون العلم والظن شيئاً واحداً من جهة الموضوع، أي أنَّ موضوعاً واحداً يمكن أن يحصل علم به لشخص، في حين يحصل ظن به لشخص آخر، وعليه يكون الحكم مختلفاً، ويكون الحاكم مختلفاً أيضاً، إلاَّ أنَّ موضوع الحكم يكون واحداً، وبهذا يتحد العلم والظن الصادق.

7- إنَّ الموضوع هو الفارق الأول للعلم الحقيقي عن الظن الصادق عند ابن رشد هنا، فإذا كان العلم الحقيقي والظن الصادق من الممكن أن يتحدا بعلاقة هي الموضوع، فإنَّ هنا يكون الموضوع هو الفارق الأول بينهما، فالشيء الواحد يمكن أن يحصل ظن به لشخص، ويمكن أن يعلمه شخص آخر في الوقت نفسه، أي يكون المدرك متعدداً، في حين يكون موضوع الإدراك واحداً.

8- إنَّ الاعتقاد هو الفارق الثاني للعلم الحقيقي عن الظن الصادق عند ابن رشد، فإنَّ العلم الحقيقي والظن الصادق وإن كانا متحدين من جهة الموضوع، فإنَّ من الممكن أن يكونا مختلفين من جهة الاعتقاد، فالشيء الواحد ربما يكون عليه حُكمان مختلفان من شخصين، أحدهما يعلم به علماً حقيقياً، والآخر يظن به ظناً صادقاً، فعليه يكون العلم الحقيقي والظن الصادق متحدين من جهة الموضوع، أي موضوع الحكم أو المدرك، ومختلفين من جهة الاعتقاد، أي الحاكمين أو المدركين.



## عقل الإمكان والمتصور الاعتباري في فكر ابن خلدون

د/ عبد القادر فيدوح<sup>1</sup>

### دعامة قوة العقل:

يعتبر ابن خلدون [ 732هـ / 1332م - 808 هـ / 1406م ] واحدا من ألمع مفكري هذه الحقبة؛ إذ بلغت نظريته الاجتماعية مبلغا لم يسبق لها مثيل في موروثنا المعرفي، فعدت بذلك، هذه النظرية، مشربا وبنوعا من " القراح المعرفي " في الفكر التاريخي الاجتماعي الذي لم يسبق إليها أحد غيره بحسب قوله: " واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة أعتز عليه البحث وأدى إليه الغوص ".

ولم يعد من الضروري أن نناقش ما توصل إليه العلماء والباحثون من أسباب أدت إلى نجاح ابن خلدون في اكتشافاته العلمية / الاجتماعية، بوصفها إضافات أساسية في الدراسات المعاصرة؛ لأن ذلك من الحيرة ما يدعو الباحث مثلي أيهما يختار فيما يأخذ منها، وما يترك، نظرا لسعتها، وما تناولته في حق تألق هذا العلامة الأروع، وكأنه يعاصرنا بنظراته الزكينة في فراستها وحدها، وعندما يحاول المرء أن يتناول مثل هذه الشخصية الفذة عليه أن يكون له نفس "الغواص على اللآلئ في قعر اليم، كلما وقع على لؤلؤة ترى له بجانيها ما هو أسنى منها، وأبعث على الإعجاب". وكذا شأن كل من يحاول الإبحار في " كتاب العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

<sup>1</sup> جامعة قطر

لقد كتب الكثير عن ابن خلدون في مجالات شتى، وتعددت الرؤى وتنوعت بشأن نظراته الثاقبة في المجتمع البشري بالطريقة الواقعية. والبحث في هذه النظرية بغرض الوصول إلى ما هو جديد، طريقه صعب مستصعب، يحتاج فيه الباحث إلى صقل أفكاره أيما صقل، ليقتنع العقول بمعاني هذا الجديد.

وكل ما في وسعنا في هذا البحث هو أن نرفع الحجاب عن بعض المفاهيم التي وردت، مما تيسر لنا من دراسات الباحثين، بشأن المنهج الفكري عند ابن خلدون في منظوره العقلي، كي نسهم، قدر الوسع، مع كثير من دراسات هؤلاء الباحثين الذين نذروا جهودهم وطاقاتهم المعرفية لاستكشاف كنوز تراثنا المجيد.

وأمام هذا التصور، كيف نستطيع الظفر ببحث ضمن هذا السياق نسير به إلى الأمام، من منظور أن قوانين الطبيعة المعرفية تقتضي منا أن نخطو فيما يدعو إليه النضج العقلي. أضف إلى ذلك أن سبل المعرفة اليوم في تنامٍ متزايد بفضل التطور المتسارع، مما يجعل آفاق معرفتنا تتنافس على كسب رهان " كيفية التلقي " التي تحتاج إلى كثير من التهذيب لمسايرة العصر الذي نعيش فيه.

وفي ظل هذه الحقائق وجدت نفسي أمام دراسات عن ابن خلدون مترابطة و متماسكة، فما كان مني إلا أن لملت شتات أفكارى مما جادت به بعض الدراسات في ميدان الحقل المعرفي، في فكر ابن خلدون، بخاصة تلك الدراسات تناولت العقل في منظور هذا العلامة، بالقدر الذي أفاد من الفلسفة في عصره؛ لبلورة "نظريته" الاجتماعية التي كانت أقرب إلى منطق الحياة من منطق الفلاسفة.

تتفق جل الدراسات على أن ابن خلدون برّم بطرائق اكتساب المعرفة المألوفة في جاهزية الحكم المؤدي إلى التصديق بالأثر، على عكس ما يقتضيه التصور في المنظور بوصفه واقعا ملموسا، وخاليا من أي حكم مسبق، ظنا منه أن حصول المعرفة كان وما يزال يخضع للنمطية الموجهة، يسكن إليها الناس بالمصدق، عبر المتواترات والمتواليات التي يحصل معها الجزم في الحكم، وينعدم فيها النظر في الشك الداعي إلى الكشف؛ الأمر الذي أذعن إليه كثير من الدارسين في عصره

بمضمون ما وصل إليهم وانقادوا له، ولعل في ذلك ما يبرر ممارستهم للمعرفة الحقيقية في مقابل المعرفة الاعتبارية، التي حاول أن يرسى معالمها ابن خلدون بفعل تجنبه الوعي التكراري. وبذلك، أصبح له من البداهة المستمدة من استثمار عنصر المفاجأة ما جعله متميزا من سابقه بالإضافة إلى حدسه الحصيف، وبصيرته الفطنة المدركة، التي تمتاز في حصولها بالفطنة، وتحتاج إلى نظر وتأمل، ولعل في ذلك أيضا ما يتفرد به من حيث قوة إدراكه بالوجدان في تعامله مع الشيء، ومحاولته البرهنة عليه، مما أدى به إلى الإحاطة بجميع المعلومات على التفصيل، واجتمعت بذلك عنده الفطنة وجودة الرأي، والثبات والأصالة، فاكتملت فيه صفات الجهابذة.

يتعامل ابن خلدون مع الواقع بما ليس في الذاكرة إلى ما هو متغير بحسب سنن الطبيعة وفرضيات المكونات الحضارية، ونسبية الحقائق؛ أي من الذاكرة إلى الكشف، ولن يكون هذا في منظوره إلا بتغير في أحوال الأجيال وانقطاعها عن ماضيها البعيد، وفي التحولات الكبرى التي تلحق مؤسسات العمران، وسواء في النوع الأول من التغير الذي يحدث باندماج الأجيال في الزمان، أو في النوع الثاني حيث يكون التغير سريعا وعنيفا، فإن كليهما ينتهيان إلى قطيعة في تاريخ العمران<sup>1</sup>، من منظور أن حيثيات الواقع مرهونة بما يتصف به الإمكان، وليس بما يرتسم في النسق المغلق الذي أملتته الثقافة النمطية في جاهزية الاحتكام إلى ما هو مبدئيا، في حين تكون حيثية مصداق الواقع في نظر ابن خلدون على الدوام متبلورة مع التجلي والانكشاف، مستسلمة لمسلمات طبيعة الحياة المتجددة، والتي من شأنها أن تدفع بالواقع إلى حيثيات اعتبارية مستمدة من حيثيات توافق الاستدلال المعياري مع الإمكان المقرون بمعايشة الواقع، وهي قاعدة إجرائية تمكن الوعي الإنساني من التفاعل مع راهنه الذي من شأنه أن يعترف بنسبية الاحتمالات والنتائج؛ إذ تبدو سمة الاعتبار في معيارية العقل العملي للواقع في أجلي بيان التغير والتبدل على

1 ينظر، علي أو مليل: الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون ص 83، 90.

نحو ما ذكره ابن خلدون في قوله: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذاك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول".

إن العقل العملي الذي نلاحظه في استنتاجات ابن خلدون يكمن في انعكاس الخارج في الذهن مما يشكل تصورا اعتباريا من حيث كونه لا يتحقق بحصول النظر البدهي، وإنما من خلال اتحاد الصورة الحاصلة في النظر بين المدرك [بالكسر] والمدرك [بفتح]، ومن هنا تتحقق معالم الصورة الاعتبارية بفعل اتحاد الصورتين معا، عن طريق التأمل، وهو ما أطلق عليه الفلاسفة " اتحاد المعقول بالذات مع المعقول بالعرض " مما يدفع بحضور صورة الشيء لدى العقل إلى التفرّد في المنظور، ومآل " الاعتبار " بهذا المعنى أن حدود الاستنتاجات مستعارة من الحقائق المصادقية التي تتطابق مع الواقع، ومن ثمّ يأتي الواقع في صورة ما ينبغي، على خلاف القدامى الذين حاولوا أن يتعاملوا مع صورة الواقع بتداعي ما كان عليه السلف؛ أي إنهم وظفوا العقل لرسم الواقع الذي يبدو فيه كل شيء على نحو ما كان عليه في السابق، وفي هذا توحّد لقيمة الزمن في تطابق الحاضر بالماضي، وهو مشهد مازالت تعيشه بعض الشرائح في مجتمعاتنا العربية والإسلامية.

لقد كان ابن خلدون يتمثل المنظور المحاكي للخارج، ويتعمق في نظره نظرا دقيقا، ثم يربطه بمدلوله قياسا على مصداقه الخارجي، فينشكّل وجود الشيء الملازم لصفاته الخاصة التي رسمها له في اعتباراته؛ لأن مفاهيمه الاعتبارية في منظورنا مستمدة من حيثية مصداقها في الذهن المقرون بالواقع المتبلور الذي تحكمه صفتان: المبدأ الإيماني، والتأمل العقلي في سيرورة هذا الواقع. وهذا ما استبعده ابن خلدون، وعده غير سائغ، من دارسينا القدامى الذين كانوا يتعاملون مع المعلومة بوصفها حقيقة مسلمة، وموجهة توجيهها نمطيا، يتلقونها خلفا عن سلف لتبجيل الموروث



الجمعي الأسمى، وما ترسب في أعماق الماضي وإحيائه عبر تسلسل الذهنية المتواترة في حقيقة المنجز الأسمى، وكأن لا دور للعقل في المساهمة بشأن مبررات مستجدات الحياة؛ أو بشأن تبلور المعلومة، مما خلق شكلا من التفاعل مع المعلومة بنوع من الارتباط المبرجّل؛ أي ارتباط الخلف بالسلف، كل بقدر استعداده من استعمال العقل المطلق الذي كرسه بعض الثقافات المذهبية، وعلى رأسها ثقافة المعتزلة، التي بنت مقولاتها على أن العقل مصدر اليقين، وإبراز منزلته في استنتاج الأحكام، وهو ما اعترض عليه ابن خلدون، ضمنا، فيما بعد من حيث إن الإمكان العقلي المطلق في نظره يختلف في أساسه عن الإمكان الاجتماعي الواقعي.<sup>1</sup>

ولعل التفاعل مع الواقع بهذا المعنى يقلل من قيمة مستجدات العصر، فيعود المرء في مثل هذه الحال جاهلا بالواقع بقدر مطابقة ما لديه بماضيه المثل، وهذا ما يتنافى مع استنتاجات المدركات الاعتبارية غير القابلة للمسلمات الارتباطية، والتي من شأنها أن تكون خاضعة لمعيار الفعل الابتكاري؛ أي أن يكون المتلقي كاشفا لما يتلقاه، مطورا ما استوعبه، وهو ما يعزز نسبية معيار التصور الرامي إلى القضاء على توجه الشيء وقبوله على الحالة الحقيقية بوصفها تتنافى مع استنتاجات العقل الاعتباري المنشئ، والداعي إلى نسبية التصور في مفاهيمه المتوافقة مع مقدار الابتكار الذي يجري وفق معايير ذهنية دقيقة؛ وهذا ما لا يصدق على المفتون بأمجاد الماضي، فقط، لكونه يتخيل دائما أنه على حق؛ لأن الوقائع والأحداث المرسومة، سلفا، تؤيد منظوره.

إن العقل الاعتباري الذي نقترحه في هذا البحث قائم على المنظور الإمكانية المتصور من الذهن افتراضا، على أن يكون هذا التصور ملحقا به قرينة، مآلها المعنى المستعار لا الحقيقي للحصول على غايات اعتبارية؛ إذ إن المفاهيم الاعتبارية يمكن الحصول عليها من التحليل الذهني، وبالمقابل يتحقق الواقع في

---

1 ينظر، المقدمة، 405، 506.

ظرف الصورة الذهنية بواسطة الصورة الخارجية، " ومن يقودنا في دروب هذه المسألة الشائكة سوى ابن خلدون الذي حاول جاهدا أن يكشف قواعد ذلك العقل العملي الجماعي ؟ ولئن واجه صعوبات جمّة جعلته يتعثر في إنجاز مشروعه "1 بالصورة الطموحة.

### الثابت المثالي والمتغير الاعتباري:

إن للعقل الاعتباري أهم خاصية هي تفاعلها مع الواقع في نظر ابن خلدون، بخلاف الذين تعاملوا مع العقل النظري في تداعي الماضي بالاعتماد على الأدلة النقلية، وقد سمي ابن خلدون العقل الاعتباري بعقل " الإمكان بحسب المادة التي للنشء " في حين سمي العقل النظري ب " الإمكان العقلي المطلق " <sup>2</sup> والفرق بين الموقفين هو أن العقل الاعتباري [ العملي ] " يقرر أو يكشف عما ينبغي أن يفعل وعما لا ينبغي، فهو يرتبط بالسلوك، بينما يتناول مدركات العقل النظري ما هو كائن وواقع " <sup>3</sup>. أضف إلى ذلك أن أصحاب العقل المطلق يرتبطون بالماضي بوصف ما فيه من ظواهر تكوينية، ضمن سياق النموذج المثالي، ولما فيه من كمال، بينما يرى ابن خلدون أن العقل الاعتباري العملي، الذي دعا إليه مفكرنا، متغير بحسب الظروف الطبيعية والاجتماعية، وهذا ما صرح به في قوله: " ولا تتكرن ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات، فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها " <sup>4</sup>؛ إذ تجسيد الكمال يكمن في واقع المجتمع من الأمور الضرورية، بحكم تفاعل الغايات والمقاصد لهذا

1 عبد الله العروي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ص 166.

2 المقدمة، طبعة لجنة البيان العربي، ص 506.

3 السيد عمّار أبو رغيف: الحكمة العملية [ دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية ]، دار الفقه للطباعة والنشر، قم، إيران، د.ت. ص 191.

4 المقدمة، ص 504.

المجتمع، وبمقتضى المتغيرات الاعتبارية التي تتماشى مع مستجدات الواقع، على خلاف الثوابت التكوينية التي غالبا ما تحمل صفة القداسة.

إن ما نستخلصه من فكر ابن خلدون هو أنه بين الإيمان العقلي والنقل العقلي لا بد من وجود اعتبار عقلي عملي؛ " لأن أحكام العقل العملي هي أحكام تدبيرية يكتشف بنو الإنسان ما يترتب عليها من مصالح فيقرونها حفظا لمذنباتهم وتسييرا لنظامهم، فيقرونها ويجعلونها شريعة حياتهم، فهم يقررون أنها أحكام جعلية يحصل بها التصديق الجازم"<sup>1</sup>، وأن ما يحرك الإنسان، في نظره، ثلاث دعائم، دعامة مجهزة بالفطرة الروحية في تطابقها للحقيقة الدينية، ودعامة داعية إلى الاستبصار بنور ما أنجزه السلف، وطلب الحقيقة بالأدلة النقلية من وجهة نظر لسان الظواهر السابقة، لما تعززه قابلية الفهم، والتحصيل المستند إلى الذاكرة الجمعية. والدعامة الثالثة هي قوة العقل الاعتباري العملي، وتتكون من فرضيات الواقع النابعة من إدراكات العقل بما له من تأثير في كيفية التحليل والاستدلال والاستنتاج، وهذا ما أكسب ابن خلدون حدسا معرفيا تجاوز به حدود العقل النظري والرؤية المثالية، وهو بهذا التصور يتعامل مع التماثل الدلالي للأشياء والأحداث الحاضرة بما ينبغي أن تكون عليه، من خلال التصور الخارجي للأحداث والوقائع عن طريق توظيف هذه الدلالات.

وبذلك، يكون التسليم في نظر ابن خلدون بما ورد في وقائع التاريخ هو بمثابة تسليم المكلف بتقديس التراث، وليس معنى ذلك أنه يتعامل مع العقل الاعتباري على أساس أنه مضاد للإيمان العقلي؛ أو للحقيقة الشرعية، أبداً؛ وإنما كان تصوره ينطلق من حيث التشبع بالروح الإيمانية، مستندا في ذلك إلى ما دعا إليه الإسلام من تفعيل طاقات العقل، والإعلاء من شأنه، لمعرفة ماذا يمكن أن ينجزه في هذه الحياة، وما الذي ينبغي أن يكتشفه من ظواهر هذا الواقع وقوانينه الكونية، على

1 السيد عمّار أبو رغيف: الحكمة العملية، ص 196.

عكس ما فعله كثير من العلماء والفلاسفة في الامتثال إلى تفسير الواقع من خلف ظواهر الوجود.

لقد استوعب ابن خلدون تاريخ الحضارات استيعابا منهجيا، قل نظير هذا الاستيعاب في المنظور الحدسي من نظرائه، كونه مؤرخا ومفكرا، تتجلى فيه سعة الاطلاع، وغزارة العلم، وعمق الاستقراء والاستنتاج، كما كان قوي الحدس في التحليل والمقارنة، موفقا في ضبط العلل والعوامل<sup>1</sup>، فابتغى بذلك تجاوز ما درج عليه الناس وائتلف في نهج الدارسين، مستبدلا رؤية الاستقراء والاستنتاج برؤية الوصف التي غالبا ما كانت تعتمد على بيان ما كانت عليه الوقائع والأحداث على اعتبار أن "التاريخ الأول الناشئ عن هذه الأصول اتخذ شكلا محددًا في السرد: "الخبر"، وهو الشكل الأصلي للتاريخ العربي، وهو رواية لحدث مفرد عبر سلسلة رواة تناقلوا الخبر ابتداء ممن شاهده أو زعم ذلك، وذلك طبقا لمنهج اختصت به العلوم الدينية وهو منهج الإسناد؛ أي تصحيح الخبر بناء على مدى الثقة بناقله"<sup>2</sup>؛ بمعنى أن النظر إلى الإسناد بمفهومه الواسع للواقع السابق في موروثه الجمعي ارتبط في ذهن مَنْ أقره من الرواة بالملازمة العقلية؛ أي المدركة بالعقل النظري، وكأن لا وجود لهذه الملازمة بافتراضية الواقع العقلاني إلا بما يقتضيه استدعاء الواقع المثال الذي رسمه معظم العلماء والفقهاء والمؤرخين " وسنرى كيف أن هؤلاء، بدلا من أن يعيدوا النظر في منهج أصلي وأن يفحصوا ما انبنى عليه من أخبار نقلوها ودعموها بإمامتهم، فأصبحت " حقائق تاريخية " بالإضافة إلى أن وقوع الكتابة التاريخية في التقليد لم يؤد إلا إلى إعادة لا تنتهي لإنتاج أخطاء منهجية وإقامة تاريخ يعتمد الثقة بالأشخاص الرواة مقياسا وحيدا لصحة التاريخ"<sup>3</sup>؛ الأمر الذي اعترض عليه ابن خلدون واستنكره بطريقته العلمية حين اعتمد في

1 ينظر، علال البوزيدي: نظرات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون: [www/fustat.com/1\\_hist/ibn\\_khaldoun.shtm](http://www/fustat.com/1_hist/ibn_khaldoun.shtm)

2 علي أومليل: الخطاب التاريخي "دراسة لمنهجية ابن خلدون"، المركز الثقافي العربي، ط 4، 2005، ص 14، 15.

3 نفسه، ص 15.

تحليله، لسرد الوقائع والأحداث التاريخية، على الملازمة العملية التطورية التي نعني بها كون الاعتباري يخالف الواقعي، من منظور أن الواقع الاعتباري يتغير بقابلية الذهن المفتوح، ويتأرجح في ذلك بين فاعلية: " التطور والتطوير " لهذا الواقع، وكثرة الاستعمالات المرجحة للتبدل بفعل التأثير من سنن تغير الطبيعة والحياة الاجتماعية. ومن هنا، يكون الواقع الاعتباري خاضعا للتكيف مع الوقائع، وفي هذا الشأن يدعو ابن خلدون الإنسان [ الباحث ] إلى استعمال القياس لتحليل الأمور كما في قوله: " فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمنا على نفسه، ومميزا بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله، وما خرج عنه رفضه، وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدا للواقعات، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. " <sup>1</sup>

ويبقى بعد كل هذا أن نسأل: هل التصورات الاعتبارية قابلة للجعل وإخراج أثر الفعل من هذا التصور إلى الثبوت، فيتحقق بذلك الأثر الاعتباري للعقل العملي؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال تبرز أهمية الواقع وانتسابه إلى لواحق الإمكان، لكونه مقرونا بعلة الاحتياج إلى التجديد؛ لأن تصور فعل، من فعل حادث، دليل على تصور الفعل الأول من الفعل الثاني، تماما كالمشتق في اسم الفاعل أو اسم المفعول المأخوذ من غيره؛ أي بدخول مصداق الشيء في معناه، وهذا كله من الأمور التي يتفاعل معها العقل اعتبارا لاستلزام ربط الحاضر بالمستقبل؛ أو بمعنى آخر جعل الواقع تابعا لإمكان التوقع لهذا الواقع، وإذا كان ذلك كذلك تجلى العقل النظري بالعقل العملي؛ لأننا إذا ما نظرنا إلى ما يحيط بنا لوجدنا الأمور تتبدل وتتغير من شكل إلى آخر وفق سنن الحياة في هذا الكون وما يحتويه من نظام الخالق، وهو ما يستلزم نظرة ناصية، ومنهجية صارمة، لمعرفة دقائق الأشياء من زوايا متعددة على حد ما جاء في قوله في أثناء حديثه عن أهمية التاريخ من أنه:

1 المقدمة، 506.

"محتاج إلى مأخذ متعددة، ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبيت يفضيان بصحبهما إلى الحق، وينكبان به عن المزلات والمغالط."<sup>1</sup>

إن الجديد في نقده للواقع، ورغبته في النظر إليه بما هو مستجد، ينم عن رفضه لبعض المسلمات التي كانت تدعو إلى الالتزام بالرواية المتواترة ومهادنة الماضي؛ الأمر الذي شجعه على بعث رؤيته التي كان يتصور في أنها جديدة، وتعكس صياغة الواقع بصورة عقلية من حيث كونها تعتمد على المكاشفة، فكانت بذلك نظرة قاصعة للعقلية المتبنية للسلف، ولا غرابة في ذلك من دارس مولع بحب الظهور الذي فقده في السياسة، فعوضه في البحث والتقيب بعقليته المتحررة، محاولة منه لبعث الأيس لما ينبغي أن يكون عليه الموجود والبحث عن الحقيقة للوجود، فاستطاع بذلك أن يعزز فرضية الرغبة في حل مسائل عالقة درج عليها الناس، وانتشّدت أذهانهم إليها حقبة من الزمن.

وعلى هذا الأساس يكون من شأن وجه الخلاف بين اتجاه الباحثين السابقين وابن خلدون هو أن الاتجاه الأول مشدود بالارتباط بالماضي، ومن هنا كانت صورة هذا الارتباط أمراً ذهنياً صرفاً لا علاقة له بالواقع، في حين كانت صورة التحرر من هذا الارتباط عند ابن خلدون أمراً واقعياً مرتبطاً بالمنشأ العيني الخارجي ومن نفي للعامل الذهني الصرف. وقد يكون ما ذهب إليه ابن خلدون متساوقاً مع ما عبرت عنه الفلسفة " بأحكام الماهية " في ارتباطها بالواقع والتي تتصف بالتشخيص والجزئية.

ومن وجهة نظر مضافة، أن كل ما ارتسم من هذا الواقع في ذهن ابن خلدون وتعرض له بالدراسة هو عنده ليس حقيقة هذا الواقع، بل وجهاً من وجوهه، وصفة من صفات واقع آخر مترسب في الواعية الجمعية، وبالمقابل ليس واقع وجوده وما ترسمه صفاته من قيم وأحداث هو نفسه الواقع المتواتر عبر الأزمنة، بل هو واقع اعتباري يتدرج بالسعي إلى التخلص من هذه الرواسب بحسب مراتب تفاعل

---

1 نفسه، ص 9.

المدركين لطبيعة هذا التبدل الذي تقتضيه سنة الحياة، على نحو ما مر بنا، وكون الواقع بهذه الصفة لا يعني الاتفاق والتوحد في المعنى؛ إذ كل ينطلق من هذا الواقع أو ذاك بالتفاوت، وإذا كان ذلك فإن مسعى العقل الاعتباري يفترض أن تحصل حقيقة في صورة خصوصية وجوده التي تثبت له، وبما أن العصبية هي في نظر ابن خلدون أولى من أي شيء آخر، بل إن كل شيء لا يكون إلا بها، إذا كان الأمر كذلك، فإن الواقع مرهون بذات العصبية وما يتميز بها، ومن ثم فإن حقيقة الواقع تكمن في العصبية لا غير.

وفي نظر ابن خلدون أن العصبية بالقوة مصداق ذاتي للمنشأ الواقعي، من منظور أن حمل العصبية على المجتمع هو حمل في نظره واقع بالفطرة، ودعم ثمين للجانب العرفي، وتعزيز لمكونات الواقع المتماثل، ومن ثم أصبحت العصبية أمراً واقعاً؛ وإذ هي كذلك، عنده، فقد عدّها من باب المسلمات الاعتبارية.

### العقل العملي والمعايير:

#### مبدأ التماثل\*1:

يعتبر العمران البشري، الذي دعا إليه ابن خلدون، متصلاً ببعده ببعض في عناصره الأيكولوجيا التي تبحث في العلاقات التبادلية بين الكائن الحي والبيئة environment المحيطة؛ أي كل ما يستلزم تغييراً في رؤية الإنسان للواقع. وأن ما يجمع هذا العمران أكثر مما يخالف وفق انتظامه عبر مراحل تطوره؛ إذ يتحرك تحركاً حضارياً، سواء من خلال الإسهامات التكوينية المادية منها أو المعنوية، والتي عبر عنها الشاطبي في أثناء تعرضه لمكانة الإنسان بما له من متطلبات كونية مثل المحافظة على الحياة بالجنس، والتملك، والعمل، واللغة، وتحصيل المعارف، والعيش في مجتمع، أو ما عبر عنه بالضروريات والحاجيات والتحسينات، ومن ثم فإن أمور الخلق بحسب رأيه على ترتيب ونظام واحد، لا تفاوت فيه ولا اختلاف من حيث القدرة على الإنجاز والمعايشة.

\*1 إن الحديث عن التماثل في منظور ابن خلدون متشعب، كونه يحمل في سياقه عدة عناصر يمكن الدخول بها إلى هذا الحقل، سواء من حيث تماثل الوحدة العقلية للجنس البشري، أو من حيث ميل الإنسان إلى التقليد، أو من حيث استدعاء الماضي بوصفه النموذج المثال، وقد فضلنا أن نتطرق إلى العنصر الأخير لما له من صلة بموضوعنا.

والمنجّر المدرك من الواقع في نظر ابن خلدون إنما يفترض أن يُتوسّل إليه بالاعتبار من التوصيف المطلق إلى النقلة النوعية المجزأة، من الماضي الرتيب إلى الواقع الحي، أو الانتقال من حالة الغموض إلى حالة الإيضاح والبيان، وأن الفكر بحسب رأي ابن خلدون حينما يقع في النظر إلى البنية الاجتماعية، من حيث هي ساكنة يُتوسّل بالاعتبار للوصول إلى العلم بها ودفعها إلى منشأ الحركية، وهو ما تقره كل الحقائق، على نحو ما نجده عند قدمائنا من مثل ما ذكره الإمام علي من أن " من اعتبر أبصر، ومن أبصر فهم، ومن فهم علم " <sup>1</sup> وهو ما يعني أن الاعتبار آلية تنتقل العقل إلى تفعيل الحركة المستمرة بعدما كانت ساكنة في حقبة زمنية، مؤطرًا لها بحسب ما افترض لها، ليصبح ذلك الإطار هو المسؤول عن تماثل وتلازم مكونات الأبنية الكونية، على اعتبار أن كلا من التلازم والتماثل يقرب الشيء بنظيره، ثم يتحول إلى منطوق قائم على الاستدلال بالتشاكل، مما يعطي انطباعاً أن ما وقع في الماضي يشير إلى ما يقع في الحاضر، وعلى ما سيقع في المستقبل، وفي ظل المعرفة القائمة على ملاحظة التماثل ومكررات آية البنية الكونية التي فيها يحضر الغائب في الجانب الشاهد، ويحتذي الآتي مثال الماضي <sup>2</sup>، وهو ما ساد في مجتمع ما قبل ابن خلدون الذي اشتمل على تلازمه مع السائد، والتزامه بالسكونية؛ لأن التواتر والتصديق باليقين هما اللذان أسهما في ثبوت هذا الواقع في الذهنية، وكل ما عدا ذلك فهو جهل بالواقع الموضوعي على ما هو عليه باعتبار التماثل بين الحاضر والماضي السائدين بين الناس في بنية يحكمها الثبات والمحدودية والسنن القسرية، وهذا ما يتعارض مع مطلب ابن خلدون الداعي إلى التزود بالكثير من المعارف والعلوم التي من شأنها أن تنمي حقل المعطى التاريخي من زوايا متعددة على نحو ما ذكره في تقديمه عند ذكر أهمية التاريخ في المقدمة قوله: " اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية... فهو محتاج إلى مأخذ

1 الإمام علي: نهج البلاغة، باب الحكمة [ حكمة رقم 208 ]، ضبط وتصحيح: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بالاشتراك " ط 2، 1982، ص 506.

2 ينظر، أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام البحرين 1998، ص 365 وما بعدها.



متعددة ومعارف متنوعة، وحسن نظر وتثبت يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط؛ لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد، والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور، ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع، لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة، والوقوف على طبائع الكائنات، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط...<sup>1</sup>.

إن الواقع الحرفي، وتعامل الناس معه، غالباً ما كان يوصف بالشيئية، كونه مرتبطاً بجاهزية الحكم من خلال العلاقة المرجعية، من منظور أن قدامنا كانوا يتوسلون بالماضي في عملية الاتصال المتبادلة من دون اجتهاد ولا نظر فكر في المنظومات الطبيعية للواقع البشري والبيئي؛ الأمر الذي يمنح هذا الواقع سمة التطور المتأرجح بين السلب والإيجاب. أضف إلى ذلك أن من تناولوا هذا الواقع من مؤرخينا سواء ما تبناه في دراساتهم، أو من خلال معيشتهم له يبدو أنهم لم يتناولوه بحسب مقتضى حال ما تمليه الظروف المستجدة والتي تحكمها سنن القوانين العامة في الطبيعة البيئية والاجتماعية. وابتعادهم عن الخوض في مثل ما تبناه ابن خلدون يرجع إلى عوامل كثيرة من ضمنها الملكة الإبداعية، والميل السياسي، والارتباط بالماضي الذي كان يشكل لديهم المصدر الأساس، وكأنه مرآة عاكسة لحياتهم إلى درجة أنه كان يمثل لدى بعضهم مصدر القداسة، إلى غير ذلك من العوامل التي أسهمت في عدم قابلية القدامى للتغير، وأكثر من ذلك فإن الضوابط الاجتماعية التي بمقتضاها يحدث كل شيء سواء أكان ذلك في الاتجاه الإيجابي أم في الاتجاه السلبي ضمن سياق مجريات حياتهم اليومية هي دائماً مغيبية،

1 ابن خلدون: المقدمة، ص 9.

وكان البحث فيها يعني الدخول في معترك الاعتراض مع الواقع الذي بدوره يعني إثارة الاضطراب في النظام المختص به " فقه الأمر"، مما قد يدخله في متاهات هو في غنى عنها نتيجة خروجه عن العقل النسقي المؤلف. لذلك، كان انتقاد ابن خلدون لمؤرخينا انتقادا لاذعا لما يتوافر في آرائهم من مغالطات يستلزم تجنبها، وفي هذا السياق " ينبغي أن نسجل هنا أن من بين الأسباب السبعة التي أوردها ابن خلدون في مقدمته كأسباب توقع المؤرخين في " المغالطة " وفي " الكذب "، خمسة منها ترجع إلى التحزب السياسي أو " الإيديولوجي " وهي:

التشيع للآراء والمذاهب، فإن النفس... إذا خامرها تشيع لرأي، أو نحلة، قبلت ما يوافقه من الأخبار لأول وهلة، وكان ذلك التشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع الكذب ". " الثقة بالناقلين... " الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد مما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع الكذب... " الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنع... " تقرب الناس في الأكثر لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء، والمدح، وتحسين الأحوال، وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة... " "ولكم هو صائب قول ابن خلدون: إن كل إنتاج تاريخي إنما يصنع من أجل نخبة"<sup>1</sup>.

ومن هنا، كان إسناد الواقع إلى الأعراب في عصبيتهم مجازا بقدر ما فيها من الحقيقة النسبية وليس حقيقة صرفة؛ لأن الواقع في صفاته عند هؤلاء الأعراب لم يكن موصوفا بحسب وجوده العياني، بحيث يكون مطابقا لحمل تلك الصفة عليه، بل كان موصوفا في الذهن مما ترتب عليه آثار مختصة بتوابع الصفات المرجعية المتدرجة عبر الذهن؛ أي الصورة الواقعة في المرأة بوصفها النموذج لتجلي مثالها، وهي الصورة العقلية المجردة المحاكية، وبذلك يكون وجود هذه الصورة في نفسها بناء على تجردها في ذاتها من الواقع المفترض؛ الأمر الذي استعصى عليهم رسم

1 علي أولملي: الخطاب التاريخي " دراسة لمنهجية ابن خلدون "، ص 34.

صورة لواقع عملي استشراقي، غير الواقع المألوف، وهو ما نبّه إليه ابن خلدون في قوله: " ولا تتكرنّ ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيئاً من أمثاله فتضيق حوصلتك عند ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الأمم السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب، فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها." <sup>1</sup>

لقد كانت المفاهيم والمباحث الاجتماعية التي توصل إليها ابن خلدون من "الإمكان بحسب المادة للشيء"، في معرض حديثه عما اعتاد الناس عليه، مستخلصة من الرؤيا الكشفية بالعقل اعتباراً، وليس من حيث كون هذه التصورات حقيقية. والعقل الاعتباري إذ يكون كاشفاً للحقيقة التقديرية لهذه المفاهيم يكون وسيطاً للتفرقة بين تعزيز المحتوى المادي الذي سلكه ابن خلدون، وإبعاد الصورة الذهنية المجردة عبر آلية " المنطق السوري الذي اعتاد الفقهاء في زمانه أن ينظروا فيها من خلاله، غير أننا نجد في مقدمته يخالفهم في ذلك. فهم قد دأبوا على النظر في القضايا بعد أن يجردوها تجريداً عقلياً قياسيماً، بينما هو ينظر فيها وهي منغمسة في واقعها الاجتماعي. إنه بعبارة أخرى ينظر فيها من خلال منطق مادي لا صوري." <sup>2</sup>

ومعنى ذلك، أن ابن خلدون أراد أن يفك العقل عن ماضيه بالمعايشة بالفعل، والانضمام إلى الواقع وتصوره، ومن ثم الانشغال به، من خلال تشاكل الخارجي والذهني معاً؛ إذ ليس هناك موطن للواقع إلا بحسب تصوره العيني. ومن هنا حق لابن خلدون أن يُسَلِّبَ الواقع الماهوي، الممسرح، اللصيق بالأعراب، ويزرع فكرة الواقع العياني في معناه، وفي تفاعلاته المولدة لنمط جديد، يستجيب لمعطيات العصر بما تقتضيه البنية التركيبية للذهنية المتجددة، حول كل ما هو اجتماعي

1 المقدمة 504.

2 علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص 87.

وسياسي، بالانتقال من طبيعة المعقول المعلوم إلى طبيعة المعقول المعمول؛ أي التحول بالمجتمع من النتائج النظرية إلى المواقف العملية، فسعى بذلك إلى إصلاح هذه الأخيرة وصولاً إلى إصلاح الأولى: هدفه نظري، وإصلاحه عملي، وإصلاحهما جمعا وجهي المضمون الفكري للجذليتين: الوجه النظري الطبيعي ونتائج العملية، والوجه العملي الإنساني ونتائج النظرية، لذلك فلا عجب إذا رأينا أن الإصلاح الخلدوني لعلم التاريخ يستند إلى إصلاح النظرية المحددة لطبيعة التاريخ، كون نظرية العمل هي الأساس في نظرية علمه، من هنا جاء نقده العلماء [الفلاسفة والمتصوفة والمتكلمين] كونهم لم يدركوا طبيعة التاريخي والسياسي التي حصروها في العملي بالمعنى التقليدي الذي يقابل بين النظري والعملي مقابلة الضروري للإرادي.<sup>1</sup>

### مبدأ الاختلاف:

لقد كان الهم الأكبر لابن خلدون هو تلمس طبيعة العمران البشري وفق القوانين الطبيعية التي تخضع لها الظواهر الاجتماعية المتغيرة باستمرار، والضوابط المتحركة في حركته، وكأن نظريته لا تريد تغيير السائد والمألوف من النسق الثقافي فقط، بقدر ما تريد، أيضاً، تغيير النظم والظواهر الاجتماعية في علاقتها بالثقافة، والاقتصاد، والسياسة، ومجريات الحياة اليومية، فهي بذلك نقلة نوعية على كل ما هو سائد.

وفي هذه الحال، يكون التاريخ في منظوره هو بمثابة انتقال من البداوة إلى الحضارة؛ أو كما عبر عنه مالك بن نبي، إنه نقل فلسفة التاريخ من تفسير بطولي في رسم الوقائع إلى تفسير حضاري يستقري أسباب تتبع الأحداث لمعرفة أحوالها وخواصها؛ وليكتشف دقائق الموضوع وملابساته وخفاياه، ووضع هذه الوقائع والأحداث في حقل المعارف الفكرية من منظور أن صاحبها يبني تحليلاته على

1 أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية [ من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون ] مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1994، ص 239، 240.

النظر العملي والتحقيق في الأسباب والمسببات لعلم العمران البشري ضمن سياق الإمكان الواقعي المعبر عنه بـ "العقل الاعتباري" الذي أطلق عليه ابن خلدون "الإمكان بحسب المادة للشيء"، وهو "الإمكان العقلي الذي يمكن التحقق منه واقعيًا بمطابقة ما في الفكر لما في الخارج"<sup>1</sup>. وفي هذا فرق بين العقل النظري والعقل العملي، من حيث إن العقل النظري لا يرى إلا ظاهر الأشياء، بينما تكون النظرة الثاقبة في العقل العملي متجاوزة الظاهر إلى ما هو باطن، وبمثل هذه النظرة يستطيع الباحث أن يكتنه عالم البنية الواقعية على النحو الذي حاول فيه ابن خلدون أن يكتنه الظواهر الاجتماعية، ويدرك أبعادها من خلال التاريخ الذي وصفه بأنه "أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق"<sup>2</sup>.

إن النتائج التي قادت ابن خلدون إلى العقل الاعتباري هي العودة إلى التشعب من قيم الحضارات السابقة والنظر في دلالاتها؛ الأمر الذي أوصله إلى معايشة اليقين من خلال الأحداث التاريخية في ارتباطها بأحداث الراهن، ولأنه كان يقرب هذه الأحداث والوقائع اتصالًا وانفصالًا في موازنة بين الماضي والحاضر بوصفهما نظائر، لذلك "دعا إلى درس التاريخ بمنهج عقلائي؛ لأن التاريخ كالعلم الطبيعي له قوانينه، فهدف ابن خلدون إذن هو إرجاع التاريخ إلى مجال العقلانية"<sup>3</sup> العملية، وانطلاقه بالدعوة إلى ربط التاريخ بالفلسفة؛ أو الدعوة إلى التجديد في الاجتهاد المعرفي لا يعني المساس بالثوابت التي لا تقبل التغيير كالعقيدة والعبادة، وإنما القصد من دعوته هذه هو النظر في المعاملات والطبائع من عادات وتقاليد وآداب عامة وارتباطها بالحياة العامة نظرًا لتغير الأزمنة. أضف إلى ذلك، أنه "من الوجهة الأخرى يرفض طريقة المعتزلة العقلانيين، فالعقل المجرد لا يجوز أن يتخذ مقياسًا لتمحيص الأخبار؛ إذ إن الإمكان العقلي المطلق يختلف في أساسه عن الإمكان

1 محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية 1992، ص 285.

2 المقدمة، ص 4.

3 علي أومليل: الخطاب التاريخي، ص 77.

الاجتماعي الواقعي " ، وبذلك يريد ابن خلدون أن يقول: إن المقياس الصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع، ومن هنا وجدناه ينكب على كتابة المقدمة يريد بها تبيان تلك الطبائع، وكأنه يريد من المؤرخين الذين يأتون بعده أن يعرضوا أخبارهم على تلك الطبائع فيقبلوا بما كان ملائماً لها ثم يرفضوا البقية!<sup>1</sup>

إن الحياة الاجتماعية، بحسب منظور ابن خلدون، في تطور وتجدد مستمرين استجابة للقدرات العقلية المستمدة من الحقائق الجزئية في مقابل الحقائق الكلية، وذلك من خلال التأمل العقلي الذي منح الإنسان طاقة فعالة للخلق والابتكار، هذه الطاقة استوجبها العديد من المتغيرات والتبدلات، وفق قوانين الحركة الاجتماعية، في سبيل تحقيق الإصلاح المنشود، وإذا كان الأمر كذلك فإن كل تجديد بحاجة إلى عقلية مبتكرة، عقلية تشتمل على عناصر الإبداع، بحسب ما تذكره الدراسات النفسية الحديثة أن من شروط العقل المنتج أن يتميز بالأصالة، والطلاقة، والمرونة، وهي صفات تجمعت في ابن خلدون، منحه القدرة على الاستيعاب، ومواكبة مستجدات العصر الذي يعد في الحصيصة مجموع تراكمات ثقافية تبادلية بين الماضي والحاضر، وما يسود ذلك من اضطراب وقلق لواقع عاشه ابن خلدون، " فتأثر بمشكلاته وحاول أن يفهمه، وأن يعي التحولات التي أدت إليه " على حد رأي عبد العزيز الدوري، وهذا يستلزم أن أي واقع مادي له قابلية التبدل إلى واقع مادي آخر؛ " لأن كل حادث من الحوادث ذاتا كان أو فعلا لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها، أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تميّز الصدق، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يعرض."<sup>2</sup>

1 ينظر، ابن خلدون: المقدمة، ص 405، 406، عن علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص 145.

2 ابن خلدون: المقدمة [ في طبيعة العمران ] ص 58.

لقد نظر ابن خلدون إلى المعايير المتفاوتة التي يعتمدها الإنسان ضمن مسيرته في تفسيره للظواهر، مما جعله يسبر الواقع الملموس، مبعدا التصور الذهني الذي مارسه هذا الواقع في ارتباطه بالماضي، على اعتبار أن العقل يتعامل مع الإمكانيات وليس مع الحقائق الواقعية، وليس هذا غريبا من شخصية فذة، عُجنت معرفيا بخميرة نادرة، وفهمت الحقيقة الواقعية بطريقة حدسية ورؤيا كشفية. وليس القصد من فهم الحقيقة على أنها وصف للواقع كما هو، وإنما ما نقصده هو أن إرادته كانت تتطلق من الحقيقة الممكن توقعها لا من الحقيقة الواقعة فعلا؛ أي بفعل " القوة المدركة للقضايا التي ينبغي أن يقع العمل فيها "، عبر قضايا مؤداها غير موجود، والقضايا ذات المؤدى غير الموجودة هي الاعتبار، ومن هنا اتضح لزوم الحاجة إلى الاعتبار<sup>1</sup>.

يبدو أن ابن خلدون ربط الوعي الاجتماعي الذي يعاصره بالوعي التاريخي المتجانس، بربط الحاضر بالماضي، فتبين لديه أن مجتمع اليوم متجانس كليا مع مجتمع الأمس، في حين أن مفهوم درجات التجانس هو مفهوم معياري بالنسبة إلى التطور بحسب رأي ابن خلدون ضمن شروط التبدل والتغير في الممارسات الحضارية للظواهر المتعاقبة.

والحاصل، أن تغير كل عمران بشري يجب أن يكون من داخله بشكله ومحتواه، مما يستلزم خروجه من المعلوم إلى المعلوم، وفي هذه الحال تعود عناصر الواقع كالبنيّة، يُفك ويُصاغ من جديد حتى ولو كان من دون إرادة المتفاعلين، حيث تختفي بعض الظواهر ويظهر بعضها الآخر بشكل تلقائي بحسب المستجدات والمتطلبات، وهذا جوهر كل واقع مركب من عناصره التي تميزه، وكلما تألفت بنياته وائتلفت وعمّرت، أي صار لها ذلك زمانا، تلاشت، وصارت بحاجة إلى من يجددها فتعود عناصر العمران البشري الدولة المتجددة بأجزاء وبنيات أشد من الأولى سرعان ما تصبح كسابقتها قبل ذهابها لتعوضها أخرى،

1 ينظر، محمد سند: العقل العملي دراسات منهجية دار الهادي، بيروت، ط1، 2002، ص 280 وما بعدها.

وهذا ما أثبتته ابن خلدون الذي " بنى نظريته ليؤكد أن للدولة أعمارا مثل أعمار البشر على الأسس القرآنية، فالقرآن الكريم ينص على أن للدولة أعمارا ينتهي كيانها بنهايتها، ثم تخلفها دول أخرى أكثر نظاما، وأشد قوة، وأوفر صلاحا، من ذلك قوله تعالى: " وَكَمْ قَصَمْنَا مِنْ قَرْيَةٍ كَانَتْ ظَالِمَةً وَأَنْشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْمًا آخَرِينَ.[الأنبياء11]، والقرية هنا، وفي آيات أخرى هي الدولة، أو الدول، ...والمرحلة الثانية في حياة الدولة وعمرها هي مرحلة القوة والنماء..وهذه المرحلة تستمد من الآية الكريمة: " وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ [النحل الآية 112]، فإذا مالت إلى البطر والظلم انتهى الأمر بها إلى الانحلال والضياع، فتدخل في المرحلة الثالثة، وهي مرحلة السقوط، ويتمثل ذلك في الآية الكريمة: وَتِلْكَ الْقُرَىٰ أَهْلَكْنَاهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا [الكهف الآية 59]. على هذه الأسس القرآنية استمد ابن خلدون هذه الأطوار الثلاثة، وهي طور النشأة والميلاد، وطور القوة والارتقاء، وطور التفتت والسقوط، أما الطور الثاني في الدولة عند ابن خلدون فهو مرحلة انتقالية للطور الثالث، والطور الرابع مرحلة انتقالية للطور الخامس، وقد استمد هذين الطورين من الواقع التاريخي للعالم الإسلامي، ومن القرآن الكريم استقى فصله بعنوان: "الظلم مؤذن بخراب العمران"<sup>1</sup>. وقد أشار كثير من الدراسات الحديثة إلى مثل هذا التصنيف في تأسيس الدولة ومراحل تطورها وانحلالها كما نجد ذلك ماثلا في نظرية (دارون) 1809 1882م "قانون الملازمة بين الحي والبيئة الخارجية" والأمر نفسه عند (شبنجلر) 1880 1936م صاحب نظرية العضوية في تفسير الحضارات الذي أشار إلى أنها مثل الكائن الحي؛ أي إن مواصفات الواقع الأول تزول، وتحل مواصفات الآخر محله. وقد تأثر هو الآخر بالفلسفة الألمانية الحتمية وعلى رأسها (راتزل) 1844 1904م

1. ينظر، سهيلة زين العابدين: نظرية الدولة عند ابن خلدون، موقع:

<https://secure25.nocdirect.com/~altareek/doc/article.php?sid=846>



الذي نادى بنظرية عضوية الدولة، من حيث كونها مثل الكائن الحي. وفي سبق ابن خلدون إلى هذه النتائج إشارة إلى أنه ليس هناك واقع إلا وهو خاضع إلى شكل من التغيير والتحول لا محالة؛ إذ إن أيّ واقع لا يحتاج في بقائه إلى وضع ما وفي وقت ما، بل على العكس من ذلك كل واقع موجود بعلته التي هو فيها، وبها يتحول على نحو ما أورده في قوله: " إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول".

وابن خلدون يدرك جيدا أن عامل الزمن هو المعيار الوحيد لقياس المد بين الماضي والحاضر، وتغيير الحياة بأشكالها المتنوعة والمختلفة، مما يجعل واقعنا ليس واقعا محل واقع آخر، قد لا ننتمي إليه إلا بالتصور المستمر للماضي الذي يقتحم راهن الواقع، ويتبع اللاحق من المستقبل، فيظل ماثلا أمام الأجيال، وهو ما تبنته فئة من الأعراب الذين ذم ابن خلدون سلوكهم الحضاري من حيث رسمهم صورة الماضي واقعا مثالا لهم، وكون الماضي المترسب عند هؤلاء الأعراب حقيقة صرفة، لا وجود له في الواقع العياني، فهذا معناه من الصعوبة بمكان خرق قاعدة الموروث، وأن هؤلاء الأعراب ليست لديهم القابلية للتطور، لذلك كانوا دوما متحصنين في أماكن خاصة ومميزة، لأن في ذلك مدعاة لتقوية العصبية، متعززين بأطوار القوة والتوحد، وغاية ذلك في نظرهم تحقيق فعل القواماة المتأصلة فيهم، وفي هذا إبطال للعقل الاعتباري الذي من شأنه أن يغير من طبيعة الواقع من الذهنية إلى العينية العملية، من حيث إن الواقع ظاهر بعينه لا بنور الآخر.

إن التغيير المفيد الذي يريد إرساءه يقوم على أساس المشاركة في الخلق والابتكار، والعدل والمساواة، وأن التطور الذي يستلزم أن يحصل في المجتمعات يفترض أن يمثل ثمرة التكامل بين هذه الظواهر، وهذا ما تطلق عليه الفلسفة " علاقة الكون والفساد بالحركة " التي تختص بالتغيرات. أضف إلى ذلك أن إمكان

تحقيق هذه الظواهر، وبخاصة منها ظاهرة العدل، أخذت قسطا لا بأس به في نظرية العمران وتحديدًا في مكونات الدولة سواء ما تعلق منها بالمضمون السياسي أو الاقتصادي أو الاجتماعي.

إن منطلق ابن خلدون في إمكان إثبات العقل الاعتباري نابع، أيضا، من عدم وجود العدل محققا في الواقع، سواء من حيث استقامة المجتمع بوضع الأمور في نصابها الذي تستحقه، أو من حيث اتصاف معترك الحياة الواقعية، ومن ثم لم يكن من همّ ابن خلدون أن يعظم المجتمع على النحو الذي نهجه من سبقه باتباع الطريق القويم والأخلاق المحمودة، بل كان قصده فيها أن يبحث في طبيعة الحياة الاجتماعية لكي يكتشف القوانين التي تسيطر عليها، سواء أكانت القوانين ذميمة أم حميدة<sup>1</sup>، وذلك بعد إذعانه لأمر الواقع والإفادة منه، ففضل الابتعاد في دراسته عن المؤلف، من منظور أن " الموجود في الخارج لا يسعى الإنسان إلى تحصيله، لأنه من باب تحصيل الحاصل، وإنما يسعى الإنسان دائما إلى تحصيل ما ليس بحاصل، فإذا كان كذلك فلا بد أن ما يسعى إلى تحصيله غير موجود، أي لا بد من الإذعان بقضية اعتبارية يسعى الفاعل الإرادي إلى إيجاد الفعل لأجلها"<sup>2</sup>، انطلاقا من استيعاب المعلوم وإيداع المعمول، وكشف الأمر المعدوم.

صحيح، أن ابن خلدون انطلق من الواقع في دراسته للعمران، لكنه وظف عقله الاعتباري للكشف عن توصيف حقيقة هذا الواقع في خصائصه التكوينية للمحتوى الاجتماعي المتغير باستمرار، وفي هذا خلاف مع غالبية المفكرين الآخرين الذين وصفهم ابن خلدون بأنهم كانوا ينشغلون في أفكارهم بما وراء المجتمع، في التفكير المطلق، وفي صور قد تجردت من مواردها، فهم حين يتعرضون إلى بحث القضايا التي كانت تهز المجتمع الإسلامي هذا كقضية الخلافة، مثلا، نجدهم يناقشونها وكأنهم يعيشونها في عالم آخر<sup>3</sup>.

1 ينظر، علي الوردي: منطلق ابن خلدون، ص 18.

2 محمد سند: العقل العملي، ص 279.

3 ينظر، المقدمة 211، وعلي الوردي: منطلق ابن خلدون، ص 29.

وإذا كان هناك من العلماء من أنكروا هذه النتائج التي توصل إليها ابن خلدون؛ فلأنهم كانوا ينظرون إلى الواقع الذي تصوره، والمقرون في غالبته بالعصبية، إنما هو واقع مضاف من المعدوم إلى المعلوم الخارجي، وكونه كذلك لا يعني أنه محاكى، بنسبته إلى واقع السلف الذي هو ظرف آخر لا يترتب عليه الظرف الآتي، وصحة واقع السلف لا يبرر خطأ التمسك به حرفياً في الحاضر؛ لأن الاستدلال على ما كان في الماضي لا يعني بالضرورة هو نفسه الاستدلال على ما في الحاضر، انطلاقاً من أن الواقع الممكن في منظور العقل العملي هو في حاجة إلى تجديد في كل آن وزمان، وأن كل واقع مسبوق بغيره، شريطة أن يكون السابق علة للاحق؛ إذ كل شيء باق ببقاء علته، ويتشكل بشكل جديد، وهو ما يقتضي وجوبه.

وابن خلدون إذ ينتقد المجتمع السابق بمن فيه، من مفكرين وفلاسفة، فلأن هذا المجتمع في نظره كان قائماً على مدركات السمع في التلقي عبر آلية النقل، فحاول تعويض ذلك بإمكان زرع فكرة العمل والإنتاج البشري " الجماعي " مما يظهر أن ابن خلدون منحاز إلى بناء التاريخ من وجهة نظر العلوم العقلية العملية وليس من وجهة نظر العلوم النقلية السمعية، ومن ثم كانت اعتباراته العقلية كاشفة عن الحقائق المودعة في المجتمع؛ لأن ذلك " أكثر ما يتصل، يتصل بقوة العقل العملي، فأهمية الاعتبار من جهة أنه فعل من الأفعال قد يمارس من قبل النفس البشرية وبتوسط قوة العقل العملي التي لديها، ومن الحيثية الفلسفية يلجأ الفيلسوف في تحقيق هذه الظاهرة الموجودة لدى الفاعل الإرادي الإنساني. ومن هنا، تظهر الضرورة الملجئة للفيلسوف في البحث عن الاعتبار وأقسامه. " <sup>1</sup> ولعل القصد من اللجوء إلى مثل هذا الطرح الاجتماعي المبكر والذي أطلق عليه علي الوردي " بالطفرة " هو كون ابن خلدون رأى في عين المصالح والمفاسد، والتحسين والتقييح، والظلم والعدل، أنها مستفيضة وبحاجة إلى توجيه المجتمع إلى ما فيه الخير، فاضطر بذلك إلى وضع علم يشرع فيه ضوابط اجتماعية لم يسبق إليه غيره أحد.

1 محمد سند: العقل العملي، ص 286.

## مبدأ السببية / العلة الغائية

وإذا كان ابن خلدون قد وظف العقل العملي فلأنه رأى فيه أنه لا يتعارض مع الظواهر الاجتماعية والطبيعية التي تحكمها علاقة السبب بالمسبب كما جاء في قوله "... نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته."<sup>1</sup>؛ لذلك اعتبر طه حسين أن هذا المبدأ هو أحد الأركان الأساسية التي بنى عليها ابن خلدون نظريته الاجتماعية؛ إذ يقول: "ولا يرى [ابن خلدون] مثل كورنو أن السبب في ذاته أثر من آثار المصادفة؛ أي أثر من آثار الالتقاء مصادفة بين طائفتين من الأسباب، وهو مبدأ يناقض الفلسفة العقلية"<sup>2</sup>، من حيث إن مجريات الأحداث في الحياة لا تجري إلا بأسبابها، وما الواقع في مثل هذه الحال إلا علاقات اشتراطية، فيها ترتبط العلة بالمعلول من خلال إخضاع هذه الظواهر الاجتماعية للقوانين وسنن التاريخ التي تنتقل المعلوم من كتم العدم إلى ساحة الوجود، أي من المعلوم إلى المعمول عبر آلية العقل المنشئ لخلق الفعل الموجب، وهكذا " فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث، لا بد من التفتن لسببه أو علته، أو شرطه، وهي على الجملة مبادئه إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها..."<sup>3</sup>، وهو في مثل هذا الموقف يختلف عن القدامى الذين يجهلون وصفهم الأحداث باعتبارها وقائع قائمة على التناظر والتكرار والتماثل الإسقاطي، مما جعل التاريخ عندهم ينحصر في نقل الأخبار مجردة من أي حادث، وكأنه " في ظاهره لا يزيد على أخبار من الأيام والدول والسوابق من القرن الأول، تتمق فيها الأمثال وتطرف بها الأندية إذا غصّها

1 تاريخ ابن خلدون [العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ج1، ص 404.  
2 طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، القاهرة 1925، ص 41. وانظر تعليق، علي الوردي: منطق ابن خلدون، ص 62، 63.  
3 تاريخ ابن خلدون [العبر، ، ج3، ص 976.

الاحتفال<sup>1</sup>. وهذا يتنافى مع مكونات العمران البشري وتأسيس الدولة التي ينظر إليها على أنها، يقتضي أن تكون، منظمة بالقدر الذي تفرض فيه نفسها على فوضى العصبية، وعلى أنها " كائن حي له طبيعته الخاصة به، ويحكمها قانون السببية، وهي مؤسسة بشرية طبيعية وضرورية، وهي أيضا وحدة سياسية واجتماعية لا يمكن أن تقوم الحضارة إلا بها، وضمن هذا السياق يتجسد قانون السببية عنده، من منظور أن الوقائع الاجتماعية والأحداث التاريخية خاضعة للحتمية، وليس بفعل المصادفة لارتباط الأسباب بالمسببات<sup>2</sup>. وضمن هذا السياق يكمن الخلاف بينه وبين من سبقه من الذين تناولوا هذه الظاهرة، وذلك حين طبق ابن خلدون فكرة السببية على التاريخ بموضوعه الشامل كما في قوله: " حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال " <sup>3</sup>.

والنظام الذي يعنيه ابن خلدون هو ربط العلاقات الضرورية للظواهر الواقعية بفعل الأسباب والنتائج، والواقع الذي نتصوره اعتبارا على أنه تطور مستمر نحو الغائية يعد من هذا القبيل واقعا عمليا منتجا، وهكذا نجد أن نظام العقل الاعتباري هو بالضرورة يؤدي إلى خلق ظواهر واقعية، متى تألفت فيما بينها أدت إلى تطور تجارب هذا الواقع العملي، وهذا يوجب أن تؤدي العلة الغائية دورها، مما قد يسهم في تفتح الآفاق للتطور أمام العمران البشري، وهذا ما تبناه مالك بن نبي الذي رأى في كتابة التاريخ قبل ابن خلدون أنها تفتقد إلى التحليل والربط بين الأحداث، فالتاريخ كان ضربا من الأحداث المتتابعة، وأن ابن خلدون ركز على السببية في التاريخ والواقع الاجتماعي؛ لأنه لا يمكن فهم التاريخ إلا بفهم الواقع الاجتماعي المحيط بالحوادث التاريخية، وهو ما جعله يستتبظ نظريته حول دورة الدولة التي يؤكد فيها أن الدولة تمر بثلاثة أطوار: طور البداوة [الغزو]، وطور التحضر

1 ابن خلدون: المقدمة، ص 2.

2 ينظر، سهيلة زين العابدين: نظرية الدولة عند ابن خلدون، موقع:

<https://secure25.nocdirect.com/~altareek/doc/article.php?sid=846>

3 تاريخ ابن خلدون، ج 1، ص 328.

[الاستقرار]، وطور التدهور [الترف] ويربط الطور الأول [البداوة] بالعصبية  
الأسرية، ويقول ابن خلدون بأن العصبية نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا، وأن  
السيادة لا تكون إلا بالغلبة، وأن الغلبة لا تكون إلا بالعصبية، وهو ما انتقده مالك  
بن نبي من ابن خلدون.<sup>1</sup>

وابن خلدون إذ يربط نظريته بالعقل العملي المتناسب مع المتغيرات؛ فلأنه  
يدرك أن النظام الاجتماعي لا يحكمه الانضباط بقدر ما تحكمه الفوضى، ولهذا  
السبب رأى أنه من الحتمية النظر في فعل الواقع الذي لا يتماشى مع سنن متغيرات  
التاريخ وتبدلات الظواهر الواقعية المتجددة باستمرار. أضف إلى ذلك أنه يدرك  
جيدا أن مسيرة الحياة تتقدم باستمرار وتخضع كل يوم إلى قوانين طبيعية جديدة،  
وهو ما أدى به إلى محاربة هذه الفوضى التي جسدتها ظاهرة الصراع بين البداوة  
والحضارة، هذه الظاهرة التي تتعارض في نظرنا كلية مع مبادئ التنظيم العقلي،  
ناهيك عن التنظيم الاجتماعي، الذي يمارسه الانضباط والمعايير الوضعية لبناء  
العمران البشري " إنما يحيط العقل علما في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة  
ظاهرة، ويقع في مداركها على نظام وترتيب " <sup>2</sup>.

وليس من شك في أن الواقع في جملته في أي وقت كان إنما هو تحول مستمر  
وخلق متوالٍ ليس له حد، ولا يتوقف بمد. وميزة ابن خلدون أنه وضع الواقع كله  
موضع مناقشة وتساؤل؛ إذ يستحيل في نظره على واقع ما أن يمر بحالة معينة  
مرتين؛ لأن طبيعة الإنسان، في تغير مراحل حياته عبر الأزمنة، لا تكف عن  
التغير، وهذا ما جعل ابن خلدون ينظر إلى الواقع على أنه يتغير بتغير مسبباته،  
وأن ديمومته لا سبيل لها إلى أن تعود القهقري؛ لأن التاريخ في نظره ما ظهر منه  
وما بطن هو " نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديهما دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع

1 سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، عرض الكتاب من: د، أحمد البرصان، مجلة إسلامية المعرفة،  
يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ع 037، 038، 2005.

2 ابن خلدون: العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر،  
ج 3، 1035.

وأَسبابها عميق.<sup>1</sup>، وحتى في حال تكرارها فإن ذلك لا يتجاوز الشكل الخارجي لها، على خلاف ما اعتبره القدامى من أن الواقع يكرر نفسه حتى في محتواه من خلال التقيد بالماضي وتقليده، وكأنه يحيا حياته من جديد وبتغيير نسبي قد لا يتعدى الشكل، وأن من يتفاعل معه نابع مما أدركه من الموروث، مبعدا عن نفسه سواء بوعي أو من دون وعي وإمكانية المساهمة في صنع واقعه المعاش بالقدر الذي تمليه الغاية التي تحركها العلة الفاعلية لتطور هذا الواقع المشحون بالتحول من دون انقطاع، والمتغير من حال إلى حال تحت تأثير تفاعل إنتاج العمران البشري؛ لأن العلاقة التي يتميز بها العمل التاريخي، العمل الذي تحكمه سنن التاريخ، هو أنه عمل هادف، عمل يرتبط بعلة غائية سواء كانت هذه الغاية سالحة أو طالحة، نظيفة أو غير نظيفة، على أي حال يعتبر هذا عملا هادفا، يعتبر نشاطا تاريخيا يدخل في نطاق سنن التاريخ على هذا الأساس وهذه الغايات التي يرتبط بها هذا العمل الهادف المسئول، هذه الغايات حيث إنها مستقبلية بالنسبة إلى العمل فهي تؤثر من خلال وجودها الذهني في العامل لا محالة، لأنها بوجودها الخارجي، بوجودها الواقعي، طموح وتطلع إلى المستقبل، ليست موجودة وجودا حقيقيا وإنما تؤثر من خلال وجودها الذهني في الفاعل. إذن المستقبل أو الهدف الذي يشكل الغاية للنشاط التاريخي يؤثر في تحريك هذا النشاط وفي بلورته من خلال الوجود الذهني أي من خلال الفكر الذي يمثل فيه الوجود الذهني للغاية ضمن شروط ومواصفات<sup>2</sup>.

لذلك، على كل واقع بشري أن يسهم في خلق واقعه الذي يتماثل في داخله من خلال تكديس تجاربه وتحقيق رغباته تحت مظلة العلة الغائية؛ لأن كل تجربة مكونة من قوانين ومعايير ضابطة يجتاز بها العقل التدرج، في الاتجاه التصاعدي لمراحل النمو والتطور، للوجود بما هو موجود، كما يجتاز بها الحدود الفاصلة بين الأشياء، وفي مثل هذه الحال لم يفعل ابن خلدون سوى أن استخلص تجربة فريدة،

1 نفسه، ج 1، 282.

2 ينظر، محمد باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، دار التوجيه الإسلامي، بيروت / الكويت، ص 75.

غالبا ما كانت تقوم على المقارنات والاكتشافات بين عموم الظواهر الواقعية، وعموم الحاجات الضرورية لحقيقة الواقع بعلاقات تتضمن تفاعلا بين حدود ومفارقات هذا الواقع وما ينطوي عليه بين ثناياه، وهو ما عبر عنه بوضوح في قوله: " إن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو من الأعمال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها، بل تقع في مستقر العادة وعنهما يتم كونها... فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة، وما أوتيت من العلم إلا قليلا. فلذلك أمرنا بقطع النظر عنها وإغائها جملة، والتوجه على مسبب الأسباب، وفاعلها، وموجدتها"<sup>1</sup>.

لقد كان ابن خلدون يربط بين الواقع والامتداد التاريخي بتعليل الأفعال من العقل المنشئ، لذلك كان يرى أن لكل واقع واقعا آخر، سابقا عن الذي نعيشه، واقعا متغيرا بعلّة، وأن على المرء أن يتلون بتلاوين واقعه المعاش حتى يؤكد ذاته في صورة مغايرة على التي كان عليها أسلافه في السابق؛ لاختلاف العلة الفاعلية بوصفها عاملا مؤثرا في الواقع؛ إذ لولا المجتمع المتفاعل مع هذا الواقع الجديد، والغاية التي يسعى إلى تحقيقها، والرغبة في إثبات الوجود، والحوافز التي تدفع به للوصول إلى هدف ما، لولا كل هذا لما وجد هذا الواقع بهذه الصورة وفق " قانون الملاءمة بين الحي والبيئة الخارجية"<sup>2</sup> من خلال العلة التي تتعاضد مع الارتباط والتواصل التي استنتجها ابن خلدون بالاستقراء عن طريق القياس؛ لأن علاقة الحاضر بالماضي هي علاقة سببية بفعل أداء الأعمال المنجزة التي يحققها كل عقل منشئ لهذا العمل أو ذاك، أو لديه الرغبة في إنشائه، وهي علاقة ذات غاية " كون هذا الفعل متطلعا إلى المستقبل، وكون المستقبل محركا لهذا الفعل من خلال الوجود الذهني الذي يرسم للفاعل غايته؛ أي من خلال الفكر. ومن هنا، تتكون دائرة السنن

1 ابن خلدون، المقدمة، ص 1035، 1036.

2 في نظر " دارون "



النوعية للتاريخ، والتي موضوعها ذلك الجزء من الساحة التاريخية الذي يمثل عملا له غاية، عملا يحمل علاقة إضافية إلى العلاقات الموجودة في الظاهرة الطبيعية، وهي العلاقة بالغاية والهدف، بالعلة الغائية، وفي هذه الحال يستوجب ثلاثة أبعاد، بعد السبب والعلة، وبعد الغاية، وبعد العمل الذي يكون حاملا لعلاقة مع هدف وغاية، ويكون في الوقت نفسه ذا أرضية أوسع من حدود الفرد؛ أي ذا موج يتخذ من المجتمع علة مادية له، وبهذا يكون عمل المجتمع<sup>1</sup> المحكوم بالاحتمية الدقيقة التي تربط وحدة السبب بالمسبب في هذا الواقع المتجدد والمستمر من حيث لا ينفصل بعضه عن بعض إلا في الغاية، وذلك لأن العلة الغائية هي امتداد متغير ومتجانس مع متطلبات ومستجدات الحياة وبالنسبة إلى مقاصد كل واقع، وهذا ما يميز العلاقات المتبادلة بين كل واقع وآخر بوصفها متغيرات من آن إلى آن، ومن مرحلة الإمكان إلى مرحلة التحقق والإنجاز، ومن فعل التأسيس إلى التكوين الحضاري بالتدرج.

### قائمة المراجع

ابن خلدون (المقدمة)، تاريخ ابن خلدون [العبر، وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، لجنة البيان العربي، القاهرة، ج1، ص 404.  
أبو يعرب المرزوقي: إصلاح العقل في الفلسفة العربية [من واقعية (ارسطو) وأفلاطون إلى اسمية ابن تيمية وابن خلدون] مركز دراسة الوحدة العربية، ط 1، 1994.

أحمد البحراني: التأويل منهج الاستنباط في الإسلام البحرين 1998،  
الإمام علي: نهج البلاغة، باب الحكمة [حكمة رقم 208]، ضبط وتصحيح: صبحي الصالح، دار الكتاب اللبناني، بالاشتراك " ط 2، 1982.

1 ينظر، باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، ص 77.

السيد عمّار أبو رغيف: الحكمة العملية [ دراسات في النظرية وآثارها التطبيقية ]، دار الفقه للطباعة والنشر، قم، إيران، د.ت.  
طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، القاهرة  
1925.

عبد الله العروبي: مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي.

علي الوردي: منطق ابن خلدون

علي أومليل: الخطاب التاريخي " دراسة لمنهجية ابن خلدون "، المركز الثقافي

العربي، ط 4، 2005

محمد باقر الصدر: مقدمات في التفسير الموضوعي، دار التوجيه الإسلامي،

بيروت

محمد سند: العقل العملي دراسات منهجية دار الهادي، بيروت، ط1، 2002.

محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية

في التاريخ الإسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية 1992، .

سهيلة زين العابدين: نظرية الدولة عند ابن خلدون، موقع:

<https://secure25.nocdirect.com/~altareek/doc/article.php?sid=846>

علاء البوزيدي: نظرات في الفكر المنهجي عند ابن خلدون:

[www/fustat.com/l hist/ibn khaldoun.shtm](http://www/fustat.com/l%20hist/ibn%20khalidoun.shtm)

## المعرفة عند المقصدين

د. محمد شهيد<sup>1</sup>

### المقدمة الأولى:

الضوابط المنهجية لقراءة النص الشرعي -سواء كان قرآنا أو سنة- وفهمه واستنباط الأحكام الشرعية منه، هو ما يعرف بـ"علم أصول الفقه" في الثقافة الشرعية الإسلامية. فعند اتساع الرقعة الإسلامية جغرافيا وإنسانيا وتداخل الثقافات والأجناس والأعراق، تعرض اللسان العربي للعجمة ودخله اللحن مما أفقده القدرة على فهم النص واستبعاد أبعاده ومراميه.. فكان لا بد من وضع ضوابط منهجية ومعرفية لصيانة وفهم النص الشرعي فهما يناسب الحضارة الإسلامية ومقاصدها. وهذا الضبط لم يكن القصد منه الحجر على العقل البشري والاستهانة به واحتقاره أمام كهنوت ورجال دين لينفردوا بالنص ويفسرونه كما يحلو لهم، بل القصد الأساس منه هو صيانة النص من العبث والحفاظ للنص على قدسيته المطلقة ليؤدي الدور المنوط به داخل أوساط المؤمنين به.

### المقدمة الثانية:

وأصول الفقه هي قمة الإبداع الإنساني في الحضارة الإسلامية وتراثها من حيث الإنتاج العقلي. خاصة ان له امتدادا واستمدادا من علوم أخرى من قبيل المنطق وعلم الكلام والفلسفة..وبذلك فانطلاقته من النص أو النقل-كما يحلو للكثيرين تسميته- وتوظيفه لعلوم أخرى فتح المجال أمام العقل الإسلامي لإظهار قدراته وإمكاناته المتميزة في الدفاع عن النص والتأكيد على حفظه من العبث والتلاعب بمعانيه

---

1. باحث مغربي جامعة وجدة المملكة المغربية.

ومضامينه ومراميه. وهو تنزيل لمعنى النص الذي تحدى به الله تعالى الجميع لينالوا منه والمساس به، قال تعالى: ﴿ إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ ﴾ [الحجر:9]. فتأسيس هذه القواعد المنهجية وضبطها وتجديدها كل ما أمكن أبان عن قدرة عالية للعقل العربي الإسلامي لتحقيق مقصود النص القرآني في حفظه وصيانتته والعناية به من عدة جوانب..من أهمها هنا الفهم والاستنباط للمعاني والأحكام والدروس والعبر في الأخلاق والاجتماع والمعاملات والتدبير والتسيير وكل مناحي الشأن الإنساني بالخصوص.

والعقل الإسلامي لم يقف متواكلا أمام تقرير حقيقة الصون والحفظ من قبل الله عز وجل، كما كانت عادة العرب المتواكلين المتكاسلين..بل نهض ليحقق مقصود النص ولم ينتظر تحقيقه عن طريق المعجزة كما يفضل كثيرون في واقعنا المعاصر.

### المقدمة الثالثة:

إن كانت أصول الفقه هي من أهم ما بدعه العقل الإسلامي بالاضافة إلى علوم أخرى تفرد فيها عن باقي البشر-كعلوم الحديث مثلا-فإن مقاصد الشريعة الإسلامية تمثل زبدة وقمة الإبداع العقلي عند المسلمين. فمقاصد الشريعة هي في الأساس البناء المعرفي والفلسفي لأصول الفقه وبالتالي للثقافة الإسلامية.

إن البناء المعرفي للمقاصد ينبني على البناء المنهجي لأصول الفقه ليتممه ويكمله، خاصة عند ” توقف“ النص عن استيعاب نازلة معينة حين يندم تفصيل الوحي لحادث جديد أمام الإنسان في الساحة وفي الواقع. فتفتح مقاصد الشريعة الإسلامية الباب على مصراعيه للمجتهد والباحث في المستجد الذي يستجد أمام المسلمين خاصة والبشرية جمعاء.

### المقدمة الرابعة:

البحث في نظرية المعرفة هو الاشتغال على إحدى مجالات الدرس الفلسفي المكون أساسا من ثلاثة محاور: الوجود والمعرفة والقيم. ونظرية المعرفة تتناول بالدرس والتحليل الإجابة عن بعض الأسئلة من قبيل ماهية المعرفة، وكيفية امتلاك المعرفة..

وقد شغلت المعرفة بال علماء الأمة الإسلامية بمختلف مدارسها وتوجهاتها. وتناولت قضايا متنوعة من قبيل المعرفة الأولية التي يسلم بها ولا تحتاج إلى برهان، أو القضايا التجريبية التي تدرکہا الحواس، أو القضايا الاستنباطية وهي المعرفة الذاتية للأفكار والأحاسيس، أو القضايا المقبولة وهي التي تكون محل إجماع، أو القضايا الأخلاقية التي تتعلق بالقيم، أو القضايا الاستدلالية وهي المستنتجة من خلال الملكة الفكرية.. والمعرفة في مقاصد الشريعة والوصول إليها تعتمد على منهج أساسه بعض المرتكزات المهمة التي نروم تناولها في الدراسة التالية.

### في المعرفة عند المقصدين:

لا يخفى أن مقاصد الشريعة مبحث مهم من المباحث الشرعية. وقد اهتم المقصديون وعلماء أصول الفقه بمدى ارتباطه أو انفصاله عن علم أصول الفقه. فإن كان جل الأصوليين قد أدرجوا مباحث المقاصد ضمن تصنيفاتهم الأصولية كما هو الحال مع الجويني والغزالي من المعاصرين كابن بية، فإن آخرين كانوا يرون أن علم المقاصد لا بد أن يفصل ويستقل عن المباحث الأصولية كالطاهر ابن عاشور. ويقف بينهما قسم ثالث يرى أن هذا الفن نشأ ضمن أصول الفقه لكن الوقت قد حان لكي يستقل بنفسه وبقواعده وأسس، ذلك أن العلوم عامة تنشأ ضمن تخصص آخر ثم مع مرور الوقت تتضح لتأخذ حيزها ومكانتها اللائقة بها فتستقل تماما وهو ما يذهب إليه احمد الريسوني.

والغاية الكبرى من مقاصد الشريعة الإسلامية هي الوصول إلى المصلحة الشرعية للإنسان في الدارين، فهي قطب الرحي ومهماز البحث والاستنباط، ولذلك فإن "من أهم المباحث في مقاصد الشريعة مبحث الكشف عن هذه المقاصد، فإذا كان العمل الفقهي متوقفا في سداه على تحري المقاصد، فإن السبل التي توصل الفقيه إلى معرفة مقاصد الشارع تضحى بالغة الأهمية في العمل الفقهي من حيث إنها تضمن أكثر ما يمكن التقدير الصحيح للمقاصد فيكون بناء الأحكام عليها سديدا."<sup>1</sup>

1 عبد المجيد النجار: "فصول في الفكر الإسلامي في المغرب"، دار الغرب الإسلامي-بيروت-ط:1، 1992، ص:144.

وقد بحث العلماء كثيرا في كيفية الوصول إلى مقاصد الشريعة. ولعل من ابرز من اهتم بهذا الموضوع الشاطبي في الموافقات حين عقد فصلا في ختام كتاب المقاصد من الموافقات- تحت عنوان: "فصل ثان في بيان الجهات التي تعرف بها مقاصد الشارع"<sup>1</sup>، وحددها في "مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي"<sup>2</sup> ثم "اعتبار علل الأمر والنهي"<sup>3</sup> وكذلك اعتبار المقاصد الأصلية والمقاصد التبعية<sup>4</sup> و"السكوت عن شرع التسبب، أو عن شرعية العمل مع قيام المعنى المقتضى له"<sup>5</sup>.

وتناول هذا الموضوع الطاهر ابن عاشور في "مقاصد الشريعة الإسلامية" حيث سماها ب"طرق إثبات المقاصد الشرعية" فحصرها في "استقراء الشريعة في تصرفاتها"<sup>6</sup> و"أدلة القرآن الواضحة التي يضعف أن يكون المراد منها غير ما هو ظاهر بحسب الاستعمال العربي"<sup>7</sup> ثم "السنة المتواترة"<sup>8</sup>.

ولعل الفاسي نصيب في الموضوع إذ تعرض له في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها" وإن كان قد ذكره بسرعة في ما يقارب الصفحة فقط، حيث يرى أن الشريعة تسلك طرقا متعددة من أجل تحقيق أهدافها "فتارة بالوجوب أو المنع الصريحين، وتارة بالترج في التشريع مع استكماله في حياة الرسول، وتارة بتنفيذ الحكم في بعض صورته، والتسامح في الصور الأخرى مع إعطاء المر عن طريق الإرشاد باستكماله إذا تمت أسباب استكماله الشرعية. وهذا ما يمكننا أن نسميه "أمر إرشاد" وما نعتبره أصلا من أصول التشريع دل عليه مقصد شرعي"<sup>9</sup>.

1 أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (6790هـ): "الموافقات في أصول الشريعة"، شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز، وضع تراجمه محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت، ط:1، 1991، 321/2.

2 الشاطبي: (م، ن): 298/2.

3 الشاطبي: (م، ن): 299/2.

4 الشاطبي: (م، ن): 300/2.

5 الشاطبي: (م، ن): 310/2.

6 محمد الطاهر بن عاشور: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، تحقيق ودراسة الطاهر الميساري، البصائر، ط:1، 1988، ص:125.

7 محمد الطاهر بن عاشور: (م، ن)، ص:127.

8 محمد الطاهر بن عاشور: (م، ن)، ص:127.

9 علال الفاسي: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، مؤسسة علال الفاسي، ط:4 مصححة، 1991، ص:244.

والذي يهم أكثر في هذا المضمار الالتفات إلى جانب مهم نراه مناسباً للبحث والدراسة والمناقشة. يتعلق بالبحث في نظرية المعرفة عند المقاصديين. ونرى الاقتصاد هنا على امتلاك المعرفة والتوصل إليها عند المشتغلين بالدرس المقاصدي.

كيف الوصول إلى المعرفة عند المقاصديين؟

أو ما هي الوسائل المنهجية التي اعتمدها أهل النظر المقاصدي من أجل التوصل إلى المعرفة المقاصدية؟

تقليب النظر والتأمل في وسائل امتلاك المعرفة المقاصدية، أرشدنا إلى ما يمكن اعتباره نسفاً معرفياً اعتمده هؤلاء من أجل الحصول على هذا النوع كمن المعرفة. هذا النسق يعتمد الوسائل التالية:

في آلية الاستقراء:

عند أهل اللغة تتضمن كلمة "استقراء" عدة من بينها أن الاستقراء من استقرأ يستقروا استقراء. ويقال استقرأ الأمور تتبع أقرؤها لمعرفة أحوالها وخواصها، واقتري البلاد واستقراها وتقرأها: تتبعها يخرج من أرض إلى أرض، واستقرأ الجمل الناقة تاركها لينظر ألقحت أم لا، وعند أهل الاختصاص يعرف الاستقراء عموماً بأنه "كل استدلال يسير من الخاص إلى العام"<sup>2</sup>.

وبذلك فالاستقراء هو تتبع واستقصاء الجزئيات للوصول إلى حكم كلي تنتظم تحته باقي الجزئيات المماثلة. وقد وظفه أهل المقاصد كما استعمله الأصوليون والفقهاء كثيراً في ميدان الاستنباط وقراءة النص دون الوقوف عنده طويلاً والتنظير له وبيان موقعه ودرجته في هذا الميدان.

---

1 جمال الدين ابن منظور (711هـ): "لسان العرب"، دار المعارف-القاهرة-1498. مادة (ق ر أ)، وكذلك: مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ): "القاموس المحيط"، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -، ط:8، 2005. (ق ر أ) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (395 هـ): "معجم مقاييس اللغة" تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر-بيروت- 1979، مادة (ق ر أ).

2 محمد باقر الصدر: "الأسس المنطقية للاستقراء"، دار التعارف للمطبوعات-لبنان-1990، ص:14.

ويزم المتخصصون عامة بين استقراء كامل وآخر ناقص.

فالاستقراء التام يعرفه المناطقة بأن ”.. يُستدلّ بجميع الجزئيات ويُحكم على الكل“<sup>1</sup>، وأما الاستقراء الناقص فهو: ”أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكماً في تلك الجزئيات، حكم على ذلك الكلي به.“<sup>2</sup> وجدير بالذكر أن الاستقراء من أهم الوسائل والآليات التي يلجأ إليها الأصوليون وعلماء المقاصد للتأكيد على شرعية وأهمية المعرفة الأصولية والمقاصدية. ولذلك فقد ”.. مثل الاستقراء عصب الفكر المقاصدي عند الجويني والغزالي وعز الدين بن عبد السلام والقرافي وابن تيمية وابن القيم..“ لكن ابن عاشور عده من أهم المؤدية إلى المقاصد“<sup>3</sup>

ومن المهم الإشارة إلى أن الاستقراء التام يفيد القطعية والعمل به سواء عند الأصوليين أو المناطقة، إلا أن الاستقراء الناقص لا يفيد ذلك عند أهل المنطق. أما عند الأصوليين فالأمر غير ذلك، وهو ما عبر عنه الزركشي إذ قال: ”وهذا النوع اختلف فيه“<sup>4</sup> فمنهم من يعتبره مفيداً للظن لا القطع وبه قال الزركشي<sup>5</sup> وكذلك الإسنوي<sup>6</sup> وآخرون يرون أنه يفيد العمل به وإن كان يفيد الظن، وهو حجة وبه قال البيضاوي حين أكد ذلك قائلاً: ”والعمل به لازم“<sup>7</sup> وإلى نفس الرأي ذهب صاحب ”الإبهاج“<sup>8</sup>، وبه أيضاً قال صاحب ”نشر البنود“<sup>9</sup> وكذلك الرازي في محصولة<sup>1</sup>.

1 محمد علي التهانوي: ”كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم“، مكتبة لبنان-بيروت-ط:1، 1996، 172/1.

2 أبو حامد الغزالي (505هـ): ”معيان العلم في فن المنطق“، المطبعة العربية بمصر، ط:2، 1927، ص:148.

3 إسماعيل الحسني: ”نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور“، المعهد العالمي للفكر الإسلامي-فجرجينا-ط:1، 1995، ص:258.

4 أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794 هـ): ”البحر المحيط في أصول الفقه“، دار الكنتي، ط:1، 1994، 6/8.

5 الزركشي: (م، ن)، 6/8.

6 جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (772هـ): ”نهاية السؤل شرح منهاج الوصول في علم الأصول“، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1999، ص:363.

7 ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (685): ”منهاج الوصول في علم الأصول“، مطبوع مع ”نهاية السؤل“، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1999، ص:362.

8 علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيى السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب: ”الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول“، كتب هوامشه وصححه جماعة من العلماء، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1984، 174/3.

9 سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (1233هـ): ”نشر البنود على مراقي السعود في أصول الفقه“، اعتنى به ووضع حواشيه ناجي إبراهيم السويد، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 2008، ص:177/2.



وعلى العموم فإن جمهور العلماء الأصوليين يقولون بحجية الاستقراء الناقص ويعملون به باعتبار ان تتبع الجزئيات وتعبها أمر عسير وشاق على الناس وذلك لكثرتها وعدم انحصارها. وكذلك لأن العمل عندهم بغلبة الظن واجب، وهو يفيد الظن الغالب كما قال ان مفلح: ” الاستقراء دليل لإفادة الظن، ذكره بعض أصحابنا وغيرهم“<sup>2</sup>، والغزالي أيضا يقول: ”فإن قيل: فلم لا يقال للفقهاء استقراؤك غير كامل فإنك لم تتصفح محل الخلاف؟ فالجواب: أن قصور الاستقراء عن الكمال أوجب قصور الاعتقاد الحاصل عن اليقين، ولم يوجب بقاء الاحتمال على التعادل كما كان، بل رجح بالظن أحد الاحتمالين، والظن في الفقه كاف..“<sup>3</sup>.

وكذلك يقولون به لأن ”معظم القوانين الطبيعية التي توصل إليها الطبيعيون، إنما توصلوا إليها عن طريق الاستقراء الناقص.“<sup>4</sup>

لقد مثل الاستقراء قطب الرحي في الفكر المقاصدي عند علماء الأصول وعلماء المقاصد. وإذا كان الشاطبي من السابقين الأوائل للحديث عن طرق الوصول إلى المقاصد الشرعية وعقد لها فصلا في نهاية ”المقاصد“ من ”الموافقات“، فإن اللافت للنظر عدم إيراده مسلك الاستقراء ضمن الطرق التي تكشف مقاصد الشريعة الإسلامية وتؤدي إليها. وذلك رغم اعتماده الاستقراء منهجا مهما في مشروعه الأصولي الكبير الذي قرأ من خلاله أصول الفقه الإسلامي، حيث يؤكد ذلك في مقدمته الأولى: ” إن أصول الفقه وهي الأسس والكليات التي يبنى عليها في الدين قطعية لا ظنية، والدليل على ذلك الاستقراء المفيد للقطع“<sup>5</sup>

1 فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (606هـ): ”المحصل في علم الأصول“ دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط:2، 1992، 161/6.

2 شمس الدين محمد بن مفلح: ”أصول الفقه“، تحقيق فهد بن محمد السدحان، مكتبة العبيكان-الرياض-ط:1، 1999، ص:149.

3 أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ): ”معيار العلم في فن المنطق“، تحقيق محمد سليمان دنيا، دار المعارف-مصر-1960، ص:163.

4 عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: ”صوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة“، دار القلم-دمشق-ط:4، 1993، ص:194.

5 الشاطبي: ”الموافقات في أصول الفقه“، 19/1.

وعكس الشاطبي فابن عاشور قد طرح الاستقراء ووصفه بأنه: ”الطريق الأول وهو أعظمها..“<sup>1</sup> وذلك لإثبات المقاصد الشرعية. بل ان ”..المتدبر لكتاب المقاصد لابن عاشور يلاحظ أنه جعل يقينية العلم بمقصد شرعي رهينة بعدة أمور أهمها مقدار استقراء الناظر لتصرفات الشريعة في النوع الذي يريد انتزاع المقصد الشرعي منها، كما ساهم الاستقراء في بناء الفكر المقاصدي لدى ابن عاشور وأكسبه ملكة الاجتهاد والاستنباط..“<sup>2</sup>

لقد مثل الاستقراء أداة مهمة للوصول إلى المعرفة المقصدية عند الأصوليين وعلماء المقاصد. وهذه الأداة كانت معهودة عند الفقهاء والأصوليين لاستنباط الحكم الشرعي. وذلك ما عناه مثلا القرضاوي حين نبه في كيفية التعامل مع السنة النبوية فوضع ضوابط لذلك (وإن كان يتعلق الأمر فقط بالسنة النبوية فيصح ذلك على النص عموماً) من بينها: ” ثانيًا - جَمْعُ الْأَحَادِيثِ الْوَارِدَةِ فِي الْمَوْضُوعِ الْوَاحِدِ: ومن اللازم لفهم السنة فهمًا صحيحًا: أن تجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها. وبذلك يتضح المعنى المراد منها، ولا يضرب بعضها ببعض.“<sup>3</sup> وهو ما عممه الشاطبي على باقي الأدلة حين عاب على بعض المتطفلين قصر النظر على بعض الأدلة وصرفه عن أخرى، حين قال: ”..فكثيرا ما ترى الجهال يحتجون لأنفسهم بأدلة فاسدة وبأدلة صحيحة، اقتصارا بالنظر على دليل ما، واطراحا للنظر في غيره من الأدلة الأصولية أو الفروعية العاضدة لنظره أو المعارضة له..“<sup>4</sup>.

وإذا كان عمل الأصولي يتوقف هنا عند استنباط الحكم الشرعي موظفا أداة الاستقراء، فإن عمل المقاصدي تبدأ من جديد حين يستقرئ العلل من النص

1 محمد الطاهر بن عاشور: ”مقاصد الشريعة الإسلامية“، ص:125.

2 العبيدة حمزة: ”وسائل معرفة قصد الشارع: دراسة تأصيلية تطبيقية“، دار ابن حزم-بيروت-ط:1، 2014، ص:325.

3 يوسف القرضاوي: ” كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط“، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع- المنصورة-ط:6، 1993، ص:103.

4 أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (790هـ): ” الاعتصام“، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد-المنامة-ط:1، 2000، ص:8.

للوصول إلى المعرفة المقصدية. وهذا ما نبه إليه ابن عاشور حين تحدث عن طريقين للحصول على المقاصد:

” الطريق الأول وهو أعظمها.. وهو على نوعين:

النوع الأول: أعظمها استقراء الأحكام المعروفة عليها.. فان باستقراء العلل حصول العلم بمقاصد الشريعة بسهولة..

النوع الثاني: استقراء أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بان تلك العلة مقصد مراد للشارع..“<sup>1</sup>

ان أداة الاستقراء أداة أساس للوصول إلى المقصد الشرعي والحقيقة المقصدية التي تتوخاها الشريعة وتسعى تحقيقها على مستوى الإنسان.

في آلية التعليل:

يمكن اعتبار التعليل من المصطلحات المركزية عند علماء الفقه والأصول، ذل ان تعليل الأحكام والبحث عن علتها يكون له دور في استنباط الحكم أو في اختيار الحكم الذي يكون مناسباً للحالة التي تعرفها النازلة التي يتعرض لها الفقيه أو الأصولي. والأمر كذلك بالنسبة للمقاصد حيث مدار المقاصد على التعليل للوصول إلى المعرفة المقصدية وترجيحها عن غيرها من المقاصد التي يمكن اكتشافها من النص أو من الأحكام الشرعية المتعددة التي يقبل النظر فيها المقاصدي.

والتعليل مصدر علّ يعلل تعليلاً.. وهو كذلك مصدر علل. وقد جاء في ”لسان العرب“ أن التعليل ”سقي بعد سقي وجني الثمرة مرة بعد أخرى“<sup>2</sup>. وفي ”القاموس المحيط“: ”تعلل بالأمر تشاغل به“<sup>3</sup>. وعند الجرجاني: ”التعليل هو إظهار عليّة الشيء..“<sup>4</sup>.

1 محمد الطاهر بن عاشور: ”مقاصد الشريعة الإسلامية“، ص: 125-126.

2 جمال الدين ابن منظور (711هـ): ”لسان العرب“، دار المعارف-القاهرة-1498، مادة (علل).

3 مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي (817هـ) ”القاموس المحيط“، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978، مادة (علل).

4 علي بن محمد الجرجاني: ”التعريفات“، دار الكتب العلمية-بيروت-ط: 3، 1988، ص: 61.

وعرف مصطفى شلبي التعليل بأنه: "تبيين علة الشيء، ويطلق عندهم أيضا على ما يستدل فيه على بالعلة على المعلول.. ومرادنا به هنا بيان العلة".<sup>1</sup>  
وقد شغل التعليل علماء الأصول والمقاصد منذ الاشتغال بالأصول، بل انتقل النزاع والخلاف بينهم حوله إلى دائرة علم الكلام، مما يبين الأهمية الكبرى لهذه الآلية والأداة عندهم.

أما كون التعليل يحتل زاوية هامة في المقاصد، فذلك يمكن ملاحظته عند اهتمام علماء المقاصد بهذه القضية وحرصهم الكبير على أن الأحكام الشرعية معللة. والتعليل لا يعني "النظر في معانيها الظاهرة، بقدر ما يعني إدراك المقاصد التي أناط بها الشارع الأحكام المنصوصة التي قد تستفاد من مقامات النصوص كما في دلالة النص مثلا.."<sup>2</sup> فالشاطبي إمام المقاصد وزعيمها الذي أبدع في تطويرها، قد يكون هو أول من تحدث عما يعرف به مقصد الشارع. وقد حدد منها: "اعتبار علل الأمر والنهي، ولماذا أمر بهذا الفعل؟ ولماذا نهى عن هذا الآخر؟.. فإذا تعينت علم أن مقصود الشارع ما اقتضته تلك العلة من الفعل أو عدمه، ومن التسبب أو عدمه. وإن كانت غير معلومة فلا بد من التوقف عن القطع على الشارع أنه قصد كذا وكذا.."<sup>3</sup>

ومعلوم أن أحكام الشريعة الإسلامية معللة بجلب المصالح، حتى أن الدهلوي يسخر من منكري التعليل قائلا: "وقد يظن أن الأحكام الشرعية غير متضمنة لشيء من المصالح، وأنه ليس بين الأعمال وبين ما جعل الله جزاء الله جزاء مناسبة، وأن مثل التكليف بالشرائع كمثل سيد أراد أن يختبر طاعة عبده، فأمره برفع حجر، أو لمس شجرة مما لا فائدة فيه غير الاختبار، فلما أطاع، أو عصى جوزي بعمله، وهذا ظن فاسد تكذبه السنة وإجماع القرون المشهود لها بالخير"<sup>4</sup>

1 مصطفى شلبي: "تعليل الأحكام"، مطبعة الأزهر، 1947، ص: 12.

2 إسماعيل الحسني: "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"، ص: 308.

3 الشاطبي: "الموافقات"، 318/2.

4 أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (1176هـ): "حجة الله البالغة"، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم-بيروت- ط: 2، 1992، 27/1.

ويؤيده كذلك الأمدي قائلاً: "ان الحكم لا يخلو عن علة.." <sup>1</sup> وأن "أئمة الفقه مجمعة على أن أحكام الله تعالى لا تخلو عن حكمة ومقصود" <sup>2</sup> لكن اللبس الذي يقع فيه الكثيرون ودائماً في مسألة التعليل، وهو الإجابة عن أي تعليل يدور الحديث؟

فالتعليل بشكل عام نوعان باعتبار ما يُعلل: تعليل يتعلق بأحكام الله تعالى، وتعليل آخر يتعلق بأفعاله سبحانه. فالنوع الأول يكاد يكون الإجماع عليه، إلا ما شذ كما هو الحال مع ابن حزم الذي يشنع ويهاجم القائلين بالتعليل، حيث ينعتهم ب"الأوباش المقلدون" و"جماعة من الجهال" <sup>3</sup> وهو الذي يؤكد أنه "لا يفعل الله شيئاً من الأحكام وغيرها لعله أو أصلاً بوجه من الوجوه. فإذا نص الله تعالى أو رسوله صلى الله عليه وسلم على أن أمر كذا لسبب أو من أجل كذا أو لأن كان كذا وكذا. فإن ذلك كله ندري أنه جعله الله أسباباً لتلك الأشياء في تلك المواضع التي جاء بها فيها، ولا توجب تلك الأسباب شيئاً من تلك الأحكام في غير تلك المواضع البتة.

.. وهذا ديننا الذي ندين الله تعالى به، وندعو عباد الله تعالى إليه، ونقطع على أنه الحق عند الله تعالى" <sup>4</sup> وإذا كان هذا موقف ابن حزم من التعليل، فإنه لا يشكل حاجزاً أمام الإجماع المنعقد في التعليل فيما يخص أحكام الله تعالى. يلخص ابن عاشور موقف الفقهاء من التعليل فيقول: "الأحكام عندهم قسمان: معلل وتعبدية. وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أننا وجدنا الفقهاء الذين خاضوا في التعليل والقياس قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

1 سيف الدين الأمدي (631هـ): "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق عبد الرحيم العجوز، دار الكتب العلمية-بيروت. ط: 1، 1985، 232/3.  
2 الأمدي: (م، ن)، 250/3.  
3 أبو محمد بن حزم (456هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق أحمد شاكر، دار الأفاق الجديدة-بيروت-ط: 1، 1980، 75/8.  
4 ابن حزم: "الإحكام في أصول الأحكام"، 77/8.

قسم معلل لا محالة وهو ما كانت علتة منصوصة أو موماً إليها أو نحو ذلك.

وقسم تعبدي محض وهو ما لا يهتدى إلى حكمته.

وقسم متوسط بين القسمين وهو ما كانت علتة خفيفة واستتبط له الفقهاء علة

واختلفوا فيه.<sup>1</sup>

إلا إن الشاطبي يقسم الأحكام إلى نوعين: قسم معلل وقسم غير معلل. فبالنسبة

للقسم الأول يرى أن "الأصل في العبادات بالنسبة للمكلف التعبد دون الالتفات إلى

المعاني"<sup>2</sup> مؤكداً ذلك بقوله "لأننا وجدنا الشريعة حين استقريناها تدور على التعبد

في باب العبادات فكان أصلاً فيها"

أما القسم الثاني فيؤكد "أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع

باب العادات" و"أن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني".

لكن الشاطبي نفسه سرعان ما سيؤكد-عن القسم الأول الذي قال بعدم تعليله-

أنه "قد علم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أوفي الآخرة على الجملة

وإن لم يعلم ذلك على التفصيل. ويصح القصد إلى مسبباتها الدنيوية والأخروية على

الجملة"<sup>3</sup> وبذلك فكل الأحكام عنده معللة.

ويذهب علال الفاسي إلى أبعد من ذلك إذ يرى عدم اختلاف المسلمين في ذلك

فيقول: "لم يختلف أحد من المسلمين في أن الشريعة الإسلامية قائمة على حكم

ومقاصد لرعاية مصلحة الخلق واللفظ بهم وتحسين أحوالهم في معاشهم وفيما

يثنونهم في معادهم. فكل حكم من الأحكام الشرعية مربوط بحكمة دعت إلى

تقريره..."<sup>4</sup>، بل يذهب إلى أن بحث الأصوليين في مسالك العلة تأكيد منهم على

شرعية العلة وكونها مقصودة ومعتبرة من الشارع.<sup>5</sup>

1 ابن عاشور: "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ص: 163.

2 الشاطبي: "الموافقات"، 249-244/2.

3 الشاطبي: "الموافقات"، 159/1.

4 علال الفاسي: "مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي"، إعداد ومراجعة عبد

الرحمن العريشي، الرسالة، 1985، ص: 194.

5 علال الفاسي: "مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها"، ص: 7.

وفي كل الأحوال فإن التعليل في أحكام الله تعالى يقول به الغالب الأعظم من العلماء مع بعض التفاوت. فمنهم من يرى أن كل الأحكام معللة، ومنهم من يرى أن بعضها معلل والآخر غير معلل..ف”..إذا تركنا جانبا علم الكلام ومعاركه وتأثيراته، فإننا لن نجد إلا القول بالتعليل، وممارسة التعليل تطبيقا، في الفقه وأصوله. وكلما رجعنا إلى الوراء، حيث ينعدم أو يتضاءل تأثير علم الكلام في المجال الفقهي الأصولي، كلما وجدنا التعليل مسألة مسلمة.“<sup>1</sup>

هذا فيما يخص التعليل وبالضبط في الجانب المتعلق بأحكام الله تعالى. لكن المعركة الفكرية الكبرى كانت في الجانب المتعلق بتعليل أفعال الله تعالى. الذي وقف منه العلماء موقفا حاسما وكان موقفا عقديا.

لقد تميزت مدرستان كبيرتان في تاريخ علم الكلام الإسلامي: مدرسة تعلل أفعال الله تعالى وأخرى تنفي عنها التعليل. تزعم المدرستين فريقان بارزان: الفريق الأول القائل بالتعليل هم المعتزلة. فهم يرون ”أن أفعال الله تعالى معللة بعلة موجبة، ضرورة أنها تابعة لما ثبت في الأشياء من حسن وقبح“<sup>2</sup> حيث يرون ” أن للأشياء حسنا وقبحا عقليين، وأن الأحكام الشرعية جاءت على وفقها وتبعها لها، فالعقل عندهم من شأنه أن يدرك حسنا وقبحا في الأفعال، بمعنى استلزام الثواب أو العقاب لفاعلها، حتى ولو لم يكن هناك شرع منزل.“<sup>3</sup>

وهكذا فالمعتزلة يذهبون ”إلى وجوب تعليل أفعاله وأنه لا يصدر عنه إلا لغرض من أجله فعل ذلك الفعل“<sup>4</sup>

في مقابل المعتزلة برزت الأشاعرة الذين حملوا لواء نفي التعليل في علم الكلام. ”وقالوا باستحالة أن يكون فعله سبحانه لغرض أو علة غائية. ودليلهم أنه لو كان فعله لغرض للزم أن يكون مستقيما من غرضه ذلك، ضرورة أن وجود ذلك

1 أحمد الريسوني: ”نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي“، ص: 202.

2 محمد سعيد رمضان البوطي: ”ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية“، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط: 6، 2001، ص: 82.

3 البوطي: (م، ن)، ص: 82.

4 محمد مصطفى شلبي: ”تعليل الأحكام“، دار النهضة العربية-بيروت-ط: 2، 1981، ص: 97.

الغرض أولى بالقياس إليه من عدمه. فيكون مستفيدا من تلك الأولوية. ويلزم من كون ذلك الغرض سببا في فعله أن يكون هو ناقصا في فاعليته، محتاجا إلى حصول السبب. وأجيب بأن لزوم الاستفادة والاستكمال إذا كانت المنفعة راجعة إلى الفاعل.<sup>1</sup>

غير أن الوصول إلى المقاصد واكتشافها عند علماء الأصول والمقاصد وارتباطها بالتعليل تعرف نوعا من الاختلاف بين العلماء والمتخصصين. ومفاد هذا الاختلاف ينشأ من خلال عدم اتفاقهم على ما يعلل به وما الذي يصح به التعليل. والحقيقة ان الجمهور من الأصوليين على أن التعليل، ذكره الأمدي في إحكامه حيث ” الإجماع منعقد على صحة تعليل الأحكام بالأوصاف الظاهرة المنضبطة المشتملة على احتمال الحكم، كتعليل وجوب القصاص بالقتل العمد العدوان لحكمة الزجر أو الجبر..“<sup>2</sup>، كما يرى وهبة الزحيلي انه ”يكون بالوصف الظاهر المنضبط، سواء أكان معقولا كالرضا والسخط الظاهرين، أم محسوسا كالقتل والسرقة، أم عرفيا كالحسن والقبح، فمثل هذه العلة هي مناط الحكم عند الشارع“<sup>3</sup>، وهذا هو منطلق الخلاف. هذا ”الوصف الظاهر المنضبط“ أين يستقر وأين يتجلى؟ هل في العلة أم في الحكمة؟

ومعلوم ان من تعاريف العلة أنها ” الوصف الظاهر المنضبط الذي بني عليه الحكم“<sup>4</sup>، والحكمة هي ”عند جميع أهل الأصول هي التي لأجلها صار الوصف علة.. والحكمة عبارة عن جلب مصلحة أو تكميلها أو دفع مفسدة أو تقليلها..“<sup>5</sup>. فعلة القصر والجمع في الصلاة والفطر في رمضان هي السفر. والحكمة من ذلك أيضا هي المشقة. والسفر ظاهر ومنضبط أما المشقة فهي غير ذلك إذ التحمل

---

1 محمد الحبيب بن خوذة”بين علمي أصول الفقه والمقاصد“ (محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية الجزء الثاني)، وزارة الأوقاف-قطر-2004، ص:38.  
2 سيف الدين الأمدي (631هـ):”الإحكام في أصول الأحكام“، علق عليه عبد الرزاق عفيفي، دار الصميعي-الرياض- ط:1، 2003، 255/3.  
3 وهبة الزحيلي:”أصول الفقه الإسلامي“، دار الفكر-دمشق-ط:1، 1986، 649/1.  
4 عبد الكريم زيدان:”الوجيز في أصول الفقه“، مؤسسة قرطبة (د، ط، ت)، ص:203.  
5 الشنقيطي:”نشر البنود على مراقي السعود“، ص:92/2.



والصبر يختلف من حال إلى أخرى ومن شخص إلى آخر. فلم يربطوا الحكم بالحكمة ولكن ربطوه بالعلة.

لكن الذي يبدو أن في هذا الأمر الخلاف لفظي فقط. فبالرجوع إلى المصادر في الأصول يوجد فيها من لا يميز بينهما أحياناً. غير أن المهم هو الحقيقة المقصدية المبتغاة. فقد يسميها البعض حكمة وقد يسميها آخرون علة. المطلوب أن تكون واضحة ومنضبطة يسهل على العقول ضبطها ومعرفتها حتى لا تنتهي في البحث عنها فتضيع مصالح الناس وذلك هو المقصد الأعظم عند الشريعة ومبتغاها.

**المقصد الأول:**

لا بد من تيسير الوصول إلى المقاصد الشرعية التي تدور عليها الأحكام الشرعية حتى لا تضيع مصالح الناس. فكلما تيسر الوصول إلى الحقيقة المقصدية كلما تيسر الكشف عن الحكمة من التشريع. ويفسح المجال للفقهاء الإسلاميين ليعالج القضايا التي تستجد بدون تطرف وبدون تميع. ذلك أن المنهج المقاصدي منهج وسطي معتدل يمكن أن يقي الأمة الكثير من الزلل ويدراً عنها العديد من المفساد كما بإمكانه جلب العديد من المصالح.

لقد كانت من أهم سمات فترات الجمود التي مرت بها الأمة هو ابتعادها أصلاً عن اكتشاف المقاصد التي تروم الشريعة تحقيقها في أرض الواقع. وحيث تخلى العلماء عن المنهج المقاصدي في التحليل والتعليل صعب عليه تيسير الوصول إلى المعرفة المقصدية التي يدور عليها الحكم.

### **المقصد الثاني:**

لقد كان الابتعاد عن المعرفة المقاصدية والتخلي عن الدرس المقاصدي أثر كبير على الفكر الإسلامي وقدرته على المساهمة في نقاش وبحث العديد من القضايا المطرحة على الساحة العالمية. فالتخلي عن المعرفة المقاصدية جعل العديد من العلماء عندنا يعتقدون أن هذا الدين همه الأول والأخير هم المسلمون لا غير. وهذا مخالف للنظر المقاصدي المبني على النص وعلى التعليل والتقصيد الذي يرى

ان الرسالة الإسلامية جاءت للبشرية جمعاء. والظرف العالمي المعاصر أحببنا أم كرهنا يستجدي الناس اجمع بما فيهم المسلمين للمساهمة في الوصول إلى حل للكوارث والأزمات التي تهدد البشرية جمعاء من قبيل الانحلال الأخلاقي وقضية الاستهلاك ومشاكل البيئة والكساد الاقتصادي والتلوث الفكري..”هذه القضايا الموجعة أو الحارقة التي تهدد البشرية جمعاء..تلتزم أبناء مقاصد الشريعة من تحويل خطابها من ﴿يا أيها الذين آمنوا﴾ إلى ﴿يا أيها الناس﴾، أي تجديد الخطاب الإسلامي وتوسيع آفاقه الرحبة من الإقليمية الضيقة إلى آفاق شاسعة وكونية وعالمية“<sup>1</sup>

### المقصد الثالث:

الآليات التي يعتمدها المقاصديون للوصول إلى المعرفة عندهم لا يمكن حصرها في الاستقراء والتعليل فقط. لكن هناك آليات أخرى لم نتناولها وذلك لتقادي الإطالة، عسى ان تتيسر فرصة أخرى للتفصيل فيها. لكن نرى ان من أهم الآليات والأدوات التي يعتمدها الدرس المقاصدي رعاية المصلحة مراعاة المآل أيضا.

والمصلحة قضية فلسفية شائكة تناوله العديد من المفكرين العرب والغربيين ومن ثم فهي من القضايا المشتركة أيضا بين الإنسان. والمشارك الإنساني من المجالات الهامة جدا التي تستدعي المساهمة والبحث مع الفضلاء من الغرب لتحديد المصلحة ووضع ضوابط لها حتى لا تكون عرضة للانخرام.

كما ان مراعاة المآل قضية معقدة للغاية، ذلك ان الحكم الشرعي الذي يتوصل إليه الفقيه والأصولي لا يمكن ان ينفع الناس إلا إذا روعي المآل فيه، وتتبع المقصديون المنتهى الذي يصل إليه.

1 محمد شهيد:”عناية المالكية بالمقاصد“، ورقة ضمن أشغال الندوة الدولية: المنهجية الفقهية في مؤلفات المذهب المالكي، من تنظيم مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي، القنيطرة/المغرب، 25-26 ماي 2012، 442/2.

## مصادر ومراجع الدراسة:

- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (790هـ): "الاعتصام"، تحقيق أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، مكتبة التوحيد-المنامة-ط:1، 2000،
- أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي (790هـ): "الموافقات في أصول الشريعة"، شرحه وخرج أحاديثه عبد الله دراز، وضع تراجمه محمد عبد الله دراز، خرج آياته وفهرس موضوعاته عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية-بيروت-، ط:1، 1991.
- أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي (395 هـ): "معجم مقاييس اللغة" تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر-بيروت- 1979.
- أبو حامد الغزالي (505هـ): "معيار العلم في فن المنطق"، المطبعة العربية بمصر، ط:2، 1927.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (505هـ): "معيار العلم في فن المنطق"، تحقيق محمد سليمان دنيا، دار المعارف-مصر-1960.
- أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (794 هـ): "البحر المحيط في أصول الفقه"، دار الكتبي، ط:1، 1994.
- أبو محمد بن حزم (456هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة-بيروت-ط:1، 1980.
- أبو محمد بن حزم (456هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، تحقيق أحمد شاكر، دار الآفاق الجديدة-بيروت-ط:1، 1980.
- أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (1176هـ): "حجة الله البالغة"، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم-بيروت-ط:2، 1992.
- أحمد بن عبد الرحيم الدهلوي (1176هـ): "حجة الله البالغة"، تحقيق: محمد شريف سكر، دار إحياء العلوم-بيروت-ط:2، 1992.

- إسماعيل الحسني: "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"،  
المعهد العالمي للفكر الإسلامي-فيرجينيا-ط:1، 1995.
- جمال الدين ابن منظور (711هـ): "لسان العرب"، دار المعارف-القاهرة-  
1498.
- جمال الدين عبد الرحيم الإسنوي (772هـ): "نهاية السؤل شرح منهاج الوصول  
في علم الأصول"، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي، دار  
الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1999.
- سيدي عبد الله بن إبراهيم العلوي الشنقيطي (1233هـ): "نشر البنود على مراقبي  
السعود في أصول الفقه"، اعتنى به ووضع حواشيه ناجي إبراهيم السويد، دار  
الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 2008.
- سيف الدين الأمدي (631هـ): "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق عبد الرحيم  
العجوز، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1985.
- سيف الدين الأمدي (631هـ): "الإحكام في أصول الأحكام" تحقيق عبد الرحيم  
العجوز، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1985.
- سيف الدين الأمدي (631هـ): "الإحكام في أصول الأحكام"، علق عليه عبد  
الرزاق عفيفي، دار الصمعي-الرياض-ط:1، 2003.
- شمس الدين محمد بن مفلح (763هـ): "أصول الفقه"، تحقيق فهد بن محمد  
السدحان، مكتبة العبيكان-الرياض-ط:1، 1999.
- عبد الرحمن حسن حبنكة الميداني: "ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال  
والمناظرة"، دار القلم-دمشق-ط:4، 1993.
- عبد الكريم زيدان: "الوجيز في أصول الفقه"، مؤسسة قرطبة (د، ط، ت).
- عبد المجيد النجار: "فصول في الفكر الإسلامي في المغرب"، دار الغرب  
الإسلامي-بيروت-ط:1، 1992.

- علال الفاسي: ” مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها“، مؤسسة علال الفاسي، ط:4 مصححة، 1991.
- علال الفاسي: ”مدخل في النظرية العامة لدراسة الفقه الإسلامي ومقارنته بالفقه الأجنبي“، إعداد ومراجعة عبد الرحمن العريشي، الرسالة، 1985.
- علي بن محمد الجرجاني: ”التعريفات“، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:3، 1988.
- العبيدة حمزة: ”وسائل معرفة قصد الشارع: دراسة تأصيلية تطبيقية“، دار ابن حزم-بيروت-ط:1، 2014.
- فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (606هـ): ”المحصل في علم الأصول“ دراسة وتحقيق طه جابر فياض العلواني، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط:2، 1992.
- مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ): ”القاموس المحيط“، مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة بإشراف: محمد نعيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع -بيروت-ط:8، 2005.
- مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (817هـ) ”القاموس المحيط“، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1978.
- محمد الحبيب بن خوجة ”بين علمي أصول الفقه والمقاصد“ (محمد الطاهر بن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية الجزء الثاني)، وزارة الأوقاف-قطر- 2004.
- محمد الطاهر بن عاشور: ”مقاصد الشريعة الإسلامية“، تحقيق ودراسة الطاهر الميساوي، البصائر، ط:1، 1988.
- محمد باقر الصدر: ”الأسس المنطقية للاستقراء“، دار التعارف للمطبوعات-لبنان-1990.

- محمد سعيد رمضان البوطي: "ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية"، مؤسسة الرسالة-بيروت-ط:6، 2001.
- محمد شهيد: "عناية المالكية بالمقاصد"، ورقة ضمن أشغال الندوة الدولية: المنهجية الفقهية في مؤلفات المذهب المالكي، من تنظيم مركز البحوث والدراسات في الفقه المالكي، القنيطرة/المغرب، 25-26 ماي 2012
- محمد علي التهانوي: "كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم"، مكتبة لبنان-بيروت-ط:1، 1996.
- محمد مصطفى شلبي: "تعليل الأحكام"، دار النهضة العربية-بيروت-ط:2، 1981.
- مصطفى شلبي: "تعليل الأحكام"، مطبعة الأزهر، 1947.
- ناصر الدين عبد الله بن عمر بن محمد البيضاوي (685هـ): "منهاج الوصول في علم الأصول"، مطبوع مع "نهاية السؤل"، ضبطه وصححه ووضع حواشيه عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية-بيروت-ط:1، 1999.
- وهبة الزحيلي: "أصول الفقه الإسلامي"، دار الفكر-دمشق-ط:1، 1986.
- يوسف القرضاوي: "كيف نتعامل مع السنة النبوية: معالم وضوابط"، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع-المنصورة-ط:6، 1993.

## إسلامية المعرفة واستدراكات "محمد أبو القاسم حاج حمد" على المفهوم

د الحاج دواق باتنه. الجزائر

### مدخل:

يُعد المفهوم الذي يلقي به حاج حمد في وجه الأطروحات التجزيئية غايةً في التركيب والتشكّل، لأنه تولّد من اطلاع واسع على النظريات الفلسفية والعلمية الغربية من جهة، والنظريات التراثية في أفقها التاريخي المفتوح من جهة ثانية، إذ يقول: "إسلامية المعرفة عنوان مركب من "إسلامية" و"معرفة"، في حين أن "الإسلامية" فيما يراها الناس "تخصص ديني" في مقابل "معرفة" هي عامة غير قابلة للتخصيص، وليس التخصيص الديني، وإنما تتسع لعدد من المناهج وتستبطن العديد من الإيديولوجيات، فتركيب المعرفة على الإسلامية يحمل تخصيصاً وتحديداً بوصف هذه المعرفة الإسلامية مفارقة لغيرها على مستوى المناهج الأخرى... قد تمت مصادرة المعرفة العامة بأشكال مختلفة لما هو خاص، فهناك المعرفة المادية الجدلية التي تأسست على فلسفة العلوم الطبيعية باعتبارها تطوراً مادياً جدلياً للمدارس الوضعية الكلاسيكية... وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفياً ضمن التخصص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي في قاعدة المفاهيم<sup>(1)</sup>".

يكشف لنا هذا التناول عن يقظة معرفية مكينة، لعنايته الشديدة بضبط المفهوم بخصائصه، ومناقشة الأفكار المناجزة للمفهوم، أي أنه سعى إلى الجمع والمنع في آن معاً، فالإسلامية عملية تخصيص مفهومي ومنهجي، على هدى قاعدة تصويرية تقيم الوجود وتتنظر إليه حسب جملة مشروطيات نابعة من الأصول الاعتقادية

للرؤية التوحيدية، المتسمة في صعيد تناول الديني للحياة وعناصرها، تمامًا كما هو الشأن قياسًا إلى التناولات الوضعية وسقفها الماركسي، فهي في التحليل الأخير شرط للمعرفة وفق منظور ورؤية مادية جدلية وجدلية تاريخية، تضمن مذهبيتها في ثنانيا البناء المعرفي المضاهي للبناء الوجودي، ولا تكتفي بعملية المصادرة الجزئية، بل تتخرب في مواجهة جذرية شاملة تستبد بكل محتويات النظريات المتاحة على صعيد العلم البحت كما يقال، وفي نطاق الأنساق الفلسفية وقضاياها. أي أن الأسلمة ليست بدعًا من محاولة التعاطي مع المعرفة ونتائجها بتسديد قيمي متأصل قائم على أرض منطقية حبلية بالمعنى الميتافيزيقي. إن الفارق، حسب تقديري، ليس في حيادية المعرفة المتلبسة بهذه الخصيصة أو تلك، بمقدار كفاءة هذه النظرية وذاك التخصيص في منح الوعي الإنساني الانطلاق المتوازن المشبع بتسديدات إنسانية مشدودة إلى معنى متجاوز، يستحضر المقصد النفعي، كما يحيل على البعد الالتزامية.

#### 1- مفهوم الأسلمة في نطاق تجاوري:

وأبلغ الجديد الذي عمل حاج حمد على إضافته على مضامين الأسلمة هو دأبه المستميت في إظهارها مولدة للمعرفة ومنتجة لها، قياسًا إلى منطق قرآني مصور للحضور الجدلي للفاعلية الثلاثية، كما عمد إلى نقلها إلى مجال مناخزة المنطق العلماني المادي الفصلي، "أسلمة المعرفة تعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن ناظم منهجي ومعرفي ديني غير وضعي، فهنا استيعاب ثم تجاوز يؤدي لمفهوم مختلف <sup>(21)</sup>". وقد قلبت النقلة النوعية التي أحدثها التعريف السالف الأسلمة رأسًا على عقب، من مجرد عملية تركيب تعسفي، يجمع النصوص والمضامين الفكرية للنظريات العلمية بآيات وأحاديث وأقوال مأثورة، إلى عملية حضارية تستنفر جميع طاقات الوعي التوحيدي من أجل التمكن من تمثل التجربة العلمية البشرية المنبئة، ثم يعمد إلى استنباط الآليات التوحيدية المتوازنة من



المرجعية المعرفية القرآنية، وبعد ذلك يتم فك الصلة بين المنجز والتفسير الكلياني المكتسح المستمد منها، لا إلى إلغاء المعلومة من حيث هي، بل وضعها في إطار تفسيري آخر، مستوعبٍ للتجربة الإنسانية، باعتبار المصدرية الإلهية للوعي التوحيدي، ودفعه في اتجاه الكشف عن قصور المعرفة المنفصلة، وانعكاساتها السلبية وعياً وسلوكاً وحضارةً. لذا من الواجب رصفها في طريق نظم منهجي وترتيب مفاهيمي مختلف، أي إقامته على قاعدة رؤيوية مستحضرة للغيب، ومؤكدة علمياً على فاعليته في الطبيعة والإنسان، مما يدل على قوة الطرح المعرفي للفلسفة التوحيدية، في مقابل الوضعية أو اللاهوتية.

ولّد المعنى الوضعي للمعرفة فلسفة "قاصرة أفرزت منهجاً وضعياً مادياً يفترض أن الكون وحركته إنما هما جدل الإنسان والطبيعة فقط في معزل عن الخالق العظيم، وتجاهل البعد الغيبي أدى بهذه الفلسفة ومناهجها إلى التوقف عن الامتداد... وإسلامية المعرفة هنا تحاول أن تعيد توظيف هذه العلوم في إطار منهجي يستحضر البعد المغيب "الإيمان بالغيب"، ليدرك الإنسان، آنذاك، أن ما يجري في الكون إنما هو ناتج جدل بين الله "الغيب الطبيعة" والإنسان. وإضافة هذا البعد كفيلة بإعطاء فلسفة هذه العلوم امتداداً كونياً وغائياً، يعطيها القدرة على التركيب والتفكيك، وبذلك تخرج من أزمتها<sup>(3)</sup>".

إن الشاهد التاريخي الدال على وقوع التجربة الحضارية الغربية الصادرة عن المعنى المادي للرؤية المعرفية، هو توالي الظواهر الاجتماعية والنفسية والسلوكية والثقافية المعبرة عن أوضاع من التناوب والاستعلاء والصراع التاريخي في شكل أطروحات شمولية لاغية للخصوصية والتفرد، ثم الانقلاب عليها بتركيز التفرد المطلق إلى غاية. وقد تاه كل شيء واضمحلّ أمام أنماط حضارية كاسحة، ثم أخذت الطبيعة تبوح أخيراً عن مكنون التراكم السلبي الناشئ عن ممارسات معرفية وعلمية، ترجع أصولها التشكّلية إلى قرون خلت، تبلغ الستة أو تزيد. ويترائى عمق المشكل تاريخياً في بروزات اجتماعية وسياسية دلالة على تأزم بنيوي نابع من

الرؤية الوجودية أولاً، ثم من الرؤية المعرفية المنبثقة من السابقة، ومن القيمة وطبيعة الحكم على الحياة ومظاهرها ثانياً، وشكل تولد الأزمة وطريقة التخلص منها، إمعاناً في تكريسها وليس مبارحتها. فليس الغيب مجرد مقولة ميتافيزيقية، كما قد يرد على حساب البعض وتقديرهم، فهو حواصل طاقة ومُكنة تفصح عنها العلل الكونية والظواهر الإنسانية، وقبلها المدونات المتعالية المملوءة بتسديدات وموجهات تقترض مسارب الحضور الأنطولوجي والممارسات الحياتية المتنوعة، كما تقترض أشكال الأوضاع المفارقائية جراء الانبئات عن التسديد والرضا بالمغامرة المعزولة، وتقترح آليات تلافيها، أو وصفات تجاوزها حال الوقوع فيها.

وعليه فإن أسلمة المعرفة "مواجهة جذرية تنقل الفكر الإسلامي إلى عمق المأزق الحضاري العالمي لأنها تعني طرح الوجه الفلسفي المقابل للناظم المنهجي والمعرفي] الذي تستمد منه الحضارة المعاصرة تركيبها الاقتصادية والاجتماعية والفكرية، والتي تتجسد بأشكال مختلفة في توجهاتها الوضعية بمناحي مادية أو مثالية أو انتقائية <sup>(41)</sup>". يخرج التعاطي الأولي مع الفهم الشاخص ضمن الفقرة السابقة بانطباع أن الأسلمة مواجهة وصراع ينمّان عن عجز حضاري، اضطر أهله إلى إظهار ردات فعل مربكة، قادتهم إلى الرغبة بالانتقام وليس الفهم والاستيعاب، لكن الممعن يخرج بتصور أعمق وأرسخ مفاده أن العالم، كما وصفناه، في أزمة حضارية عارمة، وإن تنوعت تجلياتها بحسب المستوى التاريخي للمجتمعات، مما يفيد جدوى إيجاد البديل في أفق الوعي ومرجعياته، ثم في النظم الرؤيوية، ولم لا في إجراءاتها التدييرية. وهذا دليل على أهمية الأسلمة حضارياً، لأنها تمكّن الفكر الإسلامي المنتج بمنطق قرآني، بمواصفات المدرسة الجدلية الجمعية، وبروح الإبستمولوجيا الكونية، من تعرية الوجه الفلسفي للحضارة الغالبة آنأ، وتشكيل وجه فلسفي آخر ذي خصائص إنسانية، وبمنطق كوني غائي ينفي الأبعاد الكاوسية العدمية عن الوعي المعاصر وتجلياتها حتى في صفحة الطبيعة، التي أضحت ترجماناً وفيّاً لأزمات الثقافة الفاصلة والقيم العلمانية المتمكنة.

والآكد في خضم المناجزة الحضارية السالفة بعدها الفلسفية والعلمية تفسيرياً وليس بالتطبيق المادي المباشر، أن الأسلمة تتعدى المعرفة المفتوحة بميادينها المختلفة إلى العلم المباشر، وذلك لأنها تعني "أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضاً، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود المركبة على أساسها القيم الدينية نفسها. وبذلك تتم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة...فليس الأمر مجرد خلاف حول مباحث علمية معينة بوجه مقولات علم الاجتماع أو الإناسة أو التطورية المادية مثلاً، فالأسلمة تخوض معركتها في عمق المضمون الحضاري الذي يأول هذه الأسس العلمية تأويلاً وضعانياً ومادياً، فأضفى عليها قصوراً مناقضاً لأصولها التكوينية، فلا بد من إعادة فهم مدلولات القوانين الطبيعية نفسها<sup>(51)</sup>".

ومن المؤسف أن الدراسات التي تكتب حول إسلامية المعرفة تستحضر أن تأليفها، تلك المسوخ التلفيقية التعسفية، وتذهل عن مشروع حاج حمد ولا تدرك أهميته الإبستمولوجية، فالتمعن فيما أوردناه يجلي عن أفق تحليلي مكين، يحوز طاقة تفسيرية نوعية، إذ الأسلمة تزعم أن القوانين التي صيغ بها أنموذج الوجود تقوم على أسس بنائية الكون ذاته بالإحالة إلى البعد التخليقي ابتداءً، ثم التشبيهي تالياً، وذلك لأنها قامت على وضع وترتيب سابق وملازم وتال، وقد دفعها العطف العلماني المادي للتفسيرات الفلسفية والعلمية إلى تشكيل منظومة قوانين تنكر الإلهية والرحموتية في بناء الظواهر، وتنكر على الإنسان خصوصيته وكرامته، وتتعاوى مع كل شيء بروح مادية أفضت إلى عقد في طبيعة المعرفة العلمية ذاتها.

فالأسلمة عملية ثقافية مركبة تكشف "أشكال التحيز المعرفي في مسلمات وفروض وزاويا النظر والمقاصد ومناهج البحث وصياغات القوانين في العلوم البحتة كالفيزياء، والعلوم التطبيقية كالهندسة والطب...ميادين علومها كما تتبدى في أسئلته الرئيسية: في العقائد الفلسفية وراء صياغة قوانينه، والتعصبات القومية وراء

مسلماته وفروضه، في ضوابط وحوافز البحث فيه، في مواضيعه وقضاياه ومراكز اهتمامه، في معايير صدقه وقيم نجاحه وطموحاته... التحيزات... في النماذج الفكرية المعقدة، في النماذج الرياضية المعقدة الجاهزة الاستخدام، في اللغة الرمزية المغترية، في الكهانات المبهرة للأرقام والمنحنيات، في الأجهزة والماكينات والحاسبات... كل هذا النقد والفضح والكشف شرط ضروري للانعتاق من أغلال التحيز لكنه غير كافٍ، فالوعي بالباطل يتطلب أن يتولى اجتهابه<sup>(6)</sup>."

## 2- العلم والمعرفة بين دعوى الحيادية، وتلبس التحيزات الميتافيزيقية:

رب مستدرك يقر أنها علوم بحتة، فكيف لها أن تتضمن كل تلك الولاءات والمضمرات العقديّة الحاملة للرؤية الوجودية الخاصة بهذا المجتمع أو ذاك؟ وتكون الإجابة عن السؤال بالتوجيه إلى تاريخ العلم ذاته، "واضح الآن أنني أرى أنه لا يوجد تصور خالد وكوني للعلم أو للمنهج العلمي...إننا لا نتوفر على أي وسيلة تتيح لنا هذه المرحلة والدفاع عن منظور كذاك...إن أفضل طريقة ينبغي اتباعها من أجل التوفر على وسائل لتحويل وضعية ما...فهم الوضعية والتحكم في الوسائل الكفيلة بتحقيق ذلك التحول. وهذا العمل سوف يتحقق، بكيفية عامة، بالتعاون<sup>(7)</sup>"

إن اللازم نظرياً من الوضع المصادر سابقاً، أن التحليل ميّال إلى النسبوية وينظر إليها، في حين أن بغيته بناء وعي متوازن، يتناول نتاج العلم على أنه ظاهرة تاريخية إنسانية قابل للخطأ كما هو عرضة للصواب أيضاً، لذلك فإنه في مستطاع الأطارات الثقافية أن تعمد إلى بنائه وتأويله وتحويله باستمرار، والقوة التي تحوزها نظرية ما، أو مقابلتها، ليست بمقدار صياغاتها وترميزاتها، بقدر قدرتها على منح تفسير وجودي مقنع، وتبرير للفاعلية الإنسانية غير الطاغية وغير المنعكسة سلبيًا على أداءات البشرية بالنقض والهدم، وتزال ثقافتنا العربية الإسلامية غاصة للأسف بدعاة عالمية وكونية وإنسانية العلم والمعرفة المنبثقة عنه، بطرح إطلاقي أمني شمولي لا يكثرث بالخصوصيات ولا يأبه بالاعتبارات الثقافية والأيدولوجية القائمة خلف الصياغات النظرية ونظمها لمعارفها في مقابل نضدها

للعالم وتأثيره. "لذلك فإن العلم لا يكون إلا أُمياً دائماً. فهو ثمرة تعاون الحضارات المتوالية وتنافس الحضارات المتساقفة... ومعنى هذا أن العلم أُمي من حيث مضمونه وأُمي من حيث شكله، أعني خبرة الأمم المتعلقة بتنظيم المعلومات وتسجيلها وتبليغها، وذلك هو المستوى النظري من العلم (8)". لو كان المسعى التنظيري للمعنى المتضمن في النقل أعلاه، يتجه إلى الإقرار بتضافر الجهود المعرفي الإنساني في بناء هرم العلم وتشبيده، كل مرحلة بما أدخلته في مضمار السيرورة التي كشفت عن العلم ونظرياته، لما كان حول الطرح مشاحة، أما وقد أعلن أُمية الشأن العلمي مضموناً وشكلاً، أي نظريات ومناهج وتطبيقاتهما، فهذا في حسابان التحليل ما يؤكد الزعم الوضعاني في كونية العلم ومترتباته الحضارية، خاصة تجاوز المراحل الطفولية للبشرية، والانقذاف في أحضان التجربة العلمانية وتفسيراتها وتقييماتها، وإن لم يكن الأمر كذلك فكيف نفسر أن العلم سرعان ما يستحيل عبر تاريخه إلى فلسفات تكشف عن ميتافيزيقا قارة خلف القوانين والأحكام العلمية المستمدة من روحها التجريبية، كما هو في الصيغة الغربية للمعرفة العلمية ونظرياتها، أو الطابع الماهوي الأجناسي النوعي في التنظير الإغريقي، أو حتى التأطير اللاهوتي الغالب على الممارسة القروسطية، في أوروبا؟

وقد كان العلم ولا يزال "نشاطاً انتقاليًا ونتاجاً مرحلياً يمضي في تقدمه على رغم الاختلافات اللغوية والمنافسات القومية، بل ربما بسببها. ولذلك فإن هذا النشاط نشاط حضاري بالدرجة الأولى، ولا يمكن فهمه بمعناه الاجتماعي الأكمل إلا في السياق الحضاري. وهو نشاط ثقافي لأفراد وجماعات يعيشون في مجتمعين أو أكثر، عبر الزمان والمكان، وتشارك هذه المجتمعات بقبولها لبعض المسلمات الميتافيزيقية الجوهرية، ولمعايير الدلالة والبرهان... وليس هناك خلفية علمية فقط... بل هناك أيضاً مجموعة أكبر من المسلمات الميتافيزيقية التي لا يكون المرء عالماً دونها (9)". ليس العلم إذن في منأى عن المسلمات والخلفيات الرؤيوية، الدالة من الناحية المنهجية والتطبيقية، رغم اتصالها الوثيق بميتافيزيقا خاصة بعناصرها

المتعددة، لغوية أو تاريخية أو إثنية، والأدخل في سياق تحليلنا أنها قد تشكل حاثات قوية دافعة إلى التنافس في الإبداع، الذي ينتمط باعتبار الروح القائمة خلفه، مما يجعله متلوناً بلونها. بهذا التحليل نكون قد بررنا الأسلمة واعتبرناها نوعاً من التناول المفهومي الذي يقصد إلى إعادة نظم العالم نظرياً، واشتقاق النظم الحياتية تحت توجيهها، من غير إخلال بالكفاءة التفسيرية التي يمكن أن تهدرها النسبية العدمية.

يقول ريتشارد: "قادني البحث إلى الاعتقاد بأن ثمة نهجين مختلفين أشد الاختلاف في النظر إلى العالم قد ترسحا منذ آلاف السنين. ويتضمن هذان النهجان علاقات ونظرات اجتماعية بينهما اختلاف عميق بشأن طبيعة العالم وعمليات الفكر المميزة. وإن كلاً من هذين التوجهين؛ الغربي والشرقي، منظومة داعمة لنفسها ومتوازنة ذاتياً، وتعزز الممارسات الاجتماعية النظرة إلى العالم عند كل منهما. كما أن النظرة إلى العالم تفرض على أهلها عمليات فكر ملائمة لها، ويلاحظ أيضاً أن كلاً من عمليات الفكر تبرر النظرة إلى العالم وتدعم الممارسات الاجتماعية الخاصة بها. وأن فهم هذه المنظومات الاتزانة له آثاره بشأن إدراك الطبيعة الأساسية للعقل، وبشأن المعتقدات عن الأسلوب الأمثل للتفكير وكذا بشأن الاستراتيجيات التعليمية الملائمة للناس على اختلاف مشاربهم <sup>(10)</sup>". يوضح النص السالف، بمعنى فوار يؤسس للتباين المعرفي والنظرة إلى العالم وصيغة تقييمهما على ضوء العناصر الثقافية الأولى المكونة لذلك كله، خاصة إذا ما أخذنا في الحسبان أن الممارسات الاجتماعية العامة والالتزامات الفردية الخاصة تتشابهان إلى درجة يصعب فيها التفكيك بينهما، لأن هذا نتاج ذاك والعكس، في تفاعل جدلي يمنح المعنى مرة ويتلافاه أخرى. وهنا أذكر المعنى العميق الذي وصف به مالك بن نبي (1973) الثقافة بأنها: المجال الحيوي المعنوي الذي تغذي منه العناصر الاجتماعية المختلفة وتتوحد رؤاه إزاء الظواهر المستجدة، أي أنها تتلقى ثم تلقي، في انسجام تام، يفصح عن عمق الشبكة التصورية التي تمثل المسبوقات المفاهيمية التي يصاغ

العالم وينخرط فيه بها، يقول: "الفرد كما نعلم ينمي كيانه المادي في مجال حيوي... يمنحه منذ ميلاده العناصر الضرورية لنموه؛ فكأن هذه العناصر تدوب في بنية الفرد لتتميتها، وهو انحلال يحدث بواسطة عمليات الهضم والتمثيل ودوران الدم والتنفس...ولقد يقودنا هذا التصور إلى عالم آخر يستمد منه الفرد ما يحتاجه من عناصر النمو، لا لكيانه المادي بل لكيانه النفسي. والثقافة هي التعبير الحسي عن علاقة الفرد بهذا العالم أي بالمجال الروحي...الذي ينمي فيه وجوده النفسي...الفرد إذا ما فقد الصلة بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتاً مادياً، وكذلك الأمر إذا فقد صلته بالمجال الثقافي فإنه يموت موتاً ثقافياً"<sup>(11)</sup>

يتأكد بتضافر المعاني السابقة لدى البحث أن المعرفة، بوصفها وسيلة تواصل بالعالم المحيط بالإنسان، متأثرة إلى حد بعيد بالعناصر الأولية المتناثرة والكامنة في تلقينات الجماعة التي ينتمي إليها الفرد، وكذلك في طرقه في فهم ما تريده الجماعة منه وما تدفعه للقيام به، في حدود تواجهه الآني المباشر، وتخيله لمآل الجماعة في أفقها التاريخي، ترسيخاً لحقيقة أن شكل القبول والتلقي ينبثق منه نمط إلقاء وتعاطي، ولأن المجتمعات البشرية ليست على الشاكلة نفسها من النظم الثقافية والأطر المعرفية والمؤسسات العلمية والعقدية، لن تكون تبعاً لذلك الرؤية العلمية وتفسيراتها واحدة، وهنا تتباين عمليات التأطير الاجتماعي الحاضن للمعرفة ومؤسساتها، وهذا بعينه مدعاة لما أقبلنا عليه من تقارير تدعو إلى الأسلمة وتحث عليها. "ومن هنا نرى أن ذاتيتنا تؤدي دوراً رئيساً في تحديد الثقافة وفي رسم خصائصها. لكن إثراء هذه الذاتية لا يقتصر على الأشخاص والأفكار التي تكوّن المجال الروحي؛ فإن لدينا حواراً آخر مع الطبيعة التي تنقل إلينا رسالتها، مكتوبة بأبجدية ملغزة أيضاً، هي أبجدية الألوان والأصوات والروائح والحركات والظلال والأضواء والأشكال والصور؛ هذه العناصر الطبيعية ذاتها تتجمع في نفسيتنا ثم تدوب وتهضم في صورة عناصر ثقافية، تندمج في وجودنا الأخلاقي وفي بنائنا الأساس"<sup>(12)</sup>

أكد المشرع الذي وردنا منه على حقيقة التلازم البنيوي بين المحيط بعوامله ومعطياته، وبين الثقافة وعناصرها، وكيف تصاغ إدراكاتنا للعالم وفقها، دون سلبية تجعلنا نرصد ما يتداخل معنا، بآلية أجهزة النسخ والتصوير، بل بفاعلية تنشئها تراكمات عدة، بوعي أو بغير وعي، أي باختيار، كما الشأن بالنسبة للنخبة والمنظرين والمفكرين وكبار المثقفين، أو بكيفية غامضة تفعل بغير حضور ولا بديهية، بالرد إلى قطاعات واسعة من الناس. فنحن إزاء عملية استيعاب وتصفية وتنقية، وإعادة تشكيل وتأهيل بما يتجاوب مع الروح الأنطولوجية المبرزة للوجود والموجود، بمقاييس تتباين من حضارة لأخرى. "فمنهج المعرفة المادي هو شكل من أشكال مصادرة المعرفة العامة وتخصيصها، وكذلك إسلامية المعرفة التي تأتي لتصادر بدورها المعرفة البشرية العامة لتحتويها فلسفياً ضمن التخصيص الإسلامي، مع اعتبار الفارق الأساسي لقاعدة المفاهيم <sup>(13)</sup>". فالمصادرة وعملية التعميم قائمة لا محالة، ولكن صمود العملية تاريخياً وتراثياً إنسانياً، يرجع إلى قوة وإنسانية المصادرة، ونفعها العام.

### 3- الأسلمة والمعرفة المعاد صياغتها:

بعد أن أمعنا في قراءة المفهوم ظهر لنا أنها ليست خطرات تتم عن عبقرية متفردة، بل هي طموح يتجاوز قصور الوعي الإسلامي المعاصر كثيراً، خاصة إذا استصبحنا المعنى المعرفي للقرآن الكريم، وسفرنا عن منهجيته الناظمة لقضاياه ومحتوياته المشكّلة لمضامينه، ليتسنى لها مسابرة الإبداع الإنساني والإسهام في تفتيقه وتوليده، إما بعمليات مصادرة وتوجيه إلى منطق الغائية الكونية المفتوحة، وإما بالإلماح إلى بنيويتها بقصد الإنشاء والإيجاد، "فإذا لم تستند أسلمة المعرفة إلى منهج، إلى ضابط قانوني للفكر تتحول فعلاً إلى خطرات تأملية انتقائية... وحين نقول بالأسلمة المنهجية للمعرفة فإننا لا نخفل هذا القانون الصارم، ونسد أمامنا، منذ البداية وأمام الباحثين، أيضاً ذلك النمط من [الراحة العقلية] التي تأخذ من الأمور أوسطها... فالمنهجية التي نعنيها هي خروج العقل من حالة التوليد الذاتي للمفاهيم



إلى اكتشاف النسق المرجعي الذي يحاكم هذه المفاهيم نفسها ويؤطر لإنتاجها. بحيث يحكم التطبيقات في مختلف الحقول الأخرى، فالمنهج هو خلاصة قوانين تحولت إلى نظريات تحولت بدورها إلى إطار مرجعي وليس مجرد صياغة موضوعية للتفكير <sup>(114)</sup> "

إن التجاوب المنهجي السليم والقيام بإنتاج المعرفة على ضوء قواعد مؤطرة هو المهمة الإبيستيمولوجية للأسلمة التي تسعى إلى إقامة الممارسة العقلية على نواظم وجودية ومعرفية، مستمدة من إطار مرجعي يتحلى بالوحدة العضوية، ويقدر، بعد ذلك، على استيعاب النظريات المختلفة، ويعمد إلى إعادة تحريرها من الشروط الأولى القائمة خلف تكوينها، وتوفير أخرى أمتن وأوثق من الجهة الصورية المنطقية البحتة، أو من الجهة الأخلاقية والاجتماعية المؤثرة في السير العام. وعليه فإن "إسلامية المعرفة... أكبر من تخصص ديني عصبوي يجتزئ المعرفة الدينية ويصدرها، فهو تعبير معادل للمعرفة الكونية متى أدركنا مطلق القرآن وكونيته باعتباره مصدرًا [وحيثًا] لهذه المعرفة. وكل ما عداه مصدر جزئي... أو مصدر وضعي <sup>(115)</sup> " يتماثل الوعي والوحي معًا في الدلالة على كونية الإنسان ومصدريته المتعالية، دلالة على أهمية إعادة دفع معارفه ونظرياته في الاتجاه نفسه، لتحقيق الحضارة السعيدة المستثمرة لما سخر، في غير اتكالية عاجزة، أو مغامرة طاغية. و"بهذا المعنى المطلق، فإن استعادة إسلامية المعرفة للعلم من برائن المادية والوضعية والعبثية والوجودية، لا يعني تكريسًا لشمولية مقابلة فيما يعرف بالنظام الديني اللاهوتي الذي ينبني على التراتب الكهنوتي واستلاب الإنسان واستلاب قوانين الطبيعة، فإسلامية المعرفة بمدادها الكوني هي أكبر من الشمولية، لأنها ليست وضعية، فكونيتها المطلقة تمنع شموليتها، ولهذا تستوعب إسلامية المعرفة كافة المناهج المعرفية ثم تتجاوزها، وكافة الأنساق الحضارية ثم تتجاوزها. وذلك بحكم عالمية الخطاب وكونية القرآن وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف والرحمة... فإسلامية المعرفة خصم لكل ما يستلب الإنسان خارج كونيته <sup>(116)</sup> " .

إنها قواعد وخصائص ما أتينا على جلبه من مدونات حاج حمد، وقد كانت للتأكيد على التوجه المنهجي المضبوط والرغبة المنضبطة علمياً في التأسيس لعلم ومعرفة كونية مفتوحة مستوعبة للإنسانية في امتدادها، حفظاً من كل شمولية لاغية منكرة مبعضة، تبعد هذا الجانب عن الحقيقة الأنطولوجية الثرية المتنوعة، مما يعني ضرورة اتصافها بالشاملة والكونية والامتداد، لتقدر على الاستيعاب المكين والتمثل الغائر، للإلهية المصدر، وكونية الغاية، وإنسانية الطابع... الخ بإلحاح شديد على ضرورة الوصل بين كل التراكمات التي أتينا على بنائها في خضم البحث كله، لتلمس البنية المنهجية للطرح، وبغيتها المعرفية، وهي وسم، على كل حال، إزاء تشكيلات وضعية وعلمانية عدة، المهم أن تتاح لها أطر المعرفة المنظمة والمؤسسات الأكاديمية التي تأخذ على عاتقها تجسيد المشروع، وتحويله إلى مادة تعليمية يتلقاها الوعي المسلم والإنساني المعاصرين. لكن هل يتاح ذلك بغير تراكم معقول، وسجال طافح، وجدلية مثمرة؟

ويرغب حاج حمد بالتنبيه على عدم الربط بين بعض التجارب الشمولية الإسلامية، وبعض التفسيرات الفقهية المستنبطة والمشدودة إلى أعراف أكثر مما هي مشدودة إلى دين، وبين مشروع الأسلمة، يقول: "إن ما يظهر للناس من شمولية أحادية في تطبيقات ما يعرف بالأنظمة الإسلامية والتي تدنت بالبشر إلى ما دون مستوى البهائم، إنما هو ثمرة التزاوج بين النصوص الدينية والإيديولوجيا والعرف وليست من حقيقة الدين المعرفية، فهذه الأنظمة تزن الشريعة الإسلامية القائمة على التخفيف والرحمة بميزان الشرائع السابقة... التي قامت على الإصر والأغلال... كما أنهم تحولوا بالخطاب الإسلامي العالمي الذي يستوعب التعددية والتنوع في الأنساق الحضارية إلى خطاب أحادي حصري، وربما عنصري، كما تحولوا بكونية القرآن التي تتسع وتستوعب كافة المناهج المعرفية الإنسانية وتتجاوزها لترقيتها إلى فكر أحادي يضيق حتى بأهله من ذوي التوجهات الأخرى تحت طائلة الردة والتكفير"<sup>(17)</sup>.

امتزج التفسير والتناول البشري بالمصدرية الخالصة، فغشاها بركام من تاريخ متقل بنقاليدي متوارثة من أشكال حياتية متناقضة، جلبت من كل حذب أسلوب حياة ونمط معيشة، فغلب على صفاء المصدرية، ما قرّم خطابها وجعله إثنية تخاطب القوم والعائلة وتذهل عن الإنسانية الممتدة في المكان والزمان، واستمدت منه أحكام ومواقف تصرف منحتم شرعنة لبعض مواقفهم المقيّنة، فقسّموا العالم إلى دار إسلام ودار حرب، حتى لو لم يتعدّ نطاق قرية؛ فالكون كله في استنفار حتى يذعن، وأعجب الإذعان أن يتسمر عند حدود خيمة ويقف أمام عتبة بيوتات المدر القديمة، ويشنع على الباقيين تمردهم باستحداث الحياة المفتوحة. وانعكس ذلك على تجاوبهم المعرفي الرؤيوي فانتهوا إلى رفض الاختلاف الفكري بدعوى الكفر والزندقة، وضاقوا بأساليب الجدة بمصادرة البدعة وأطروحتها الخطيرة في كبت الإبداع ووأده، واستحال القرآن الكريم إلى مدونة مهلكة عاجزة عن إنتاج المعارف الجديدة والمتجددة، وعن خلق آليات فهم متجاوبة مع المستوى النفسي والعقلي والتاريخي للأمة ثم للإنسانية، وهكذا أهدرت التجربة النبوية في جملة ممارسات شكلانية ذاهلة عن العمق الحضاري للنبي ووظيفته في التاريخ، لكن "إسلامية المعرفة وجدت لتكون نقيضاً لهذه الأحادية الشمولية المتخلفة التي تعيش خارج الزمان والمكان، وبذات الكيفية التي تتناقض بها إسلامية المعرفة مع الأنظمة الوضعية التي تعيش أحادية أخرى، تم بموجبها مصادرة العلم من كونية الدين ولم تستدرك الغائبة الإلهية في الخلق (118)".

ونلاحظ أن ثمة معركة على جبهتين تأخذان شكلين ظاهرهما مختلف، لكن بمحتوى وحقيقة معرفية واحدة، هذه صادرت الحياة لصالح تفسيرات دينية ماضوية، وأبت عليها كل التجددات الطبيعية الواردة، وتلك أخذت العلم في حدود المحسوس واستغلته في تقييدات ثقافية مقصية للمعنى الإيماني والالتزام الخلفي النابع من الدين، ودفعت بخلصات المعرفة العلمية في نطاق تفسيرات مذهبية جلبت مع الوقت على البشرية ويلات الفصام. "فإذا كانت إسلامية المعرفة تسترد

العلم للدين، وتستوعب الوضعية وتتجاوزها تحريراً للعلم من البوتقة الضيقة، فإنها تحرر الإنسان نفسه في ذات الوقت متأخية إلى حدود نسبية مع كافة الاتجاهات الإبيستمولوجية التي حررت فلسفة العلوم الطبيعية من بناءاتها الجامدة الدغمائية وحتمياتها، وحررت فلسفة العلوم الإنسانية تبعاً لذلك من أغلالها المادية الحديدية، لتتجه إسلامية المعرفة بالإنسان إلى مقامه الكوني مستهدية بعالمية الخطاب وحاكمية الكتاب وشرعة التخفيف الرحمة استيعاباً وتجاوزاً إيجابياً لكافة المناهج المعرفية مهما تباينت مصادرها وآلياتها، وذلك عبر قرآن يأخذ بالجمع بين القراءتين ويستهدي بجدلالية الغيب والإنسان والطبيعة في صيرورتها الكونية<sup>(19)</sup>."

أقدر أن الذي أتينا على إيرادهم مهم للغاية، لجمعه الوثيق لخصوصيات الأسلمة ولمهامها الإبيستمولوجية، والوظيفة الرئيسية المتمثلة في تحرير العلم من برائن الفلسفات الوضعية، وإعادة تشكيله وتوظيفه وتحريكه ضمن منطوق آخر يمتح من معين كوني، تتدامج معطيات وجودية ذات مراتب وتجليات متنوعة في تأليفه ونسجه، فنفضي إلى وعي كوني يأخذ أزمة الوجود ليعيد غرسها في تربة كونية مستهدية بقوانين الخلق ومنتظمة بأحكام التشيؤ، جاعلة الإنسان في مقام تكويني تكريمي عالٍ، بعيداً عن القفص الحديدي الذي وضعته الفلسفات الغربية بماديتها العلمية فيه، لكن بغير افتراض أن الأسلمة بمرجعيتها المركبة تتجاوز تماماً ما انتهت إليه خلاصة النظريات الغربية فلسفية كانت أم علمية، وإنما تعمد إلى استجلابها، ثم دفعها في خط أنطولوجي مفتوح، تتولد منه إبيستمولوجيا خاصة، تحيط بالتجربة الإنسانية ومناهجها، فتضم المعنى الإلهي والقيم المتناصلة منه، مع التراكم الخبراتي للإنسان، وانظر ما الحضارة التي تأخذ بزمام التاريخ، وأين تتجه به؟

### خلاصة:

نخلص إلى أن "إسلامية المعرفة منهجاً علمياً يتميز بتجديد نوعي مميز عن مناهج التراكمات السابقة، وموازي في جدته النوعية للعلوم والفلسفات الحديثة ومكافئ لها...يجمع بين الاستدلال والاستقراء، بمعزل عن ما يؤدي إليه الاستدلال من

نهايات لاهوتية وخرافية، وبما يؤدي إليه الاستقراء من تفكيك مطلق ووضعية وعجز عن التركيب...العقل المطلوب في هذه الحالة لا يكون إلا كونياً يستطيع التعامل، وبمنطق التركيب العلمي، مع كون لامتناهٍ في الكبر ولامتناهٍ في الصغر عبر نظرية مطلقة للوجود أو نظرية متعالية للوجود...تستوعب معطيات العقلين؛ الاستدلالي والاستقرائي، في إطار الموضوعية الكونية التي أنتجها وباتجاه الكونية<sup>(20)</sup>، وبتراوح في سبر الأسلمة، بين كونها إطاراً رؤيويًا محيطاً بالوعي، وبين أنها منهج ومسلك معين على تفهم نتائج المعرفة البشرية، وتعيد تقييمها على ضوء الهدي الجمعي والجدلية الثلاثية، لتلافي المآل اللاهوتي والوضعي معاً، وتحقيقاً للعقل الكوني المستوعب الممتد إلى أغواره صغراً وآفاقه كبراً، معبراً عن نظرية في الوجود متعالية، تكون الوحيدة القادرة على التآليف بين المناهج والدمج بينها، فتصل إلى نظرية النظريات، والعجيب أن هذا شأن إيستمولوجي في المقام الأول، فتتولد المعرفة المطلقة، من الوجود المطلق، فالقيم المطلقة المشعة، خارج حدود الجذب اللاهوتي والوضعي معاً، فيكون الكون مطلقاً، والإنسان مطلقاً، والغيب كذلك، وفوقهم إله أزلي رحيم، يرعى الخلق ويحفظه، برتق خلقي، وفتق تشبيهي، واندماج بالوعي الكوني. وهنا أشير بإلحاح إلى أنني عمدت إلى الوجه المعرفي ولم أفصل في التطبيقات والتنزيلات العملية، مع ما حاولته من رصف النسق وجمع شتاته. "فحين تتحول إسلامية المعرفة بمنهجيتها الكونية إلى واقع تطبيقي، بعد أن تحل مشكلات الوعي الزائف، فإن مآلها العملي هو إعادة صياغة واقع الإنسان واتجاهاته ونظمه الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، بهدف تحريره من كافة الاستلابات اللاهوتية والوضعية والبشرية<sup>(21)</sup>".

إن المنهجية الكونية محتواة في الكون من جهة، وفي القرآن الكريم معادلاً، وبهما كان الوجود، والوعي مطالب بالولوج إلى عالمهما، باستصحاب الواحد للتمكن من الآخر، بمنطق جمعي يتدرج في الفهم، ويراعي الفارق المنهجي بين المراحل، من غير الغفلة عن المقصد الوجودي الأساس؛ وهو الكشف عن الحق في

الخلق، وتعريف العقل على مسالك التسخير المتوازن للكون، بقصد تحقيق الخلافة الوجودية المنوطة بالإنسان مكرماً، تجاوزاً لكل استعلاء وطغيان وانسحاق. "فمهتنا ليست سهلة، ولكن كل ألف ميل يبدأ بخطوة"<sup>(22)</sup>.

## الهوامش

- [1] حاج حمد، إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 3، عدد 2، السودان، 2001، ص ص 9-10
- [2] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 31.
- [3] عبد الجبار الرفاعي، مناهج التجديد، حوار مع طه جابر العلواني، دمشق، دار الفكر، ط1، 2000، ص 119
- [4] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 33
- [5] حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص 31
- [6] عبد الوهاب المسيري، إشكالية التحيز، محور العلوم الطبيعية، فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط3، 1998، ص 9
- [7] آلان شالمرز، نظريات العلم، تر: الحسين سبحان وفؤاد الصفا، المغرب، دار توبقال، ط1، 1991، ص 169
- [8] أبو يعرب المرزوقي، الإبستمولوجيا البديل، مراس العلم وفقهه، تونس، الدار المتوسطة للنشر، ط1، 2007، ص 44
- [9] توبي هف، فجر العلم الحديث، تر: محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، العدد 260، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط2، 2000، ص 27
- [10] ريتشارد إي نسبت، جغرافية الفكر، كيف يفكر الغربيون والآسيويون على نحو مختلف ولماذا؟ تر: شوقي جلال، سلسلة عالم المعرفة، العدد 312، المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ط 01، 2005، ص 21

- [11]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر، دار الفكر، ط4، 1984، ص 50
- [12]- المرجع نفسه، ص 56
- [13]- حاج حمد، إسلامية المعرفة، المفاهيم والقضايا الكونية، مجلة تفكر، مجلد 3، عدد 2، السودان، 2001، ص ص 9-10
- [14]- حاج حمد، منهجية القرآن المعرفية، ص ص 33-35
- [15]- حاج حمد، إيستمولوجية المعرفة الكونية، ص 229
- [16]- المصدر نفسه، ص 241
- [17]- حاج حمد، إيستمولوجية المعرفة الكونية، ص 242
- [18]- المصدر السابق، ص ص 242-243
- [19]- حاج حمد، إيستمولوجية المعرفة الكونية، ص 247
- [20]- حاج حمد، إيستمولوجية المعرفة الكونية، ص 241
- [21]- المصدر نفسه، ص 392
- [22]- المصدر نفسه، ص 395





## نظرية المعرفة عند جون لوك

فتيحة تفاحي<sup>1</sup>

### مقدمة

يتناول البحث الفلسفي موضوعات متباينة ومتشعبة، على أساس هذا التباين تختلف توجهات الفلاسفة والمفكرين لیتجه كل حسب توجهاته ولعل أبرز المباحث التي استقطبت اهتمام كثير من الفلاسفة، وكانت جديرة بالبحث الفلسفي مبحث "نظرية المعرفة" لاهتمامه بأساسيات المعرفة الإنسانية وتبيان طبيعتها، مصادرها، أنماطها وأساليبها وقد أسهم الاتجاه العقلي والاتجاه التجريبي في هذا المجال كل حسب مذهبه الفكري "ومن البديهي أن يكون منهج نظرية المعرفة فلسفيا إذ أن كل نظرية في المعرفة مرتبطة جوهريا بنسق فلسفي معين، ولا يمكن تصور فلسفة بدون نظرية معرفية دقيقة. والفلسفة بصفة عامة تبحث في الإنسان والكون، وعند بحثها في الإنسان فهي تقف بالضرورة عند معرفته وتؤسس بالتالي نظرية معرفة ونحن لا نكاد نجد فلسفة بدون تصور دقيق لنظرية معرفية"<sup>2</sup> فما الموضوع التي تختص به نظرية المعرفة؟

نظرية المعرفة "هي البحث في طبيعة المعرفة وأصلها وقيمتها ووسائلها، وحدودها، وهي غير السيكولوجيا التي تقتصر على وصف العمليات العقلية، وتمييزها بعضها من بعض، دون الفحص عن صحتها أو فسادها، وغير المنطق الذي يقتصر على صياغة القواعد المتعلقة بتطبيق المبادئ العامة دون البحث في أصلها وقيمتها.

1 باحثة في الفلسفة، عضوة في مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية جامعة سعيدة الجزائر  
2- بشته عبد القادر، الإبستمولوجيا، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1995، ص 41.

وقيل أن نظرية المعرفة قسم من علم النفس النظري الذي يصعب فيه الاستغناء عن علم ما بعد الطبيعة ومعنى ذلك أن نظرية المعرفة هي البحث في المشكلات الفلسفية الناشئة عن العلاقة بين الذات المدركة والموضوع المدرك<sup>1</sup> لعل موضوع نظرية المعرفة هو ما يبرر اهتمام الفلاسفة بهذا المبحث بدءاً بأفلاطون واحتضانها في الفلسفات اللاحقة لاسيما في العصر الحديث على أيدي فلاسفة أبرزهم (جون لوك) الذي صرح بهذا الاهتمام قائلاً: "إن غرضي (هو) البحث في أصل المعرفة الإنسانية ويقينها ومداهما إلى جانب أسس مسائل كالاتقاد والظن والتصديق ودرجاتها"<sup>1</sup>

### المشروع الفكري لجون لوك في سياق ظروفه

كان جون لوك John Locke (1622-1704م) معاصراً لسبينوزا (1632-1677م) ولايبنيز (1646-1716م) ويعد (لوك) "أحد كبار ممثلي النزعة التجريبية الإنجليزية، جاء بعد (هوبس) و(بيكون) وكان أعمق منهما في توضيح المذهب الحسي والدفاع عنه، فاستحق أن يدعى زعيمه في العصر الحديث"<sup>2</sup> إن تعدد خبرات لوك بدءاً بدراسة اللاهوت ثم انتقاله إلى دراسة الطب والعلوم التجريبية وبعدها إلى الفلسفة وأخيراً إلى السياسة والقانون الأمر الذي يبرر تنوع الموضوعات التي تناولها وكان لدراسته الطب بالغ الأثر في تبنيه المذهب التجريبي فهو لم يقتصر على البحث النظري بل كان عملياً إضافة إلى دور المناصب التي تقلدها حيث كان لها تأثير في فلسفته وكان للظروف السياسية والاجتماعية أيضاً تأثير على مشروعه الفكري.

عاش أكثر العصور اضطراباً وفوضى شاهدها انكلترا في تاريخها عصر الحرب الأهلية بين الملك والبرلمان، فانتهت النظرية السياسية السائدة التي تهدف إلى ترسيخ السلطة المطلقة للحاكم الذي يمثل الطبقة الأرستقراطية التي كانت غايتها

1- شاخت ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، تر: أحمد حمدي محمود، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997 (ب.ط)، ص 123.

2- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، 1986، ط5، ص 141.

المحافظة على مكتسباتها الوراثية ومستواها الاجتماعي المتميز داخل المجتمع، "هذا شأن العالم منذ البداية حتى يومنا هذا، أو ليس هذا أبعد من أن يعيق حرية البشر الذين وجدوا في ظل سياسة موضوعة وقائمة تسن القوانين وتحدد أشكال الحكومة"<sup>1</sup> في سياق الواقع السياسي والاجتماعي دعا إلى التسامح في كتابه رسالة في التسامح يقول: "حتى إنه لأمر غريب عند الناس أن يكون المرء أعمى إلى الدرجة التي لا يرى فيها ضرورة التسامح ومزاياه في ضوء ساطع"<sup>2</sup> دعا إلى دولة الحق والقانون ناقدا كل نظام مستبد لا يحمي الحريات.

لعل هذا ما يبرر انعكاس الظروف السياسية والاجتماعية على مشروعه الفكري عامة وعلى نظرية المعرفة خاصة "إن الخبرة التجريبية في فلسفة لوك هي التعبير الفلسفي والإبستمولوجي عن الخبرة العملية للبورجوازية، ورفضه للأفكار الفطرية تعبير لكل حق موروث لم يأت نتيجة للعمل وبذل الجهد والانغماس في تفاصيل الحياة اليومية"<sup>3</sup>

### نظرية المعرفة عند لوك

كان مشروع (جون لوك) تجديدا جريئا في تاريخ البحث في نظرية المعرفة من خلال كتابه "مقال في الفهم الإنساني" مؤمنا بأن البحث الفلسفي لن يكون مثمرا وناجعا إلا إذا تم تحديدها أولا قدرة وفعالية الإمكانيات الأليات والأدوات المستخدمة في البحث، لذلك كان من الضروري البحث أولا في العقل الإنساني وتحديد مدى قدرته من خلال معرفة القضايا التي يمكن الخوض فيها، ومعرفة تلك التي تستعصي عليه.

يبني لوك المعرفة على أساس الانطباعات الحسية فمجال المعرفة هو العالم الحسي، فكان تسليمه بقصور العقل وعجزه في معالجة ما يتعدى حدوده في قوله: "لا ينبغي أن نعدو حدود ما تستطيعه ملكاتنا"<sup>4</sup> فكلما كلفنا أفكارنا فوق ما لا تقدر

1- جون لوك، الحكومة المدنية، تر: محمود شوقي الكيال، مطابع شركة الإعلانات الشرقية، (ب.ط)، ص 99.

2- جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبو سنة، المجلس الأعلى للثقافة، 1997. ط1، ص 23.

3- [http://www.ahwar.org/débat/s\\_how.art.asp?aid=129931](http://www.ahwar.org/débat/s_how.art.asp?aid=129931).

4- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مطبعة التآليف والترجمة والنشر، (ب.ط)، ص 203.

عليه سلطنا بالضرورة مسلك الشك والريبة. لذلك كان يحذر من ذلك ويدعو إلى الحيلة" قد يكون من المفيد أن ندعو العقل البشري إلى المزيد من الحيلة قبل الغوص في المسائل التي تتجاوز إدراكه، وأن يتوقف بعد أن يبذل قصارى جهده، وأن نقنع بالجهل التي يتبين بعد الفحص أنها تتجاوز قدراتنا "بهذا يقيد العقل بالتجربة لأنه عاجز على الفصل يقينا في بعض القضايا العامة.

أما عن الأمر الذي يدفع الناس إلى الإقرار بالأفكار الفطرية يقول لوك: "يتخذ دعاة فطرية الآراء دليلين لتأييد النظرية التي يذهبون إليها الأول: أنها آراء مسلم بها من الناس جميعا بغير استثناء، والثاني: أن العقل البشري يدركها بمجرد وعيه ويقظته"<sup>2</sup>

### هجوم ورفض لنظرية الأفكار الفطرية

لنظرية الأفكار الفطرية دلالات عدة أكثرها شيوعا أن الطفل يولد وعقله مزودا بعدد من الأفكار التي يستعين بها في تفكيره وسلوكه. أما من منظور ديكارت "قرر أن الأفكار السرمدية الضرورية فطرية، أي أنها تولد مع ميلادنا ولسنا في حاجة إلى تحصيلها، لكنه يقرر مع ذلك هذه الأفكار، قبل التجربة إنما توجد ضمنا وعلى هيئة إمكان"<sup>3</sup>

وعلى هذا الأساس هاجم (جون لوك) نظرية الأفكار الفطرية التي تبناها (ديكارت)، فاعتبر هذا الهجوم بمثابة الجانب السلبي لنظريته في المعرفة، أما جانبها الإيجابي فتجلى في تأسيسه لنظرية معرفية تقر بأن التجربة مصدر كل المعارف "إن الفلسفة الديكارتية قد نادت بالحق الذي برهنت عليه في وضوح الذهن وبداهته كما مجدت العقل الذي قال عنه الفيلسوف أنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس

1- ريتشارد شاخت، مرجع سابق ص126.

2- قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص 205.

3- عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1983، ط1، 273.

كما أن حظوظهم منه على العموم متساوية بقطع النظر عن اختلافهم في الأجناس واللغات والعقائد والأوطان"<sup>1</sup>

قدم (جون لوك) اعتراضات على نظرية الأفكار الفطرية على أساس أن:

"القبول العام لبعض الأفكار لا يثبت فطريتها وإنما قد يثبت رسوخها بالتجربة، لا يوجد قبول عام لبعض الأفكار التي يقال أنها فطرية فالأطفال وضعاف العقول والبدائيون لا يدركون مبادئ مثل الهوية وعدم التناقض ولا يقبلون المبادئ الأخلاقية التي يتحمس لها أنصار النظرية، يقضي الأميون والبدائيون وقتاً طويلاً قبل إدراك كثير من القضايا العامة"<sup>2</sup> يرفض (جون لوك) القول بالأفكار الفطرية التي يقر الناس بها دون أن يستثني فكرة الله ما دام هناك من يجهلها، والبشرية عبر تاريخها لم تجمع على وجود إله واحد بل الناس يختلفون في تصوراتهم.

إن الأمر الذي أدى إلى الاعتقاد بصدقها يتجلى في فهمنا لدلالة الألفاظ والمصطلحات المستعملة. يقول (جون لوك): "ليس العقل... شيئاً آخر غير ملكة استخلاص القضايا غير المعروفة من المبادئ أو القضايا المعروفة بالفعل ومن ثم فإنك إذا قلت أن العقل يكتشف هذه الحقائق المنطبعة على هذا النحو، فإنك تكون قد ذكرت أن استخدام العقل يكشف للإنسان ما عرفه من قبل"<sup>3</sup> بدليل أنه " من غير المقدور وجود جسمين في نفس الموضع الأبيض شيء والأسود شيء آخر، والمربع شيء والدائرة شيء آخر وثمة اختلاف بين صفرة اللون وحلاوة المذاق"<sup>4</sup>

منطلق القول بالأفكار الفطرية قصور نظر وجهل بحدود العقل في إدراك الحقيقة فيقول (جون لوك) (جون لوك): "لما رأى الناس أن هنالك بعض القضايا العامة التي لا يكاد العقل يدركها حتى يوقن بها يقينا يستحيل أن يتطرق إليه الشك، حكموا عليها بأنها فطرية فيهم لا لشيء، إلا لأن هذا التعليل أيسر وأقصر"<sup>5</sup> وعلى

1- راوية عبد المنعم عباس، الفلسفة الحديثة والنصوص، دار المعرفة الجامعية، 1987، ص5  
2- زيدان محمود، نظرية المعرفة، مكتبة المتنبّي، المملكة السعودية، 2012، ص 61.  
3- شاختر ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص129.  
4- شاختر ريتشارد، رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص130.  
5- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص201.

أساس اعتقاد الناس الراسخ يبني أصحاب هذه النظرية تصورهم للمعرفة القبلية يقول (جون لوك): "يتخذ دعاة فطرية الآراء دليلين لتأييد النظرية التي يذهبون إليها الأول: أنها أراء مسلم بها من الناس جميعا بغير استثناء، والثاني: أن العقل البشري يدركها بمجرد وعيه ويقظته"<sup>1</sup> غير ما هو مائل أمام العقل لا يمثل حقيقة الأشياء دائما.

وفي تحدي صارخ للأفكار الفطرية يقول: "فليقم أي إنسان بفحص أفكاره..ولندعه يخبرنا هل صادف بين جميع أفكاره الأصلية فكرة واحدة تدور حول شيء آخر غير موضوعات أحاسيسه وعمليات عقله"<sup>2</sup>

ومقابل هذا الهجوم أسس لنظرية معرفية نسقية في قوله: "إننا على وعي وشعور بأننا حاصلون في عقولنا على أفكار مثل البياض والصلابة والإنسان والفيل ونحو ذلك ونحن نتساءل: كيف وصلنا إلى تلك الأفكار؟ يقول لوك دعنا نفترض بأن العقل صفحة بيضاء خالية من كل كتابة عليها أي خالية من من أية فكرة ثم دعنا نسأل كيف يصل ذلك العقل إلى ما يصل إليه من أفكار، يجيب لوك بأن معرفتنا مكتسبة وأن اكتسابنا لها يأتي عن طريق الخبرة الحسية"<sup>3</sup> موضوعات الحس هي المصدر الأول الذي يزود العقل بالأفكار وهو يعتمد كلية على الحواس التي تنتزع تلك الإحساسات وايصالها للعقل، وقوله أن العقل يولد صفحة بيضاء أي أن عقل الطفل لا يحمل شيئا غير مستقى من التجربة الحسية.

### تحصيل الأفكار عند لوك

على هذا الأساس يرجع (جون لوك) جميع الأفكار إلى مصدرين:

1- الإحساس: تدرك الموضوعات الخارجية بواسطة الحواس لأن معظم الأفكار إنما تحصل بتأثر حواسنا بالأشياء الخارجية المادية كفكرة اللون مثلا،

1- زكي نجيب محمود، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 201-202

2- رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق ص 134،

3- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكرات إلى هيوم، دار الوفاء للطباعة والنشر، الإسكندرية، 2001، ص 261.

فالأفكار التي تتطبع في العقل تكونت نتيجة تأثير الموضوعات الخارجية على الحواس لقول (جون لوك) " إنني حين أدرك شيئاً مادياً لا أدركه مباشرة وإنما أدركه بطريق غير مباشر، أدركه عن طريق أفكاره، هذه الأفكار هي ما أدركه مباشرة، أي أن الفكرة عند (جون لوك) هي الواسطة بيني وبين عالم الأشياء ونحن على يقين منها، إذن فمعرفتي للعالم معرفة استدلالية غير مباشرة تعتمد على الحواس" فلا نستطيع التفكير بدون أفكار وهذه الأخيرة مصدرها التجربة، ما يدفع إلى القول أن لا شيء من معارفنا سابق عن التجربة.

الاستبطان (التأمل): إدراك العقل لعملياته كالذكر والتخيل والتفكير والإرادة " فالتأمل يزودنا بأفكار تتعلق بالتفكير والإرادة مباشرة، وما أشبه ذلك وهذان المصدران -الإحساس والتأمل - يعطينا كل ما لدينا من أفكار"<sup>2</sup>

### تصنيف الأفكار عند (جون لوك)

بعد الحديث عن مصدر المعرفة ننقل إلى طبيعة الأفكار حيث صنفها (جون لوك) إلى نوعين إما أفكار بسيطة أو مركبة فالأولى "مبدأها الخبرة الحسية.. وهي صفات الأشياء مثل البرودة، والصلابة، والحلاوة، والألوان، وهي صفات تتبع إما من الإحساس أو من الفكر، كما تعتبر هذه الأفكار مادة معارفنا ويحصل عليها العقل من الخبرة إلا أن العقل لا يستطيع أن يصطنعها أو يحطمها"<sup>3</sup>

وتنقسم الأفكار البسيطة إلى أفكار محسوسة، وأخرى تدرك داخلياً بواسطة التأمل الذاتي، والثالثة هي المعاني التي يشترك في تكوينها الإحساس والتأمل معا، كما صنف فكري الزمان والمكان في خانة الأفكار البسيطة، من هنا فالعقل وحده لا يملك القدرة على ابتكار الأفكار البسيطة.

أما الأفكار المركبة هي حصيلة قيام العقل بعملياته، التصور والتذكر والتجريد، وغيرها من العمليات التي يختص بها فهو "يقوم بدور هام وإيجابي في إيجاد

1-المرجع نفسه، ص 258.

2- عيد الرحمنديوي، موسوعة الفلسفة، مرجع سابق ص 274.

3- إبراهيم مصطفى إبراهيم، الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هبوم، مرجع سابق، ص 163.

الأفكار المركبة، فإذا كان العقل سلبيا في مواجهة الأفكار البسيطة التي يستقبلها وتخطها التجربة على صفحته دون تدخل منه، فإن دوره في الأفكار المركبة هو دور إيجابي<sup>1</sup> إذن فالعقل يمكنه إنشاء أفكار مركبة، وهذه الأخيرة تصنف إلى أعراض، وجواهر، وعلاقات.

يقول (جون لوك) عن الأفكار المركبة "إذا امتلأ العقل بهذه الأفكار البسيطة، كان له من القوة ما يستطيع به أن يستعيدها ويستثيرها، وأن يقارن بينها ثم يؤلف من أجزائها أفكارا لا نهاية لإختلافها وتنوعها وبهذا يمكنه -متى شاء- أن ينشئ أفكارا مركبة جديدة"<sup>2</sup>

أما الأفكار المركبة من العوارض "تدل على صفات لا تقوم بذاتها بل توجد في غيرها كالجمال في الزهرة أوالتناسق في الصور، وأفكار الجواهر تدل على موجودات توجد ف بذاتها مثل الإنسان والغزالة، والشجرة. ثم أفكار العلاقات وهي أفكار تعبر عن روابط معينة مثل الأبوة والبنوة، وعلاقات أكبر من، وأصغر من وغيرها."<sup>3</sup> فالفكرة البسيطة تتألف من مظهر واحد أما تتركب من فكرتين أو أكثر.

من هنا ميز (جون لوك) بين الأفكار الواضحة والأفكار الغامضة حيث ذكر "إن أفكارنا البسيطة توصف بالوضوح عندما تتخذ شكلا يتماثل والأشياء ذاتها التي أخذت منها، أو التي قد تعرضها في أي إحساس حسن التنظيم أو مدرك حسن التنظيم... بمقدار ما تحتاجه المطابقة والأصل... وتوصف بالغموض تبعا لابتعادها عن هذه المطابقة"<sup>4</sup>

### الصفات الأولية والصفات الثانوية

تتصف الموضوعات في نظر (جون لوك) بكيفيات أولية وثانوية، فالأولى مرتبطة بالجسم كالحركة والامتداد والشكل والصلابة أما الكيفيات الثانوية "فليست

1- المرجع نفسه، ص 264.

2- زكي نجيب، قصة الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 210.

3- الفلسفة الحديثة من ديكارت إلى هيوم، مرجع سابق، ص 265.

4- رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 139.



قائمة في الموضوعات نفسها، بل هي القوى التي تنتج مختلف الإحساسات فينا بواسطة كفياتها الأولية، مثال ذلك قوة الشيء، من خلال حركة أجزائه الصلبة الممتدة على إحداث الأصوات والأذواق والروائح فينا حتى تتأثر بها"<sup>1</sup>

### تقسيم لوك للمعرفة:

بعد تقسيم (جون لوك) للأفكار إلى أفكار بسيطة وأفكار مركبة يتناول المعرفة، وهي تختلف حسب درجة اليقين فيها فيها، وحسب الطريق التي نحصل به على الأفكار التي تحملها معارفنا إلى ثلاثة أنواع:

### - المعرفة الحدسية:

هي المعرفة البديهية التي لا تحتاج إلى برهان لوضوحها وتعني "الإدراك المباشر للاتفاق أو الاختلاف بين فكرتين، فالعقل "يرى" أن الأسود ليس هو الأبيض، وأن المثلث ليس هو الدائرة وهذا النوع من المعرفة هو أوضح وأيقن أنواع المعرفة التي يقدر على بلوغها الضعف الإنساني، وكل معرفة يقينية تتوقف على العيان مصدرا وضمانا"<sup>2</sup>

المعرفة بالبرهان: يسميها لوك بالمعرفة الاستدلالية، ولا يرى البرهان "مختلفا جوهريا عن الحدس إذ يرجع الاختلاف بينهما إلى كون الارتباط بين فكرة وأخرى لا يتم مباشرة، وإنما بفضل تدخل عدد من الأفكار الوسيطة التي ترتبط كل منها بالفكرة السابقة لها حدسيا يقول لوك: "لا بد أن يكون لكل خطوة دليل حدسي ترد إليه"<sup>3</sup> فاليقين فيها يدرك بالبرهان، وبرهن على ذلك من خلال الهندسة كنموذج للبرهان والاستدلال، والبراهين على وجود الله.

المعرفة الحسية: هي المعرفة التي نملكها عن الأشياء المحسوسة "عن طريق الحس للأشياء الماثلة أمام حواسنا، المعرفة من هذا النوع لا تمتد بحيث تشمل

1- عبد الرحمن بنودي، الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق ص 275.

2- المرجع نفسه، ص 276.

3- رواد الفلسفة الحديثة، مرجع سابق، ص 151.

الأشياء التي ليست ماثلة الآن أمام حواسنا"<sup>1</sup> وتتضح جليا الأفضلية التي يمنحها لوك للمعرفة الحدسية والمعرفة البرهانية.

### - حدود المعرفة الإنسانية.

وللمعرفة عند لوك حدود لا يمكن تجاوزها لأنه لا يمكن تحقيق المعرفة بماهية الأشياء الحقيقية، وإنما الذي يتحقق هو ادراك الاتفاق أو الاختلاف القائم بين الأفكار يقول: "ليست مهمتنا أن نعرف جميع الأشياء، فعلينا أن نكتفي بالنواحي التي تتعلق بسلوكنا... فإننا لن نبالي إذا وجدت بعض الأشياء عجزنا عن معرفتها"<sup>2</sup> قد وضع لوك حدود المعرفة على اعتبار أن:

1- معرفة الإنسان مقيدة بالأفكار التي يحصل عليها بالتجربة فالمعرفة لا يمكن أن تتجاوز نطاق أفكار الإنسان.

2- معرفة الإنسان مقتصرة على إدراك الاتفاق أو الاختلاف بين الأفكار بواسطة الحدس والبرهان والحس، فلا يمكن تجاوز حدود هذه المعرفة.

3- لا يمكن إدراك التشابه والاختلاف بين جميع الأفكار الموجودة في العقل البشري عن طريق الحدس، بل لا يمكن معرفة جميع الأفكار عن طريق المعرفة البرهانية"<sup>3</sup>

1- رواد الفلسفة الحديثة، ص 153.

2- رواد الفلسفة الحديثة، ص 126-127.

3- م.م أحمد ناظم داود، نظرية المعرفة عند لوك، مجلة آداب الفراهيدي، العدد5، ديسمبر، 2010، ص 325.

## خاتمة:

أثرى جون (جون لوك) طيلة إبتان وسبعون عاما الفكر الفلسفي بمختلف مباحثه، فكانت نظريته في المعرفة مدخلا هاما ارتكز عليه (باركلي) في بناء مذهبه اللامادي، وكان لفكرة الكيفيات أيضا دورا في توجيه أفكاره على الرغم من اختلافه مع لوك حول طبيعة الكيفيات. غير أن بعض التناقض تخلل تصوره حول كيفية حصول المعرفة، فكان أحيانا ينظر إلى العقل نظرة قصور، ويقرر أن المعرفة تنشأ بتأثير من الموضوعات والأشياء الخارجية على الحواس، وأحيانا أخرى يعلن أن العقل لا يملك إلا معرفة أفكاره والتي لا تطابق الحقيقة الموجودة في العالم الخارجي. وتبقى المعرفة الحسية دليلنا نحو الحقائق القابعة خارج عقولنا. وقد كان لهذه الفكرة لاحقا تأثير على المشروع النقدي (لكانت) الذي اهتم بنظرية المعرفة وهمة التوفيق بين المذهبين العقلي والتجريبي فوقف موقفا وسطا بينهما.

أما بصمته في الفكر السياسي نتضح معالمها في اعتباره أحد مؤسسي النظام الديمقراطي الحديث حيث زرع عرش النظام الاستبدادي، وأرسى فلسفة التسامح، تأثر بأفكاره السياسية (فولتير)، (مونتيسكيو)، وكذلك احتضن (روسو) أفكاره وتنظيراته السياسية.

ننتهي إلى القول أن الطموح إلى تحصيل معرفة صحيحة وكافية مشروع، ولكنه يبقى "طموحا" مادامت أفكارنا عن طبيعة الأشياء محدودة.



## المعرفة ونظرية اللا

رماس عونية<sup>1</sup>

يتميز القرن العشرين بغزارة الإنتاج وسرعة التغيرات في شتى مجالات الفكر العلمية والفلسفية، التي أدت إلى ظهور اتجاهات مختلفة ومذاهب كثيرة، نجد فيها نوع من التجديد ومحاولة تجاوز التصورات الوضعية التي انتشرت في القرن التاسع عشر، فقد كان للعمل العلمي وما تبعه من اختراعات واكتشافات أثر على التفكير الفلسفي.

فإذا كان هذا التفكير يدرس القيمة المنطقية للمعرفة، فقد اتفق أصحابه على تسميته بنظرية العلم أو الابستمولوجيا، هذه الكلمة التي تردت كثيرا في الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة، أصبحت تهتم بمشكلة المعرفة قبل مشكلة الوجود خاصة بعد ما طغى عليها الطابع الرياضي والفيزيائي، فأصبحت المعرفة العلمية موضوعا لتساؤلات كثيرة ومجالات أكثر في كل تقدم للعلم، تفكر في منهجه ومنطقه وخصائصه وكيفية تقدمه.

الابستمولوجيا هي نظرية علمية في المعرفة موجودة في كل مرحلة من مراحل تطور ونمو العلم على مر العصور، فتأخذ النظريات والمفاهيم والتصورات كموضوع لدراستها، أي تربط النظريات العلمية بالواقع بطريقة غير مباشرة من خلال دراسة نتائجها وأسسها فيأتي العلم في الدرجة الأولى، والابستمولوجيا هي علم من الدرجة الثانية.

يعتبر (غاستون باشلار) أحد أهم الابستمولوجيين المعاصرين، اهتم بفلسفة العلوم ووضع تصور خاص لتاريخ العلم يخالف به التصور الاستمراري التقليدي وهو يعكس المرحلة الراهنة من تطور العلم.

1 باحثة في الفلسفة، عضوة في مخابر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية والانسانية جامعة سعيدة الجزائر

تمتاز ابستمولوجيته بسمات خاصة تميز فكره التجديدي، فهو يعتبر من بين المفكرين والفلاسفة الذين نشروا أعمالا هامة بعد انتهاء الحربين العالميتين الأولى والثانية والتي تصلح أن تكون كمدخل عام في فلسفة العلم، ولعل هذا التغيير في العلوم هو الذي أدى إلى تفكير باشلار في إرساء قواعد فلسفية جديدة تختلف أيضا عن الأنساق الفلسفية القديمة والتي بدأها بالرفض وقول "لا" لكل الفلسفات التقليدية، وفتح المجال لفلسفة جديدة مبنية على أسس جديدة مثلما بنى العلم على منطلقات جديدة. اللا لها مقاربات ودلالات منها:

اللا NON: هذه الكلمة لا يمكن فهمها لأنها تقارب كثير من المفاهيم الأخرى مثل: الرفض، السلب، النفي، لكن لكل منها معناه الخاص به.

السلب Négation: مقابل للإيجاب ومعناه رفع النسبة الوجودية بين شيئين، وقد يراد به الثبوت واللاثبوت فثبوت الشيء لشيء إيجاب وانتقائه سلب، ويعبر عنهما بوقوع النسبة أو لا وقوعها<sup>1</sup>.

النفي NEGATION: هو الحكم بأن وقوع النسبة بين شيئين كاذب في الكلمة الدالة على النفي مثل لا: إذا دخلت على القول جعلت معناه سلبيا فإذا دخلت لا على اللفظ جعلته سالبا مثل: اللامعقول، اللامحسوس، اللاعلم، اللاشعور...<sup>2</sup>

قال (هاميلتون): "لا يمكننا أن نتصور السلب بدون الإيجاب لأننا لا نستطيع أن نذكر وجود الشيء إلا إذا كان معناه متصورا في أذهاننا"<sup>3</sup>.

فالإيجاب بديهي وهو الأصل في الأشياء أما السلب فإنه إضافي، والسلبية هي السلوك السلبى، قوامه الميل إلى رفض ما يقوله الآخرون أو رفض أفكار الآخرين بقول "لا".

وهذا ما فعله (باشلار) برفضه للفلسفات العقلانية بقوله "لا" ولتوضيح معنى اللا هنا نقول أنها تأخذ معنى النفي الذي تكون له قيمة منهجية كونه الطريقة

1 - صليبيا جميل، المعجم الفلسفي ج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان 1982 ص665.

2 - صليبيا جميل، المعجم الفلسفي ج1، نفس المرجع، ص665.

3 - صليبيا جميل، المعجم الفلسفي، ج1، نفس المرجع، ص266.

الوحيدة التي تسمح باستخلاص الإثبات الجوهري الذي ينطوي عليه كل حكم موجب وكل حكم سالب، فتكون بالتالي للإثبات قيمة انطولوجية وللنفي قيمة منهجية<sup>1</sup>.

لقد وصف (باشلار) فلسفته بأنها فلسفة النفي أو فلسفة اللا، إنها الفلسفة التي تقول لا لعلم الأمس وللطرق المعتادة في التفكير وهي فلسفة جديدة لا تأتي من العدم بل تنبثق من آراء أخرى تتجاوزها أو تصححها أو تشرحها أما من حيث الموضوع أو المنهج أو الغاية.

لكن الإشكال المطروح هو من أين استمد (باشلار) هذه "اللا"؟ نلاحظ أنه استمدتها من الأزمتات والثورات التي أحدثها العلم ويمكن أنها هي التي أوحى له نقلها من مجالها العلمي إلى المجال الفلسفي.

لذلك حصر نشاطه الفلسفي في مجال محدد هو الجانب العلمي الأكثر قربا من تخصصه الاستمولوجي، يقول: "و عندئذ تكون فلسفة لما لا؟ الجدلية هي الطابع المميز للعقل العلمي الجديد"<sup>2</sup>.

في هذا السياق يكرس (باشلار) جهده في دراسة ميادين الفكر العلمي الانفتاحية التي مجالها الأساسي هو التعارض بين الواقعية والكانتية القديمتين، ومنه سيتولد حقل معرفي وسيط وفاعل هو فلسفة "اللا" أو الرفض التي ليست كموقف رافض بل كموقف مصالحة يقول:

"la philosophie du non se trouvera donc être non pas une attitude de refus mais une attitude de conciliation"<sup>3</sup>.

أقام (باشلار) كتابه فلسفة النفي أو فلسفة "اللا" على أساس ما اكتشفه العلماء وهو أن الأضداد لا تتصارع في المستوى المكروفيزيائي لتنتهي إلى تركيب بل إنها تتكامل وتعتبر هذه الحقيقة الديالكتيكية التي اكتشفها وأقام عليها كتابه، وفلسفة اللا

1- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر تونس ط1، 2004.

2 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص37.

3- Bachelard Gaston, La philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, les es presses universitaires de France, 4ed, 1966. p18

هي فلسفة مفتوحة لأن الاكتشافات العلمية المعاصرة خاصة في مجال الميكروفيزياء، يبين أن الأضداد تتصارع لتتكامل فيما بينها وأنها تفرض نفسها كحقائق يجب الاعتراف على الرغم من تناقضها لأن كل منها يعكس جانب من الحقيقة.

انطلاقاً من هذه الاكتشافات العلمية يعلن (باشلار) في فلسفة اللا عن هدفه بصراحة، وأنه يبني فلسفة علوم جديدة مطابقة فعلاً لعلوم العصر ويقول: "إذا فسرنا العلم بمبادئ الفلسفة وبتمائم ميتافيزيقية نجد أنفسنا أمام ضرورة تطبيق فلسفة غائية ومغلقة على فكر علمي متفتح"<sup>1</sup>.

ويضيف: "سألح إذن على قيمة التعارض القاطع في هذه المذاهب الجديدة مثل الهندسة الإقليدية والقياس اللأرخميدسي والميكانيك اللانيوتونية لدى أينشتاين<sup>2</sup>، والفيزياء اللامكسويلية لدى (بور)، وحساب العمليات اللاتبادلية التي يمكن أن نسميها باللأفيثاغورية... ونبين في الخاتمة ميزات الأبستمولوجيا اللأديكارتية التي تركز حقا في رأينا جدة الفكر العلمي المعاصر"<sup>3</sup>.

واللا هنا مطابق للرفض، لأنه يقول لا، برفضه أن تكون بنية العقل ثابتة، ورفضه لما تصفه الفلسفات من حدود للعقل والمعرفة، وفي كتابه فلسفة اللا أو (الرفض)، يبين لنا أصول هذه الفلسفة التي يصفها بالمتفتحة وبالتعددية، فهو يرفض فلسفة العلوم التي تضع الواقع والعقل في تناقض جذري عوض التواصل القائم على الثنائية والحوار الذي يثري كلا الطرفين.

وصل باشلار إلى اللا عن طريق النقد، يؤكد ذلك:

"Il nous faut d'abord critiquer les explications scientifiques modernes qui nous paraissent assez mal appropriées"<sup>4</sup>. aux découvertes préhistoriques

1 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 5.

2 - ألبرت أينشتاين: 1879-1955 فيزيائي ألماني من عباقرة العلماء وضع عددا من النظريات أهمها نظريتي النسبية الخاصة والعامة، منح جائزة نوبل في الفيزياء عام 1921.

3 - باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص 8.

4- Bachelard Gaston, la psychanalyse du feu, édition Gallimard, paris, 1992, p 32.



لذلك حرص (باشلار) بانتهاجه سبيل النفي إلى إصلاح فلسفة العلوم وإقامتها على التالف بين القيم التجريبية والقيم العقلية، ويرفض بالتالي الفلسفة الواحدية القائمة على بعد واحد، والتي تكتفي بجانب دون آخر أي العقل أو التجربة فقط، لأن الفلسفة هي جدل وحوار مشترك بينهما، لذلك فكل فكر علمي يحتاج إلى فلسفة مزدوجة ويحتاج إلى إنماء جدلي، وفلسفة العلم هي الوحيدة التي تطبق والمتفتحة، مقابل كل فلسفة تطرح حقائقها الأولى كأنها حقائق كلية وكاملة فتتصف بالتالي بأنها فلسفة منغلقة، تؤدي إلى التجديد يقول: "هذا النفي فحصناه من جذوره على الفور، فوجدناه يعترف بان الروح\* كان يمكنه صدم الحياة، ومعارضة العادات المتأصلة، وجعل الزمان بطريقة ما، ينعكس على ذاته، فيحدث تجددات في الوجود"<sup>1</sup>

يبني باشلار ابستمولوجية تكاملية تقوم على دياكتيك علمي ومؤسسة على العلم الحديث، فتكون كل فكرة قابلة للمراجعة فتبقى في حالة صيرورة، كأنه يقوم هنا بعملية تطهير العقل والمعرفة من كل الأفكار المسبقة وتحضيره لاستقبال معارف جديدة.

هذا ما يعلنه بكل صراحة، أنه يريد فلسفة علم جديدة مطابقة لعلوم العصر فيتم بناء عقلانية قادرة على تعديل المعرفة بدل ثباتها وفق أطر إدراك مرنة ومنتسعة يقول: "إن كل تقدم حقيقي في الفكر العلمي يستوجب انقلاباً"<sup>2</sup>. نتج من نظريته نقاط أساسية، هي أن الفلسفة تتكيف مع الفكر العلمي الدائم التطور، وأن كل تقدم حقيقي يستوجب تحولا والاختيار الجديد يقول لا للاختيار القديم، وبدون هذا الرفض لا يكون جديد في المعرفة، فالرؤية الفلسفية تظهر لنا أن الأفعال السلبية مهمة أيضا مثلها مثل الأفعال الإيجابية.

"للا" لها خصائص فهي ليست نهائية لأن عقل الإنسان قادر على التجديد دائما وفق منهج جدلي لأن فلسفة العلوم، هي التي تبين لنا الشروط الجدلية التي تولد

\* - يقصد بالروح هنا العقل والوعي.

1- باشلار غاستون، جدلية الزمن، مصدر سابق، ص 6.

2 - باشلار غاستون فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 11.

الأسس الجديدة فتعاقب القبلي والبعدي هو تعاقب إلزامي ويحرك الفكر العلمي حاليا يقول: "فلسفة الرفض ليست مذهبا سلبيا من الوجهة النفسانية وأنها لا تؤدي في مواجهة الطبيعة إلى مذهب عدمي إنما تنطلق بخلاف ذلك في داخلنا وفي خارجنا من نشاط بناء".<sup>1</sup> هكذا نلمس بوضوح وجود منطق ديالكتيكي في فلسفة "اللا" كعقلانية مشروعة، ما يجعلها تتميز بأنها ليست مذهب عدمي أو سلبي لأنه يوصلنا إلى عقلانية تطبيقية وبناء عقل متطور.

يقول: "سوف يبدو لنا من البين تقريبا أن العقل العلمي يمكنه الظهور هو الآخر بمظهر التشتت النفساني الحقيقي"<sup>2</sup>. لذلك يطلق باشلار فلسفة اللا، الرفض، النفي، على كل الفلسفات المشتتة، يقول: "لا يمكن للعقل العلمي أن يتكون إلا وهو يحطم العقل غير العلمي".<sup>3</sup>

فرفض النظر إلى العلم كوحدة كلية شمولية، وهذا ما تراه الفلسفة التقليدية، بل يدعو إلى ضرورة الفصل بين مختلف النظريات داخل العلم والتعامل مع كل علم بشكل مستقل عن الآخر، لأن لكل نظرية علمية طابعها الخاص وتصوراتها، والعقلانية التطبيقية ترفض الطرح التجريبي وتجمع بين العقل والتجربة، وترفض أيضا أن حقيقة الواقع هي من إدراك العقل.

أسس (باشلار) فلسفة اللا انطلاقا من ملاحظة أساسية، ميزت علاقة الفلسفة بالعلم وهي أن الخطاب الفلسفي حول العلم ظل متخلفا عن الممارسة العلمية.

تحولات العلم وثوراته غيرت المفاهيم الأساسية للمعرفة، فسعى (باشلار) إلى إعادة إبراز أهمية العلم كخطاب، والنهوض بها مرة أخرى بعد أن أصبحت كل الأنظار متجهة إلى العلم والتقدم الذي يحرزه بشكل مستمر، ثم الانتقال من خطاب فلسفي تقليدي لم يستطع مسايرة التطور العلمي، حدث نتيجته شرح بينهما، عجزت الفلسفة عن مسايرة ما يحتاجه العلم، والنتيجة الحتمية لذلك هي تطور العلم وثبات

1 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص18.

2 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 15.

3 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص11.

الفلسفة، فتبقى في وضع متفرج من بعيد دون القدرة على النقد والتحليل، بقي اعتمادها على المبادئ الكلاسيكية في التفكير، "لا يتحقق الوعي بالكلية إلا بوسائل تختلف كل الاختلاف عن الوسائل التذكيرية في التعداد الكامل، ليست الذاكرة في نظر العلم المعاصر هي التي تتدرب في تعداد الأفكار، بل العقل وليس الأمر أمر إحصاء ثروات، بل تحقيق طريقة اغناء".<sup>1</sup>

ما يختلف به باشلار عن الفلاسفة السابقين أنهم ظلوا متمسكين بالحلول القديمة للمشاكل العلمية الجديدة، متمسكين بمذهب معين، فلا يوجد بالتالي تغيير وتجديد بل تمسك بالإشكاليات السابقة والأطروحات الثابتة، التي تجاوزتها الثورات العلمية المعاصرة، والجدّة إذن في فكر (باشلار) هو مفاهيم أحدثها لتناسب العلم الجديد مع مفاهيم فلسفية جديدة.

يثور (باشلار) على فلاسفة عصره ويهتمهم بالمثالية والتجريد المنقطع عن حركة العلم والواقع المتطور والمتغير، فيدعو في كتابه - فلسفة اللا- إلى تشكيل فلسفة النفي والرفض أي الفلسفة التي تقاوم وترفض الوضع كما هو عليه وتسعى إلى كشف جديد، يقول في هذا الصدد: "إن فلسفة الرفض ستجد نفسها ليس كموقف رافض بل كموقف مصالحة".<sup>2</sup> أي مصالحة بين العلم والفلسفة.

فلسفة النفي ذات طابع ايجابي وليس سلبي لأن تطور العلم يتطلب فلسفة جديدة، ولأن عكسه هو قبول الفلسفة المثالية التي لا تؤدي إلى التقدم بل الجمود والتحجر، فالعلم في كل مرحلة يتطلب فلسفة جديدة ولذلك يوضح (جورج كانغليم)<sup>3</sup> وهو أحد أبرز تلاميذ باشلار ثلاث أسس ومبادئ للابستمولوجيا هي:

يجب إعطاء الأولوية للخطأ فالحقيقة لا تكون منفصلة عن الخطأ بل متداخلة معه والمهارة تكمن في كيفية انتزاع الحقيقة من الخطأ. يقول (باشلار) في كتابه

1- باشلار غاستون، الفكر العلمي الجديد، مصدر سابق، ص160.

2- باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص17.

3- جورج كانغليم: فيلسوف فرنسي درس الطب واهتم بتاريخ العلوم ويعد أحد مؤسسي الابستمولوجيا الفرنسية المعاصرة

الفكر العلمي الجديد: لا يمكن تشكيل معرفة علمية صحيحة إلا على أنقاض المعرفة الخاطئة". فالحقيقة هي في صراع مع الخطأ.

المعرفة العلمية لا تحدث عن طريق الحدس والحواس بل يبنى على أساس التجربة والممارسة والقياس العلمي، ولذلك يجب رفض الحدس كحقيقة أولى. رفض الايديولوجيات والأنماط المعرفية الفوقية التي تأتي من خارج الواقع، لذلك يجب التعامل مع الحقيقة داخل الواقع الحاضر وليس الماضي. وقد أوضح بالتالي الآفاق العلمية الجديدة التي من الممكن الوصول إليها عن طريق الجدل أو النفي يقول (باشلار):

La philosophie du non est la doctrine épistémologique "privilegiée qui permet de penser et d'accompagner le progrès scientifique. Il y a progrès lorsqu'on organise des expériences qui ont pour vocation de contredire, ou d'invalider des expériences antérieures, et de ce fait de remettre en cause des théories admises jusqu'ici"<sup>1</sup>.

مما يؤكد أكثر على أن فلسفة النفي ليس أساسها السلب أنه عندما يتم إرجاع المذاهب الجديدة إلى أطرها القديمة، فإن الجديد أكثر توسعا من القديم، فلو أخذنا الهندسة اللإقليدية لم تصنع لتناقض الهندسة الإقليدية وإنما هي كالعامل المساعد الذي يتيح للفكر الهندسي التأليف الكلي والاكتمال، ويبسر له الذوبان في هندسة شاملة كلية والأمر كذلك في كل أشكال تطور الفكر العلمي الجديد<sup>2</sup>

يقول (باشلار): "إن الفيلسوف يطلب ببساطة من العلم أن يمهده بأمثلة لإثبات النشاط المتناغم للوظائف الفكرية"<sup>3</sup>، وهذا القول يدل بشكل واضح على الطابع النقدي الذي يطبع التفكير الباشلاري وهذا ما أدى به إلى تأسيس ابستمولوجيا العلوم المعاصرة التي تعتبر جديدة ومختلفة.

1- Bachelard Gaston, la Philosophie du non, essai d'une philosophie du nouvel esprit scientifique, les presses universitaires de France, 4ed 1966, page 36

2- شعبان حسين، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم. دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 1، 1993.

3 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 3.

إن التطور العلمي الذي شهدته العلوم الفيزيائية أفرز تحولا عميقا في المفاهيم، تتمثل في النسبية الكوانتية، الميكروفيزياء، لذلك لا بد من العلماء تجديد أدواتهم المفاهيمية بما يتناسب مع هذا التطور وإحداث تحول ذهني ونفسي في تفكيرهم. وهذا ما حدث أيضا في الرياضيات التي تغيرت مناهجها ومفاهيمها، فوجد باشلار نفسه في عالم من الجدة والتغيير، ومعايشته لهذه التحولات هي التي صنعت تفكيره الاستمولوجي، حيث يرى أنه من غير المنطقي في ظل هذه التطورات والثورات العلمية أن نحفظ بالخطاب الفلسفي التقليدي الذي كان منسجما مع العلم القديم أي قبل الثورات، ولا شك أن هذا يحدث انفصاما بين الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي، فما الحل إذن؟

الحل المنطقي هو إيجاد وتجديد الخطاب الفلسفي بحيث يتناسب ويتوافق مع التطورات العلمية المستجدة ويتحول من الانغلاق إلى الانفتاح، فالفلسفة قادرة على خلق نوع من التناسق بين مختلف الأزواج التي تنتجها (الفكر، المادة، الروح، العالم...) وذلك عن طريق النقد بتقويض هذه الثنائيات الميتافيزيقية، وإبطال مفعولها النظري وتحويلها إلى ابستمولوجيا حقيقية للعلوم.

إن فلسفة "اللا" هي التيار الذي ينفي أن تكون المعرفة العلمية امتداد للمعرفة العامية بل هي انتقال من التجربة إلى العقلنة، ومن الملاحظة المضطربة إلى المعرفة العلمية، والذي يفصل بينهما هو القطيعة الاستمولوجية التي تعتبر لغة العلم، التي تحدد باستمرار التلاؤم مع الصيغ والمصطلحات والمفاهيم الجديدة للعلم ومناهجه.

انصرف (باشلار) حين كان فيلسوفا شابا إلى دراسة المسائل التي تثيرها طبيعة المعرفة العلمية خاصة في مجال الفيزياء، فاشتهر كمتخصص في فلسفة العلوم وكان جهده منصرفا إلى النقد الفلسفي للفكر العلمي وإلى رؤية عقلية ذات طابع متحرر مختلف عن التفكير التجريدي السائد<sup>1</sup>.

1 - باشلار غاستون، جماليات المكان، ترجمة غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط2، 1984، ص13.

كما يجب استعمال العقل كوسيلة لتحقيق أكبر اقتراب ممكن من الواقع العيني، واختلاف العقول يؤدي إلى اختلاف الحقائق، رفض باشلار العقل الشمولي والمنهج الأحادي الصالح لكل علم.

في الفكر العلمي المعاصر لا وجود لأحادية، لكل علم منهجه الخاص به ومفاهيمه الخاصة، التي تتناسب مع المرحلة التي هو عليها، والعلم لا يتطور إلا بقدرته على إبداع وابتكار مناهج ونظريات خاصة به، لذلك فالمناهج تعتبر مؤقتة وليست دائمة، ولا وجود لمنهج صالح لكل علم في كل زمان، وهذا ما يؤدي إلى تحول ابستمولوجي يمكن اعتباره ميزة أساسية للفكر العلمي المعاصر.

يمثل هذا المؤلف (فلسفة الرفض)\* أوج ونضج الابستمولوجيا (الباشلارية)، لأن باشلار يرفض فيه كل النظريات المعرفية بدون استثناء وذلك من خلال انتقادها، وهذا النقد الشامل يدل على نظرية في المعرفة تكون بديلا للأخرى التي يتبناها (باشلار) يبين مواصفاتها في نصه، هي فلسفة مفتوحة غير دوغمائية، هي فلسفة معرفية تقول "لا" لكل الفلسفات المعرفية الأخرى.

وهنا ينتقد مثالية (ديكارت) بوصفها تؤمن بمبادئ أولى تتأسس عليها المعرفة الإنسانية بصفة عامة، وباشلار لا يؤمن بأسس ثابتة ننطلق منها لتأسيس المعرفة، يرى أن كل المبادئ المعرفية متغيرة ولا تستقر على حال وهو ما تدل عليه بوضوح الصيرورة العلمية.<sup>1</sup> فالمعارف بشكل عام لا يمكن وضعها في نسق فلسفي دقيق كما فعلت الفلسفات السابقة، والحقيقة لا يمكن أن توجد في البداية بل تظهر وتبرز في النهاية وهنا يقترب (باشلار) من (هيجل) شيئا ما<sup>2</sup>.

كذلك ينتقد العلماء ويلزمهم بضرورة الالتزام بالأسس العلمية في قوله: "الأمثلة العلمية تستذكر دائما ولا تنمى، وفي بعض الأحيان يجري التعليق على الأمثلة

\* - هو ترجمة لكتاب "philosophie du non" فلسفة الرفض، لغويا يترجم إلى فلسفة اللا.

1- بشته عبد القادر الابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة بيروت، ط1، 1995، ص44.

2- بشته عبد القادر، لابستمولوجيا مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، نفس المرجع ص45.

العلمية استنادا إلى أسس ليست من الأسس العلمية"<sup>1</sup>. فيضيف: "يحتاج العلم بوصفه مجموعة براهين واختبارات، مجموعة قواعد وقوانين، مجموعة بيانات ووقائع، يحتاج إلى فلسفة مزدوجة القطب، انه يحتاج بشكل أدق إلى إنماء جدلي، لأن كل مفهوم يضاء بطريقة تكاملية من زاويتين فلسفيتين مختلفتين"<sup>2</sup>.

والأساس الذي انطلقت منه فلسفة اللا عند (باشلار) هو تمسكه بالعقلانية والتجريبية معا وأن كل منهما يكمل الآخر وفق علاقة دياكتيكية لكنها ليست عبارة عن تصارع الأضداد، كما جاء بها (ماركس) للوصول إلى الوحدة التركيبية، إنما دياكتيك باشلار هو أن الأضداد تتصارع لتتكامل بالرغم من تناقضها، لأن كل منها يعكس حقيقة في زمن معين، قابلة للتطهير، فيظل الفكر في حالة تقبل لما هو جديد. إن فلسفة رفضيه لا تستهدف سوى منظومات مترابطة تقف عند نقطة دقيقة في علاقة تكاملية وتعني عدم إنكار شيئين في آن واحد، فالنفي يجب أن يبقى على صلة بالتكوين الأولي ويسمح بتعميم جدلي، والتعميم بالنفي يجب أن يتضمن ما ينفيه، الواقع يثبت أن ازدهار الفكر العلمي منذ قرن كان صادر عن تعميمات جدلية.

ويقدم لنا (باشلار) عدة نماذج من فلسفة الرفض، مثلا الهندسة الإقليدية تتضمن الهندسة الإقليدية، الميكانيك اللانويوتونية يتضمن الميكانيك النيوتونية، والميكانيك التموجي يتضمن الميكانيك النسبوي، ففي فيزياء بلانك\* يكفي حذف معدلات الميكانيك التموجي لنعاود اكتشاف معادلات الميكانيك الكلاسيكي وصيغته، فالفيزياء تتضمن الفيزياء، وهذا ما يبين بالفعل مبادئ التماسك في نشاط فلسفة الرفض.

هذا ما جعل باشلار يدرك قيم الفكر العلمي وأن فلسفة الرفض هي رفض للمثالية والعقلانية ونقدها، وتمركزها في منطقة وسطى بينهما يسميها "العقلانية التطبيقية" التي تقوم على الحوار بين العقل والتجربة، ثم إدراكها بالتحليل النفسي

1 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 7.

2 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 8.

\* - ماكس بلانك: 1858-1947 رياضي وفيزيائي جاء بنظرية الكوانتا أو الكمّات.

يقول: "بكلمة بسيطة فيما أنه من الضروري جعل الأطر الذهنية مرنة لينة، فإن سيكولوجية الفكر العلمي يجب أن ترسي على أسس جديدة، إن الثقافة العلمية مطالبة بإحداث تغييرات عميقة في الفكر".<sup>1</sup>

وقد أوضح باشلار في فلسفة "اللا" الآفاق العلمية الجديدة التي من الممكن الوصول إليها عن طريق الجدل والنفى، وأنها تتأسس في جدتها مع كل أنواع المعرفة وفي كل عصر، فهي ليست سلبية بل إيجابية لما فيها من سمات تعميم وتكامل وتركيب وجمع، تضيء صفة الجدة على كل النظريات العلمية. يؤكد باشلار في أكثر من موضع عن أهمية فلسفة الرفض وأنها لا تعبر أبدا عن النفي كما يمكن أن نفهمها من القراءة الأولى يقول:

La philosophie du non n'est pas une volonté de négation. Elle ne procède pas d'un esprit de contradiction qui contredit sans preuves، qui soulève des arguties vagues. Elle ne fuit pas systématiquement toute règle. Au contraire، elle est fidèle aux règles à l'intérieur d'un système de règles. Elle n'accepte pas la contradiction interne. Elle ne nie pas n'importe quoi، n'importe quand، n'importe comment<sup>2</sup>.

تنوعت بالتالي مهام فلسفة العلوم عند باشلار واختلفت، فقد كانت توضيح النظريات العلمية الحديثة، ثم تحليلها وانطلاقا منه، أصبح الفلاسفة فيما بعد يهتمون بالابستمولوجيا، خاصة بعد النتائج التي توصل إليها باشلار في تحليله لبنية المعرفة العلمية.

ما يسعنا إلا أن نؤكد الآن مع باشلار:

la philosophie du non n'est pas psychologiquement un négativisme et qu'elle ne conduit pas، en face de la nature، à un nihilisme. Elle procède au contraire، en nous et hors de nous، d'une activité constructive. Elle prétend que l'esprit au travail est un facteur d'évolution<sup>3</sup>.

---

1- باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص 11.  
2-Bachelard Gaston, Philosophie du non, p 125  
3 Bachelard Gaston, Philosophie du non, p 19



يختم باشلار كتابه فلسفة الرفض بقوله: "يتوجب على العقل أن يخضع للعلم، فالهندسة والفيزياء وعلم الحساب علوم كلها، والعقيدة السلفية القائلة بعقل مطلق وثابت ما هي إلا فلسفة، إنها فلسفة بالية وبائدة"<sup>1</sup>.

تمكن بعد انتهاجه فلسفة "اللا" النفي-الرفض، التوصل إلى عقلانية تطبيقية ضمن مشروع عام، بدأ بالاهتمام فيه بتاريخية العلوم أولاً، ثم بإصلاح فلسفة العلوم وقدرتها على التأليف بين القيم التجريبية والقيم العقلية، إذ التجريب والعقل هما طرفا المعرفة، وليس بإمكان فلسفة واحدة تكتفي بالعقل وحده أو التجربة وحدها مواكبة روح العصر، والتطور الذي تشهده العلوم يومياً، لأن الفلسفة تحتاج إلى جدل وحوار بينهما.

ما يجعل فلسفة باشلار تتميز بالانفتاح وليس الانغلاق من خلال تأملاته وتصريحاته الجديدة حول فلسفة العلوم، والمنهج الذي تتبعه من خلال الرفض القاطع لكل الماضي المباشر، وتفكيره الجديد بما فيه من استحداثات، أثرت على الفلاسفة من بعده، وكانت أساساً لأفكارهم نظراً للحقل المعرفي الواسع المصطلحات الذي تميز بخاصية مزدوجة ربط فيها بين مجالين فلسفة العلوم والتحليل النفسي للمعرفة.

### قائمة المصادر والمراجع:

-باشلار غاستون:الفكر العلمي الجديد، (1934)ترجمة: عادل العواء، الأنييس الموفم للنشر/الطبعة الثانية1994

-باشلار غاستون:جدلية الزمن، (1936)ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، 1982.

- باشلار غاستون:فلسفة الرفض:-مبحث فلسفي في العقل العلمي الجديد- (1940)ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الحداثة، الطبعة الأولى، 1985.

1 - باشلار غاستون، فلسفة الرفض، مصدر سابق، ص164.

- بشتة عبد القادر الابستمولوجيا، مثال فلسفة الفيزياء النيوتونية، دار الطليعة بيروت، ط1، 1995.

- شعبان حسين، برونشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم، دراسة نقدية مقارنة، دار التنوير للطباعة والنشر، ط، 1993

- Bachelard Gaston، La philosophie du non. Essai d'une - philosophie du nouvel esprit scientifique (1940) Paris, Les Presses universitaires de France, 4<sup>e</sup> edition, 1966, Collection, Bibliothèque de philosophie contemporaine.

Bachelard Gaston ، la psychanalyse du feu(1937) ،) édition Gallimard، 1992.

جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر تونس ط1، 2004

صليبا جميل، المعجمالفلسفيج1، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان 1982.

باشلار غاستون:جماليات المكان، (1957) ترجمة: غالب هلسا، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1984.

## المعرفة والمصاحبة عند يورغن هابرماس

شريقي أنيسة<sup>1</sup>

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يعي، ويعي في نفس الوقت بأنه يعي من خلال عملية وعيه بنفسه، وبالأشياء ينتج المعرفة، ومن هذا المنطلق قد اهتمت الفلسفة بمشكلة المعرفة من حيث مصدرها وطبيعتها وحقيقتها وهذا ما سمي في التاريخ بإشكالية المعرفة، وقد تناولتها جميع الفلسفات في جميع العصور مثلا في الفلسفة اليونانية نجدها حاضرة مع (افلاطون) و(ارسطو) وغيرهم من فلاسفة اليونان أما في الفلسفة الإسلامية قد تجلت عند العديد من الفلاسفة أمثال ابن رشد الفارابي، ابن سينا، ثم ننقل إلى الفلسفة الحديثة عند (ديكارت) وغيره من فلاسفة عصره حتى وصولنا إلى الفلسفة المعاصرة حيث كان لها حضورا واضحا في الفلسفة المعاصرة مع بعض الفلاسفة المعاصرين أمثال الفيلسوف الألماني (يورغن هابرماس) وعليه نطرح الإشكال كيف بلور (هابرماس) نظرية المعرفة ؟

يعد (هابرماس) الممثل الرئيسي للجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية<sup>2</sup> التي أخذت على عاتقها نقد عقل التنوير وتجلى هذا النقد بصورة واضحة في جدل التنوير لعميدي الجيل الأول (ماكس هوركهايمر) و(تيودور أدورنو)، وعليه إذا كان (هابرماس) قد درس على يد (أدورنو) عدة سنوات وإذا كانت هناك سمات مشتركة بينه وبين أسلافه بشكل عام باعتباره الوريث الشرعي المعاصر لمدرسة

---

1 باحثة في الفلسفة، وعضوة في مخبر تطوير البحث في العلوم الانسانية، جامعة سعيدة الجزائر  
2 علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، منشورات مركز الإنماء القومي بيروت، ط:1، بدون سنة، ص:10.

فرانكفورت فإنه قد نحا بهذه المدرسة منحى مختلفا فبينما كان المنطلق الأساسي (لأدورنو) و(هوركهايمر) و(ماركيوز) الاهتمام الشديد لحرية الإنسان مهما بعدت إمكانية وجود تلك الحرية على أرض الواقع، فإن اهتمام هابرماس قد انصب على تحليل الفعل والبنى الاجتماعية أكثر من أي فيلسوف آخر من أقطاب هذه المدرسة.

ولد الفيلسوف (يورغن هابرماس) سنة 1929 في ديسول دوروف شمال الراين<sup>1</sup> والده (إرنست هابرماس) كان مديرا تنفيذيا بالغرفة الصناعية والتجارية وتربى في أسرة برونتستاننتية درس في جامعة (دوسلدروف)، حصل على درجة الدكتوراه سنة 1953 حول "الصراع بين المطلق والتاريخ في فكر (شيلنج)" وهو موضوع ألزمه بدراسة الفلسفة المثالية الألمانية لكل من (كانت) و(هيجل) وبقية مفكري حركة التنوير وأصبح بين عامي: 1956 و 1959 مساعد لأستاذه (أدورنو) في معهد الأبحاث الاجتماعية لجامعة فرانكفورت فهابرماس قد درس الفلسفة وعلم الاجتماع تحت يد المنظرين النقديين مثل (ماكس هوركهايمر) و(تيودور أدورنو) في معهد البحث الاجتماعي بالمدرسة أنهى دراسته في العلوم السياسية في جامعة ماربورج على يد الماركسي " (الفج انج اندروف) " التي كانت تحت عنوان " التحولات البنوية للعلوم الاجتماعية " سنة 1961 أصبح أستاذا في جامعة بورج وفي سنة 1964 عاد الى مدرسة فرانكفورت مدعوما من قبل (أدورنو) لتولي كرسي (هوركهايمر) في مجال الفلسفة وعلم الاجتماع تسلم منصب مدير معهد (ماكس بلانك) بالقرب من ميونيخ سنة 1971 وعمل هناك إلى غاية سنة 1983، بعد سنتين من نشر كتابه الفعل التواصلي، بعد ذلك عاد (هابرماس) إلى مدرسة فرانكفورت، استمر بنشر أعماله بشكل كبير، نجد أن (يورغن هابرماس) تتلمذ على يد العديد من الأساتذة المعروفين أبرزهم عالم الاجتماع السياسي (كلاوس أوف) والفيلسوف الاجتماعي (جو هانسن أرناسون) والمنظر (هانس جوناكس) والفيلسوف الاجتماعي (أكسيل هونيت) والفيلسوف الأمريكي (توماس ماكارتي) والباحث الاجتماعي<sup>2</sup>.

1 المرجع نفسه، ص: 89.

2 توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أوبا للطباعة والنشر ليبيا ط1 1998 ص: 160.

كتب (يورغن هابرماس) الكثير من المؤلفات في العديد من المجالات وسنحاول ذكر أهمها:

التحولات البنيوية للأوضاع الاجتماعية سنة 1962، النظرية والممارسة سنة 1963. منطق العلوم الاجتماعية سنة 1967. نحو تجمع عقلائي سنة 1967. المعرفة والمصالح البشرية سنة 1968، الهوية الاجتماعية سنة 1974 التواصل والتطور في المجتمع سنة 1976، براغماتيات التفاعل الاجتماعي سنة 1976 الوعي الأخلاقي والفعل التواصلية سنة 1983، الخطاب الفلسفي للحدث سنة 1985، التبرير والتطبيق سنة 1991. تضمين الآخرين سنة 1996. جمهورية برلين سنة 1997، العقلانية والدين سنة 2003، مستقبل الطبيعة البشرية سنة 2003، أوروبا القديمة، أوروبا الجديدة، قلب أوروبا سنة 2005، الغرب المنقسم سنة 2006، جدل العلمانية سنة 2006<sup>1</sup>.

يمثل (هابرماس) الجيل الذي قاد النظرية النقدية نحو مرحلة من الشمول والاتساع وجعلها أكثر انفتاحا على العلوم الأخرى وأكثر تداخلا مع إنجازاتها النظرية والمنهجية ف (يورغن هابرماس) فيلسوف وعالم اجتماع في آن واحد قام بإخضاع الظاهرة الاجتماعية السياسية للبحث السوسيولوجي الذي ينبثق من رؤية فلسفية تحليلية تشكل القاعدة الأكثر اتساعا التي يتم وقف التعامل الفلسفي بالطابع السوسيولوجي.

من بين الموضوعات الأساسية في فلسفة (يورغن هابرماس) تتركز بالدرجة الأولى على عملية عبارة تحتاج الى مراجعة نشوء وتحول الرأي العام بجانب كفاءات وإشكاليات تكوين الأفكار في المصلحة، كيفية خلق الحوار العقلاني في المجتمعات الحديثة المتعلقة، بهذا يمكن اعتباره أحد أهم المدافعين المعاصرين عن مشروع التنوير الأوروبي<sup>2</sup>، ونجد من الناحية التطبيقية كانت لأفكاره أثر كبير على

1 علاء الطاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ص: 81.

2 المرجع نفسه، ص: 85.

العديد من الحركات الاجتماعية في العالم المعاصر بالدرجة الأولى في أوروبا ومن ثمة إذا كان تصنيف أعمال هابرماس أهمية فهي تتوزع بين ثلاث قضايا محورية: ركائز النظرية الاجتماعية ونظرية المعرفة، تحليل المجتمع الرأسمالي المتقدم الديمقراطي وحكم القانون في محتوى التطور والرقى الاجتماعي. أما في مؤلفه المعرفة والمنفعة البشرية سنة 1968 وكان هذا بعدما انتقد الوضعية ورفض قضاياها الأساسية تبلورت ملامح الرئيسة لنظرية المعرفة عند هابرماس وذلك من خلال ربطه للعلوم بالمصلحة، وهذا ما يدفعنا لطرح السؤال ما هي هذه النظرية؟ وما المصالح الموجهة لتلك العلوم؟ فمن خلال تاريخ هابرماس الفكري اتبع بين الحين والآخر رفض الطابع النظري للمعرفة ففي نظره أن هذا الطابع النظري هو الذي وربط نظرية المعرفة بمشكلات كبرى اضرت بحياة البشر.

حتى مصطلح نظرية أصبح مرتبط في نظره تاريخيا بالدين والتقديس والفلسفات التأملية التي تبحث عن نظام ثابت للكون ولذلك هابرماس لا يحبذ كلمة نظرية لأنها بعدت المفكرين عن البحث في من داخل "الممارسة الحياتية"<sup>1</sup>. فالطابع النظري العملي حجب تاريخيا ما سماه هابرماس بالمصالح الموجهة للمعارف بمختلف أشكالها، وعلى ذلك فالمرجعية في العلم يجب ألا تكون للتناسق النظري، أو التجريبية أو الموضوعية بل للمصالح الموجودة خلف معارفنا. ولذلك فإن المهمة الرئيسية لنظرية العلوم النقدية الكشف عن هذه المصالح وتوضيحها. وفي فكرة المعرفة نجده قد ميز بين منافع التقنية التي دفع البحث الإمبريقي التحليلي وبين المنافع العملية التي تدفع العلوم الإنسانية التي اعتبرها مناط العقل الاتصالي كما أفرز مجالاً ثالثاً لمنافع التحرير التي تدفع البحث الفلسفي المختص بكشف ميكانيزمات عرقلة تكوين الاجتماع المعارض بواسطة قوى مختلفة اجتماعية أو نفسية فهو يعطي مستوى آخر في وصف الاشتراكية الديمقراطية إن جاز

1 يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل (ألمانيا) 2001 ص 333

التعبير، وذلك بتركيزه على إمكانية تحول العالم والوصل إلى مجتمع أكثر إنسانية وعدلا ومساواة عبر تحقيق الإمكانيات العقلية البشرية.

وقد كانت أفكار (هابرماس) معروفة بالأسلوب النقدي التحليلي خاصة في مفهوم مشكلة العقلنة للحياة الاجتماعية وهذه المعضلة نجدها حاضرة في مدرسة فرانكفورت ومن هذا حوال (هابرماس) أن يبحث في المسائل الاستمولوجية وكما سبق لنا الإشارة قد تجلى هذا في كتابه الشهير المعرفة والمصلحة حيث اعتبر في هذا الكتاب أن النموذج الوضعي الذي يمثل احد نماذج المصلحة وقد انتقده هابرماس بشدة مثله مثل هوسرل في نقطتين أساسيتين الأولى كونه قادت العلوم إلى الاعتقاد أن ثمة وقائع نتاج لبناءات نظرية وليدة قوانين صورية وكونية، والسبب الثاني كونها أغفلت العالم الذي تصدر عنه هذه الوقائع وكذا الإطار (الترانسنتند) الي الذي من دونه لا يصح الحديث عن أي معرفة علمية<sup>1</sup>.

كذلك انتقدها (هابرماس) بسبب طبيعتها المحافظة وقصورها عن فهم العلاقة الخاصة بين علم الاجتماع والتاريخ انطلاقا من أن علم الاجتماع الوضعي لا يأخذ في اعتباره دور التحولات التاريخية في تشكيل المجتمعات<sup>2</sup>، كذلك انتقدها (ماكس هوركهايمر) في الثلاثينيات من القرن العشرين ضمن محاولته الكشف عن تهافتها وذلك لأنها تعامل البشر بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاق محدود ومخطط من الحتمية الميكانيكية أو فيما تتصور العالم كمعطى بشكل مباشر في التجربة فقط مما حدا بها ألا تميز بين الجوهر والمظهر، وأخيرا عندما أقامت تمييزا مطلقا بين الحقيقة والقيمة ومن ثمة فصلت المعرفة عن المصالح البشرية.

وبهذا هاجم مفكروا مدرسة فرانكفورت سعي الوضعية إلى تحقيق المعرفة العلمية وتكميم الحقائق بما يؤدي إلى ضياع الوعي الجوهري للظواهر الاجتماعية وأنه ارتباطا بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع

---

1 علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحدثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا منشورات الاختلاف الجزائر ط1 2011 ص 146  
2 توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ص:212.

إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي، وهو ما يعني استبعاد الموقف الأخلاقي للباحث عن طريق الإدعاء بأن علم الاجتماع هو علم متحرر من القيمة. زيادة عن ذلك نجد نقد (هابرماس) للوضعية فقد وجه لها نقدا باعتبارها كلها تعبيرات مختلفة الإيديولوجيا المكونة للحدثة التقنية، وفي نظره الوضعية تعبر عن أسلوب لتحنيط العلم لدرجة يغدو فيها إيماننا مقتنعا بقدرته الخارقة على تقديم أجوبة على كل الأسئلة ووضع الحلول لكل المشاكل<sup>1</sup>.

وكانت بوادر هذا الانتقاد للوضعية ما حدث في مؤتمر 1961 لعلماء الاجتماع عندما عارض (ادورنو) احد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الفيلسوف كارل بوبر الذي قال انه بإمكان تحقيق ما يسمى بالموضوعية في العلوم الاجتماعية الخاضعة لمنهج العلوم الطبيعية وهذا ما جعل هابرماس يقف مع ادورنو ضد كارل بوبر، وما قامت به الوضعية من استبدال نظرية المعرفة عن طريق نظرية العلم وضح أن الذات العارفة لم تعد تمثل نسق المرجعية، فمن (ماركس) إلى (كانت) تم إدراك ذات المعرفة كوعي، كروح كانا ولذلك فقد كان على الدوام إمكان حسم مشكلة صدقية الأقوال بالعودة إلى تركيب ما، كما أن مفهوم التركيب قد تحول مع مفهوم الذات<sup>2</sup> بذلك يتبين كف هابرماس عبر تحولات معرفية وتاريخية عن تمايز وتحديد مجالات المعرفة وذلك لان المصالح التي ترتبط به متعددة ذلك التعدد الذي يقصد بها الشروط المحددة للمعرفة وهي كالتالي: شروط المعرفة العلمية والتي تقوم على المصلحة التقنية. شروط المعرفة التاريخية الهرمونيطبيقية، والتي تقوم على المصلحة العملية.

شروط المعرفة التقدمية أو التأملية والتي تقوم على مصلحة التحرير وهنا يقول (هابرماس): تلك التي تشكل -كما رأينا، بصورة غير معترف بها أساس النظرية التقليدية. وأنا أريد أن اشرح هذه الأطروحة من خلال إشارات نموذجية<sup>3</sup>

1 محمد نور الدين أفاية، الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية" هابرماس" إفريقيا للنشر المغرب ط2، 1998، ص:60.

2 يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 82

3 يورغن هابرماس العلم والتقنية كإيديولوجيا ترجمة حسن صقر منشورات الجمل ألمانيا 2003 ص 146



قد وضع (هابرماس) ثلاث أنواع من المعرفة كما قلنا من قبل في هذا الكتاب وربطها بثلاث أنواع من المصالح البشرية ففي النوع الأول معرفة علمية تجريبية تهدف إلى صياغة قوانين عامة يمكن أن تؤدي إلى تنبؤات صادقة يعتمد عليها والمصلحة المرتبطة بهذا النموذج توصف بالتقنية وتقوم على تشكيل موضوع البحث لإغراض الفعل العقلي الهادف يقول (هابرماس) " أن النظريات المرتبطة بالعلوم التجريبية. تكشف الواقع ضمن مصلحة موجهة بالترسيخ المعلوماتي الممكن للفعل المحكوم بالنجاح وتوسع مداه. وهذه هي المصلحة المعرفة بالتحكم التقني بالعمليات الموضوعة "

وبالتالي هناك ارتباط بين التجارب في العلوم الطبيعية واستغلالها التقني، وهذا الأمر هو الذي يوجه مناهج العلوم الطبيعية ويحدد شروطها ؟، فالطبيعة تصبح بالضرورة "موضوعا معرفيا ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن" فالمصلحة التقنية بهذا المعنى تشكل الإطار العام ؟، والموجه الكلي للعلوم الطبيعية.

أما النوع الثاني من المعرفة في اعتقاده المعرفة التاريخية الهرمونيظيقية التي تتجه لتحليل النصوص والأفعال البشرية وتأويلها والمصلحة المرتبطة بها هي مصلحة عملية ويقول هنا: " إن البحث الهرمونيظيقي يستكشف الواقع ضمن المصلحة الوجهة بالمحافظة على المشاركة بين الذوات، وتوسيع مداها لفهم ممكن يوجه السلوك. على فهم المعنى يتوجه طبقا لبنيته إلى إجماع ممكن بين فاعلين في إطار فهم ذاتي.

وهذا ما ندعوه بمصلحة المعرفة العملية، تميزا له عن المعرفة التقنية<sup>2</sup> وبالتالي ترتبط هذه المصلحة بإدراك المعنى الناتج عن قواعد الفهم في العلوم التاريخية التأويلية فالذي يوجه هذه العلوم ليس إمكانية الاستغلال التقني، وإنما تفهم المعاني المستخرجة من قواعد التأويل للغة التي يتفاهم ويتواصل من خلالها الناس

---

1 نفس المصدر، ص 167  
2 نفس المصدر، نفس الصفحة

مع بعضهم البعض، فهذه المصلحة تسعى إلى توسيع التفاهم بين الناس من خلال ما يسميه (يورغن هابرماس) بالممارسة التواصلية اليومية<sup>1</sup> على أن نصل إلى أن إذا كان مجال العلوم الطبيعية هو الأشياء والتجارب واستغلالها التقني فإن مجال العلوم الإنسانية (التاريخ، والسياسة وعلم النفس...) هو "الأقوال عن مجال ظاهرات الأشخاص والتعبيرات أو عن بنى الأعماق للمنظومات الاجتماعية"<sup>2</sup>

والنوع الثالث وهو الأخير يتمثل في المعرفة النقدية وإنها ينبغي أن تسترشد بتحقيق مصلحة أو اهتمام أساسي هو الخلاص وبالتالي المصلحة تكون تحررية<sup>3</sup> وهذه المصلحة تسعى إلى تخليص البشر من الضغوطات التبعية، والهيمنة، والطغيان، وتشويؤ وصعوبات الحياة المعاصرة كلها وكما قلنا هذه المصلحة تقوم على المنفعة الإنسان المتأتية من فهمه لماهية وعلاقة التحرر من مهيمنات القسر والاداتي والطبيعي أو القسر السياسي أو.الايديولوجي، بصورة عامة.

وهذه المصالح الثلاث لهذه المعارف هي مصالح إنسانية أي تعبر عن علاقة الإنسان ببيئته الطبيعية والاجتماعية وتؤكد أن ارتباط المعرفة بالمصلحة لا ينحصر في تحقيق المصلحة الواحدة التي تمكنت من فرض سيطرتها اليوم باسم تحقيق المثل الأعلى للموضوعية والتحرر من القيمة حيث اعتبر هابرماس أن هذه المصالح الثلاث كانت من وراء الجهود التي قدمتها كل من الماركسية، والتحليل النفسي ومدرسة فرانكفورت خاصة والمدارس الفلسفية كلها التي سعت من خلال معظم أبحاثها إلى تحرير البشر من أشكال التشيؤ والاستلاب والطغيان السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي عن طريق المنهج النقدي.

وفي نظره هو لا يطالب بإلغاء مصالح والإبقاء على مصالح أخرى فه يعتر أن كل المصالح السابق لها مشروعية في الوجود لكن المعضلة بالنسبة لهابرماس أن

1 يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ص 378.

2 يورغن هابرماس القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فطيمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة دمشق، د ط 1995، ص 495.

3 المصدر نفسه، ص 148-149.

المصلحة التقنية أضحت هي الفاعل الرئيسي في الساحة المعرفية وهي التي تتحكم بالمصالح العملية والتحريرية بل هي تضيق مجالها وفي نظره لأبد من إعطاء الأسبقية لهذه المصالح (العملية والتحريرية)، فهذه المصالح الأخيرة هي التي ستساهم من تخليص البشرية من الاستلاب والطغيان ومشكلاتها السياسية والاقتصادية، وقد اعتبر أن التفكير الذاتي والنقد الذي تنتهجه تلك العلوم هو الذي سيخلص البشرية من التفكير الذاتي والنقد الذي تنتهجه تلك العلوم هو الذي يكشف في نظره سلطة المؤسسات التي تستعبد الإنسان ويظهر الدافع غير الواعية للأفعال العقلانية.

ورغم ميله إلى الوضعية المنطقية عند مدرسة فيينا بقدر أكبر من (ادورنو) و(هوركهايمر) ظل (هابرماس) منتقداً لوجهة النظر القائلة بأن المعرفة كلها ولاسيما معرفة العالم الاجتماعي يجب أن تتسق وقوانين الطبيعة ومن هذا نصل إلى أن هذا النقد الموجه للوضعية ومصالحها التقنية لا يعني رفض نموذج المعرفة والبحث التجريبي لذاته ولا يجوز أن يفهم منه أنه يدل على الرعب من التكنولوجيا أو ما يسمى بالتقنية وإنما هو محاولة لبيان الحدود التي يجب أن لا يتعداها هذا الصنف من المعرفة حسب (هابرماس) ونقد سوء استخدام العقلانية الادائية في ميادين العلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذه التصنيفات الثلاث، تجعل القيم المقابلة لها منشطرة كذلك إلى ثلاثية: (العلم والأخلاق والجمال الفن) وهي تتوزع بدورها على العوالم الثلاث بمعية المعارف<sup>1</sup>

ومن هذا حاول (هابرماس) إلى تقديم نقد للوضعية من خلال سعيها إلى تحقيق المعرفة العلمية وتكميم الحقائق مما يؤدي إلى ضياع المعنى الجوهرى للظواهر الاجتماعية وأنه ارتباطاً بذلك فقد أدى تمثل الوضعية لنموذج العلم الطبيعي في علم الاجتماع إلى فصل المعرفة عن بعدها الأخلاقي وهو ما يعني استبعاد الموقف

---

1 علي عيود المحمداوي، نفس الرجوع، ص 147

الأخلاقي للباحث عن طريق الادعاء بان عم الاجتماع وهو علم متحرر من القيمة وهو ما نجده أيضا أن هذا العلم يمكن أن يكون اداتيا.

وعليه نصل مما سبق ذكره أن لكل عالم من العوالم الثلاث معرفة ومصالحة، ولا يمكن تطبيق معايير احدها على الآخر، ولا تنتج المعايير في عالم ما، حقائق تنتمي إلى عالم آخر، ولأن العقل فاعلية عند يورغن هابرماس كما ذكر لنا علي عبود المحمداوي علقه المعارف بالفواعل وفق التصنيف (الهابرماسي) والمجال المعرفي لكل حقل على ثلاثة أصناف:

في مقابل العالم الطبيعي، ينتج الفعل الاداتي (العلوم التجريبية)

ب- في مقابل العالم الاجتماعي تتجلى فاعليتين عقلانيتين:

-الفاعلية الإستراتيجية: هي فاعلية تنافسية تهدف إلى قمع أفعال الآخرين.

-الفاعلية التواصلية: يوجب (هابرماس) الانعطاف بمسار العقلنة نحو درب من

التواصلية بين الذات الفاعلة التواصلية.

ت- في مقابل عالم الذات، تنتج فعالية التأمل والتحرر<sup>1</sup>

قد تمكن العقل الاداتي من مجيد التنوير العقل وكان هدفه تحرير الإنسان من

التعصب والدغمائية وحتى من السلطة وتجريد العالم من سحره القديم لصالح

المعرفة العلمية هذا التنوير أصابته أشكاله ترجع إلى مصدرين:

النزعة العلمية التي حددت العلم بوقائع معينة، العقل الاداتي غير النقدي للعلم

الذي على الشكلانية فالعلم كمنهج تحليلي لا يمكن أن يضفي معنى أو قيمة على

شيء غير قابل للقياس وغير خاضع للصيغة الرياضية<sup>2</sup>

إذن ختاماً لما قيل نصل إلى أن (هابرماس) من خلال نقده للوضعية أسس كما

هو واضح نظرية المعرفة أقامها على المعرفة والمصالحة وحتى على العقل

التواصلية واعتبرها مشروع حداثة لم يكتمل وهذا ما يؤسس للهيكل الأساسي

1 نفس المرجع، ص 149

2 مجموعة من المؤلفين مدرسة فرانكفورت النقدية جدل التحرر والتواصل والاعتراف ابن النديم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2012 ص224

لنظريته النقدية التي تنطلق من أن العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية تتطور لمصلحة الإنسان تتطور لمصلحة الإنسان وتحرره إذا توفرت الشروط النقدية لأداء هذه العلوم ووظائفها، فإن مصالحه التقنية ينبغي أن تعمل لصالح المصلحة العملية والمصلحة التحررية التي تسعى إلى بناء حياة إنسانية عادلة.

حيث اعتبر (هابرماس) أن نظرية المعرفة لا يمكن أن تتحقق إلا كنظرية مجتمع وبالتالي يجب أن ننزل نظرية المعرفة للمجتمع وتكون لها صلة مباشرة به على غرار ما كانت عليه من قبل وقد حان الوقت لكي نستمع إلى مصالح المجتمع في العدالة والتحرر والمساواة، هذه المصالح التي تجاهلتها الوضعية التي ضحت بتلك المصالح من أجل أحلام معرفية تتعلق بالموضوع.

وبالتالي المهم في يومنا هذا أن نبني نظرية تنطلق من الذات وتجعل للذات دورا مهما في الحياة، وبالتالي نصل إلى احترام مصالح الذات الاجتماعية أو الأخر.



## تقاسات النظرية المعرفية

أحمد ضياء / العراق

أوضحت لنا النظرية الابستمولوجية العديد من الافاهيم كونها تعمل ضمن نطاق الفلسفة التي اخذت على عاتقها ممارسة الادوار الدوغمائية لفعل النظرية حيث عملت على بيان بعضالاساليب لتوضيح اهم المكونات المتوفرة لإنتاج المعرفة. بالتالي بينت بعض الاشتغالات والممارسات لبناء نظرية معرفية تُحدد بنطاق معين. لذا لا بد من وقفة من اجل سبك مصطلح النظرية المعرفية ومعرفة الاسباب المعيقة لعدم امتلاكنا نظرية؟ وما الاسباب التي تؤدي لإنتاج المعرفة؟ كما إن (اللوغوس) هو المكون المتمثل بإنضاج الواقع النظري. ولا بد من الاشارة إلى ان مصطلح المعرفة (الابستمولوجيا) ظهر مع الكثير من الفلاسفة والمنظرين الذين سبقوا (جون لوك)، أوالاسكتلندي (جيمس فريدريك فيرير)، فعمد المنظرين السالفين إلى استخدام مصطلح الابستمولوجيا أوأنهم تطرقوا في داخل منظومتهم الكتابية إلى التعرّيج على هذا المصطلح سواء لدى الآخر الغربي أو لدى الدول الشرقية. شرعت النظرية المعرفية تاريخياً لدى الاغريق حيث أن (سقراط) كان الناقد الأول والمجدد الفعلي للنظرية الا ان الشفاهية التي اعتمدها حالت دون وصول نظريته. اما افلاطون فهو الاخر أخذ في مطلع حياتية هذا الأمر الا أن انشغاله في الامور السياسية واهتمامه بالمثالية ومن ثم تأسيسه جمهوريته الفاضلة التي دعا بها إلى نبذ الشعراء الأمر الذي حدا به إلى أن يكون بعيداً أو ناقماً على الشعراء لكونهم لا ينتجوا شيء وإنما مغرقين بخيال غير مجدي حال دون بناء نظرية.

في خضم بيان النظرية الاستمولوجية وميكانيزماتها ورواشحها في تبلور الفكر العالمي ومرجعياته نذهب إلى استنباط من أين تكونت النظرية؟ وما هي المحمولات التي استطاعت ان تلد بها هذه النظرية لإنتاج خطاب معرفي على صعيد الفكر أولاً، والشعر ثانياً. وكيف جاءت المعرفة؟ إن الجواب على هذا السؤال اخذ في بيان، ان المعرفة لدى الانسان غالباً ما تكون عبثيةً، فليست هي التي تحكمه أبداً، بل هناك اشياء اخرى تحكمه تتمثل في الآتي: (فتارةً الغضب، وفترةً الفرح، ثم الألم، أحياناً الحب، غالباً الحقد) (1). وهي نزعات تتجلى لدى الانسان لحظة الاعتداء أو الشعور بالانتقاص أو شيوع المعرفة وهنا التأكيد على أن المعرفة نسبية التكوين حدية المزاج.

تعد الفضيلة هي المكون الذاتي للأركان التي اسست في بلورة وإسعاف النظرية المعرفية حيث يرى (سقراط) (470-400ق.م) أن "الحكمة أعظم الفضائل" (2) لكونها مثلت جانب من الفلسفة باعتبارها الشريان الابهر الذي تزود به أنواع المعارف المختلفة. والسبب الرئيس لتركيزنا على سقراط ومن ثم افلاطون (428-327 ق.م) يعود إلى ان (سقراط) انطلاقاً من مقولته (اعرف نفسك بنفسك) انما اراد ان يقول الانسان مركز الكون ولا وجود للما بعديات التي تحاول انضاجها وتوفير مطلقها الميثولوجي. إما افلاطون فحاول على النقيض من أستاذه جعل المثاليات هي المفتاح البصري للخيال، والجانب المعبر عن الفلسفة التي نادى بها وهنا بدأت المرحلة المحورية والفاصلة لجعل المنتج المعرفي على تماس مع المكون الديني الماورائي لدى الإغريق.

عارض (سقراط) في مشروعه الفكري أفكار السالفين له حيث برهن أن أتخاذ العالم الحسي مرجعاً يتماهى مع طروحاتهم لذا خالف "السفسطائيين وأعتبر العقل هو سبيل المعرفة لا الحس لأنه هو العامل المشترك بين الناس وليس الحس وهو

(1) ثيوكاريس كيسيديس، سقراط: مسألة الجدل، تر: طلال السهيل، ط3، (بيروت: دار الفارابي، 2006)، ص182.

(2) ثيوكاريس كيسيديس، المصدر السابق، ص213.



مستقر الحقيقة وبه تستخلص الحقائق الكلية الثابتة".<sup>(1)</sup> وعبر هذه المعارضات أسس لأفكار نالت الفرادة وبنفس الوقت عرفت الإنسان بالموجودات ودعته للبحث عنها وتجلي معارفها.

لذا ينبغي تحديد ثلاث مفاصل مهمة تخص الاشتغال الاستمولوجي وهي:<sup>(2)</sup> يتعلق بفحص عملية البناء العلمي، ونقد اساس تلك المراحل للكشف عن ثوابتها وآليات العمل بها. يتناول علم المعرفة المختص ببحث العلاقة بين الذات والموضوع.

النظرية الاستمولوجية المعاصرة هي نظرية علمية مشروعة بالمعرفة. بينت هذه المكونات الأسس التي تمحورت عليها اهم الاشتغالات للنظرية المعرفية منذ الانطلاقة التي أخذ الاغارقة على عاتقهم العمل بها فقد عمد افلاطون في حواريته (بارمنيدس) ان يبين الجانب الاستمولوجي وأيضاً الجانب العلمي لبيان اكثر التفاصيل تعقيداً فبعد ان بين (بارمنيدس)، بعض الامور المتعلقة بالمعرفة من خلال المحاورة، رد عليه (سقراط) قائلاً "المعرفة التي يمكنها ان تبلغ الاجناس الحقيقية في ذاتها وفي تعيّنّها الخاص انما هي مثال في ذاته هو مثال المعرفة؟"<sup>(3)</sup> ويسترسل (سقراط) في اهم المدركات التي تبني النظرية المعرفية ويشرّعها على اعتبارها شيء مكتسب فهل ان هذا القالب المكتسب من المعرفة ينعكس على الذات الالهية المتموضعه في ميتولوجيا بعض النصوص الواردة الينا. فإذا كانت المعرفة مكتسبة أي ان الاشخاص هم الذين يعمدون إلى القراءة ومن ثم تتجلى لهم المعرفة. في حين أن الذات المتعالية بوصفها المكون الاساس الذي تتنبأ به الاساطير أو المحمولات الدينية المتمثلة بالكتب السماوية منها أو الوضعية فكيف تكون المعرفة حسب هذه المنظومة الدينية.

---

(1) محمد جديدي، الفلسفة الإغريقية، (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2009)، ص267.  
(2) ينظر: جنان محمد أحمد، الاستمولوجيا المعاصرة: وبنائية فنون تشكيل ما بعد الحداثة، ط1، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2014)، ص31.  
(3) افلاطون، محاورة "بارمنيدس"، تر: حبيب الشاروني، ط2، (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2009)، ص28.

لعل الجواب على هذا الأمر أو بيان بعض أموره من خلال افلاطون ذاته حيث أخذ على عاتقه الولوج في المعرفة ليسهم في اتخاذها داعمة للآراء التي استند عليها فهو في حواريته بين جانب المعرفة لدى الله والجانب الانساني بين ذلك بقوله أن "الصّواب المطلق للمعرفة إلى الله دون أي كائن آخر" (1) ليبين إن المعرفة المطلقة تنحصر بيد العارف لكل أمور الدنيا والمُنهج الأساس لها، لذا فالمعرفة بجوانبها الكلية تنحصر بيد الخالق، أما بجوانبها الجزئية فهي بيد الانسان وهو المسؤول الأساس عن انضاجها وتقديمها بطبق فلسفي.

يذهب افلاطون على خطى أستاذة (سقراط) فيبين اهم الارتكازات السقراطية والتي تنضوي تحت يافطة المعرفة ومن ثم يذهب إلى بلورة فلسفته والخروج من المعطف السقراطي ليبن لنا اهم المبادئ والأساس التي تتعلق في نظرية المعرفة كما أنه يحاول ان يمتدح أستاذة (سقراط) قائلاً "ليس في العقيدة وحدها يعش المعلم... ان (سقراط) هو المثال الحي لتجسيد الفضيلة وهو العارف الأول. لأنه الوحيد الذي قال أنه لا يعرف شيئاً. إن هذا القول هو الدليل الساطع على المعرفة العالية التي يتمتع بها (سقراط). فالمعرفة السقراطية هي الاعتراف الواعي لجهل الانسان لذاته" (2). وتتجلى الفضيلة بوصفها معرفة كما يوردها (أفلاطون) وكما يؤسس لها قبل ذلك (سقراط). إن المقولة السقراطية اخذت حيزاً كبيراً في نهج (أفلاطون) كون أن (سقراط) أستطاع أن يبيث فلسفته الشفاهية في اشتغالاته المعرفية المكونة للفعل أو الهاجس الديالكتي والفسطائي أيضاً. كما ان بعض المقولات اثرتبحية تلامذته، فما كانت مقولة (سقراط) (أنه لا يعرف شيء) الا ان تزيده حنكةً وعلواً أكثر من السابق وهي دعوة منه إلى طلابه لكي ينتهجوا ذات الأمر في البساطة سر العزيمة والعمل على استقطاب أكبر عدد ممكن من الناس

(1) المصدر نفسه، ص29.

(2) انجلو شيكوني، افلاطون والفضيلة: مع فصل أخير حول موضوع الفضيلة بين افلاطون والفارابي، تر: منير سغبيني، ط1، (بيروت: دار الجيل، 1986)، ص23.

ليفقهوا بالأمور المعرفية والسياسية. كما أنهيين أن الجانب المعرفي لا يولد بالفطرة مع الانسان بل من خلال بحثٍ دؤوب.

للمعرفة محايثه ونشاط الروح الداخلية وملاستها الواحدة للأخرى، ازاء كل الأشياء الممكنة، فالفكر والمعرفة هما شيئين غير مناسبان لأفلاطون، وذلك لان المقترحات الفكرية تأخذ بوابة أخرى ومن عندها ينطلقالسبب لوجود فكرة جديدة. حيث العقل هو الكيان الناتج لتوفير أرض خصبة معرفية.<sup>(1)</sup> وما المعرفة الا دلالة على وجود فكر منجز بالتالي أخذت المعرفة تتوضع وتتخذ لها طابع الاستراكت (المجرد) من خلال حوادث ومنتجات افهميه.

وتقسيم نظرية المعرفة إلى ثلاث مناطق مهمة:<sup>(2)</sup>

معرفة الاشخاص، والاماكن بشرط ان نلم الماماً تماماً بطباع هؤلاء الاشخاص، أو بوصف دقيق للاماكن، كما إن الالتقاء بالأشخاص أو زيارة اماكن في حالة وجدانية انفعالية لا تؤسس معرفة دقيقة.

معرفة الوقائع، ونعبر عنها في صورة قضايا صادقة نقبلها في غالب الأمر كما يقبلها غيرنا من الافراد.

معرفة تقوم على اكتساب مهارات يدوية وذهنية، وتحتاج إلى ممارسة ومران حتى تتأصل لدى من يلم بها. فهذه المهارة تعتمد على حرفة. ان هذا النوع من المعارف يعتمد على الالفة والتوحد لوقت طويل حتى يتم اكتساب المهارات النوعية.

تعتبر المعرفة جد ضرورية في حالة توفرها مع المتطلب الاساسي الا وهو الاخلاق ففي حالة عدم وجود هذا الشي (الاخلاق) تصبح المعرفة منتفية وهي الحالة التي غالبا ما أعتمد عليها السفسطائيون، فالمعرفة كانت تعتبر كأساس للحياة الاخلاقية لذا عمد (سقراط) على الموازنة بين هذين المفهومين (المعرفة / الاخلاق

(1) ينظر: لوك بيرسون وجان فرنسوا برادو، معجم افلاطون، تر: منى الشاعر، ط1، (بيروت: النايا للدراسات والنشر، 2014)، ص51.

(2) ينظر: محمد محمد قاسم، مدخل إلى الفلسفة، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 2001)، ص173.

أو الفضيحة). عبر تمخضات الشكلين المعنيين لذا فنظرية المعرفة بينت القالب المهم بين الشر والخير وانتفاء الشجاعة ووجودها. حيث يتقبل (سقراط) النظرية القائلة بأن الخير يشق من العلم كما وأنه لا يوجد خير بلا علم. أما الشجاعة، فنرى أنه ينفىها عن الحيوان بسبب عدم أدراكه الوسيلة التي يقوم بها أو عدم امتلاكه التفكير فيقارن بينه وبين الطفل لذا لا يمكن أن نسمي الطفل الغير دارك للوضع ونعطيه صفة الشجاعة. (1) إذ برهن من خلال حواريته مع أستاذه واستدعاه إلى وجود العديد من الافتراضات التي عشقها بالنظرية المعرفية ذات الارتباط المتناس مع الفلاسفة أي أن انطلاقة الفلاسفة يجب ان تكون من مناقشة النظرية ومتطلباتها العلمية. ولم يبق أفلاطون مشغولاً بهذه النظرية فحسب بل أنتقل إلى نظرية المثل وأبرز ذلك من خلال كتابة الجمهورية الذي ساهم في بيان الجانب المثالي لآراءه.

تُقسم نظرية المعرفة الافلاطونية إلى ثلاث أقسام مهمة: أولاً الحس، المكون الرئيس وتُهاجم المعرفة الحسية أشد هجوم، وهي تؤكد على أن العقل هو وسيلة معرفة الحقيقة. ثانياً العقل، هو الوحدة المتشابهة في الإنسان مع العالم العقل المثالي. ثالثاً الترابط، بين المعرفة والوجود، فكلهما يعتمد على الآخر فالنفس حينما تكون مع المحسوس تضطر، إما إذا كانت على اتصال مع المثل العقلية، فأنها تصل إلى حالة الفكر، أي حالة المعرفة اليقينية. (2) هذه المكونات ولجت في لب النظرية المعرفية التي عمل افلاطون فيها كركن أساس من أركانها حيث بين جوانبها وتطبيقاتها الاستمولوجية.

تروم المعرفة ان تبني برجاً شاهقاً من أجل ايضاح الطرق الفكرية التي تشبّك معها حيث يسهم في هذا التكوين، الصدق / الحق، كما أنها تتمشكل بين المنطقة العقلية ومنطقة المرئيات والمحسوسات. بالتالي يمثل الأول (العقلي) الأشياء الحقيقية التي ينتجها التجريب والملاحظة أما الثاني (الحسي) تمثلها منطقة

(1) ينظر: محمد محمد قاسم، المصدر السابق، ص26-29.

(2) ينظر: عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى افلاطون، (الكويت: جامعة عين شمس الكويت، 1993)، ص 208 - 209.

الميتافيزيقيا حيث تشكل الأرواح والأشباح ومن ثم انعكاساتها في الماء والمرآيا<sup>(1)</sup> الطابع الكبير في هذا الجانب ومنطقة يتخذ بها العقل الباطن الحيز الوفير والمكون الداعم لها مستنداً إلى الخرافة والاسطورة.

رفض أفلاطون بعض الأمور التي تنادي بربط العقل بالإحساس متخذاً أيها خطوة رئيسية في بيان أهم الفروقات بين الحسي والعقلي غير أنه لا يستطيع أن يلغي أحداً منها لكونها وحده مترابطة، كما أنه بين إن "المعرفة التي تتناول العالم المحسوس هي معرفة من قبيل الظن، opinion- Doxa، أما المعرفة التي تتناول العالم المعقول فهي معرفة يقينية ويسميتها بالعلم اليقيني أو التعقل، -intelligence Noein، وهي أعلى درجات المعرفة لديه"<sup>(2)</sup> لذا أُنسب المنهج الأفلاطوني بإبراز أهم المتعلقات المثالية والالتجاء إلى سرد بعض الافاهيم المتعلقة بوجود الانسان وعلاقته بالميتافيزيقيا وكذلك بالماديات. فأولى المعارف السالفة التي أوردها افلاطون تهتم بالجانب الميتافيزيقي والاعتماد على الإحساس بما يجول في عقل الإنسان ذاته وكيفية تعامله مع هذه القوى الميتافيزيقية. إما الثانية فتتعلق بالجانب المادي وهو الجانب المحبذ لدى افلاطون كونه جانب ملموس يمتاز بالمدركات الموثوق منها والتي تحصل أمام أعين الناظرين لا منعكفة على ذاتها تروى من خلال الاساطير كما بين لنا ذلك من خلال كتاب الجمهورية حيث أخذ بعض الجوانب الاسطورية المتعلقة بقصة الكهف ومن هم داخلها وكيف يتعاملون مع المكان وشرح كيفية الإقامة الوجودية فيه.

محاورات افلاطون بين فيها الفرق بين ما هو يقيني وهو ما يكون حقيقي وما هو حدسي يعتمد بشكل أساس على المفاهيم الميتافيزيقية واليوتوبية التي تعمل بوصفها نتاجاً نظرية المثل، ما جعلها تكون فوق الاستدلال فأنها مؤسسة على العقل وهو ما يساوي القول بأنها مبنية على المفاهيم لأن العقل هو ملكة المفاهيم<sup>(3)</sup>،

(1) ينظر: محمد مظهر سعيد ونظلة الحكيم، جمهورية افلاطون، ط1، (بيروت: مطابع بيروت الحديثة، 2013)، ص112-113.

(2) محمد عباس، أفلاطون والأسطورة، (بيروت: دار التنوير، 2008)، ص95.

(3) ينظر: محمد جديدي، المصدر السابق، ص268-271.

التيارتکز بها الجانب الابستمولوجي بحقبته الافلاطونية النابعة من مناقشاته مع السفسطائيين وكيفية سبك المصطلح المعرفي عبر مكونات الاشتراط اليقيني والحدسي للمعرفة.

بلورت نظريات أفلاطون (التذكر-المثل-المعرفية) أهم الأسس لبيان الجانب العملي والتطبيقي للإنسان ففي أولى النظريات يبين حاجته لثنائية الخير والشر، والنظرية الثانية تقول أن الروح توجد قبل البدن. إما الثالثة فيقول فيها أن كنا نبحت عن شيء نجهله، فكيف لنا أن نتعرف عليه إذا صادفناه؟ وإذا كنا نبحت عن شيء نعرفه، فما فائدة أن نبحت عنه؟<sup>(1)</sup> أنطلق بهذه النظريات من خلال محاوراته السقراطية حيث أخذت جوانب هذه النظريات الثلاث وأخص بالذكر النظرية المعرفية وأهم سمتين بارزتين لبلورتها: الأولى محاورته لأستاذة (سقراط) وهو جل الاهتمام الذي عمل به هذه هي المرحلة البدائية في حياته. الثانية تطور هذه المرحلة والعمل بها ضمن المنهج الافلاطوني ذاته أي أن افلاطون أخذ على عاتقه مهمة صيغة وتطور النظرية المعرفية.

إن المعرفة المميزة تتضمن درجات غالباً ما تحتاجها التصورات، كونها تدخل بصورة غامضة. حيث عادة ما يحتاج الغامض درجات ويتضمن المتميز درجات، وتصاحب الأفكار الغامضة دائماً أكثر الأفكار تميزاً، وهي مرحلة تظهر أنواع المعارف الإنسانية سواء كانت غامضة أو افتراضية. وأسمي التعريف أسماً حين يكون ثمة وجه للشك في إمكانية التصور المَعْرِف لبيّن أنواع المعرفة (الحدسية / الافتراضي - المطابقة).<sup>(2)</sup> أبرزت فكرة «ليبنتر» هذه المعارف من خلال مناقشة آراء أفلاطون وانشغالاته في المهام الميتافيزيقية وليبين الفهم الذهني المتعلق بالجانب الحدسي الافتراضي وليس الجانب اليقيني المتعلق بالمطابقة.

(1) ينظر: محمد عباس، المصدر السابق، ص 87-90.

(2) ينظر: لأيننتر، مقالة في الميتافيزيقيا، تر: الطاهر بن قيزة، ط1، (بيروت: المنظمة العربية، 2006)، ص 174-

ويرى الباحث أن النظرية المعرفية لدى افلاطون خاصة والتي تبناها الفلاسفة الاغارقة من بعده باعتبارها بياناً استيعابياً ساهم في تبني واظهار ابعاد ديموغوجيا التعامل مع المنطق في سبيل اظهار الأبعاد الاستراتيجية المكونة للنمط النظري على إبراز العديد من الافاهيم التي تصب في بروز قالب الابدستمولوجي كقالب يفرز مكونات الحقيقة المطلقة أو جزئيات منها.

وأخذت النظرية لدى (ارسطو) (284-322 ق.م) بعداً شاملاً يتحايين بين الآونة والأخرى على إنتاج نماذج خارجه عن سابقها إذ بدأت تنطلق بنموذجها التجريبي الارسطيالا أنه فيما بعد اتسمت بطابع العلمية وابتعدت عن ميكانزمات التجريب. اكد (ارسطو) (384-322 ق. م) من خلال نظريته المعرفية، وأعني (فن الشعر) على الجانب المعرفي والاشتغالات التي ينبغي للنص الولوج بها وعدم الخروج عنها في أي إطار ثانوي لأنه حاول نقد مثالية أفلاطون التي جاءت بالنظريته العلمية الصارمة في بقاء هذا النموذج المعرفي أسيراً لها إلى وقت من متأخر من أيامنا. " وأن (المعرفة) صنعت في الأصل للتعامل كلية مع الملوك والامراء، إضافة إلى أن هذا التفسير يجعل من (ارسطو) صانعاً لقوانين<sup>(1)</sup>. وذلك على سبيل المثال أن الإسكندر المقدوني هذا القاعد العظيم تتلمذ على يد (ارسطو) لكي يكون حكيماً في اتخاذ القرارات السياسية الصائبة وتنظيم خطاً عسكرية. وتعني هذه القوانين المعرفية في بنيتها ضمن أساليب الكتابة في تلك الحقبة، إذ أخذ يتحدث عنها بشكل كبير مميّزاً الطابع الذي يجب أن يكون الاشتغال به والآليات التي يعمل بها الشاعر والفيلسوف والسبل التي يجب أن يخضع لها في سبيل بيان موهبته المعرفية.

التحق (ارسطو) في بداية التفتح الذهني لديه في أكاديمية افلاطون حيث "أنشاء افلاطون للأكاديمية لم يكن أمراً مبتكراً أو غير مسبوق فإن (ايذوقراط) معاصر افلاطون والأكبر سناً قد ترأس بالطريقة نفسها على مؤسسة للتعليم العالي هي

(1)مارفن كارلسون، نظريات المسرح: عرض نقدي وتاريخي من الإغريق إلى الوقت الحاضر، تر: وجدي زيد، ج1، القاهرة: المشروع القومي للترجمة، (2010)، ص21.

الأقدم عهداً. إما الجديد بأفلاطوناً، كانت معهد لإجراء البحوث العلمية" (1) من هنا جاءت نشأت (ارسطو) المعرفية واكتسابه التعاليم بين الأكاديميتين الا أن الأثر الكبير الذي تركه أفلاطون في نفس (ارسطو) صيره على تماس مباشر مع الفلسفة والعلم. كما أن قرب أرسطو من العائلة الحاكمة ومن ثم تتلمذ أحد أفرادها على يده وهو (الإسكندر المقدوني) جعله بوابة رئيس للانطلاق، حيث ساهم الأخير في تزويد (أرسطو) بالعديد من النماذج التي رغب بها سواء اكانت هذه النماذج علمية (من خلال الحملات والفتوحات) التي ساهم بها الاسكندر، أو من خلال السياسية حيث كان مقرباً جداً من البلاط، أو من المعرفة حيث أمل بالاحتكاك بالشباب على غرار ما كان يفعله استاذة افلاطون وتبنى في الوهلة الأولى بعضاً من تعاليمه حول النظرية المعرفية الا أنه في ما بعد استطاع ان يشق طريقاً منفرداً مناقشاً أستاذه بكل الأمور التي انتجها الفكر.

منطق (ارسطو) المعرفة وعلماً سبل جديدة أفادت قوالب البناء النصي وتجرى بعض التعديلات عن سألقة بخصوص هذا الأمر، وجعلها الأساس المكرس وفق هذه النظرية حيث لا يمكن الخروج عن نسقة إذ وصف لنا عبر كُتبه الآليات التي يشتغل بها كل من المشتغلين في هذا التيار الكتابي للنظرية. كما "أستخدم أرسطو مزيجاً من الملاحظة التجريبية والاستنتاج المنطقي ليحدد عناصر الشعر الدرامي وكيفية أتحادها وتفاعلها في العمل" (2) الذي بثه نص أرسطو جعلها أول المنظرين للمثل لهذا المنتج المفاهيمي. كما أنه بين لنا الاشتغالات التي أراد الخوض بها جاءت سيلاً متدفقاً من سابقة إلا أنه أضافة عليها لمستته بحيث المغايرة للجميع. فمثلاً عندما حدد ارسطو هذه الجوانب امهل الكاتب الخوض بها لا التوقف عندها. أراد من كل هذه البوادر الابستمولوجية أن يبين السمات الأساسية والأسس الرئيسة لها.

(1) مها أحمد الشناوي، محاورات أرسطو وأصولها الافلاطونية، ط1، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2008)، ص39.

(2) جوليان هلتون، نظرية العرض المسرحي، تر: نهاد صليحة، (الشارقة: مركز الشارقة للأبداع الفكري، 2001)، ص23.



يقسم أرسطو أنواع المعرفة إلى العديد من الأشياء "فهناك المعرفة التي تنتج خبرات الحياة وهناك المعرفة التي تستخدمها، وثمة تقسيم آخر: فهناك الأنواع التي تأمر: والأنواع الأخيرة أعلى درجة فيها يكمن الخير بمعناه الحقيقي، ولما كان هذا النوع الوحيد من المعرفة الذي يتواصل للحكم الصحيح ويستخدم العقل وضع الخير في نصفه عينيه، ونعنى بالفلسفة، هو الذي يستطيع الانتفاع بسائر أنواع المعرفة وتوجيهها وفق قوانين الطبيعة فإن هذا دليل على ضرورة التفلسف"<sup>(1)</sup>. وهذه مرحلة مبكرة جدا للمشتغلين في التيار المعرفي وعبر هذه المنطلقات أسس له مكاناً فلسفياً واسعاً إذ أن هذه النظرية المعرفية استطاعت بيان كل ما هو ضروري لدى الفرد الإغريقي.

يرى (ارسطو) أن " الحقيقة عملية ارتقائية يتشكل فيها العالم المادي من أشكال مدركة جزئياً، متجهة من خلال عمليات طبيعية - ناحية اكتمالها المثالي، والفنان الذي يعطي شكلاً لمادة خام إنما يعمل بطريقة مشابهة لعمل الطبيعة ذاتها في ملاحظة الاشكال المدركة جزئياً في الطبيعة ملتصماً اكتمالها وهوم بذلك لا يقدم الأشياء كما هي في الواقع ولكن كما يجب أن تكون"<sup>(2)</sup> على أن تكون النظرية المعرفية ذات غايه أساسية تجعل مرحلة وعي العامل بها في حالة ارتقائية تعمد على فتح مسامات جديدة بين الفلسفة بصفاتها ذات حضور متمركز في ثقافات الإغريق السالفة.

فقد (ارسطو) "القدرة على فهم ما هو الإنسان التراجيدي الذي كان قد صار بمعنى من المعاني غريباً عليه لقد انت التراجيديا بعد الملحمة والشعر الغنائي وانمحت في اللحظة التي انتصرت فيها الفلسفة"<sup>(3)</sup> حيث ان الادوات التي فرضها ارسطو كانت نافية للملحمة و متمسكة في بناء قالب واحد هو شعر محكوم ببعض

(1) مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ص34.

(2) مارفن كارلسون، نظريات المسرح، المصدر السابق، ص12-13.

(3) جان بيبير فرنال وبيبير فيدال ناكية، الاسطورة والتراجيديا في اليونان القديمة، تر: حنان قصاب حسن، ط1، (سورية: الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، 1999)، ص21.

الأوزان الديثرامبية الممجة للإله الأناشيد والتي ساهمت بنشوء التراجيديا. وقد وضعت هذه المحاولة في بادئ الأمر على أنها مشروع تجربة لا غير ثم كرسست فيما بعد إلى منهج علمي كتابه (فن الشعر).

من هنا بدأ البث فرض الهيمنة على جميع المكونات التي كانت سابقة له ولاحقة إليه أي أنه جعل العقل الإنساني واحد من أهم المتمركزات لبناء النظرية ونبذ جميع المتعاليات التي وفرتها لنا الميثولوجيا فأبرز ما أنتجته النظرية هو المعنى الإنساني المتلازم والركن الأساس في جدولة الخطاب سواء كان الخطاب شفاهياً أم كتابياً.

أسهم (ارسطو) في نظريته في بيان الحالات راكمه وضعها ضمن قالب ابستمولوجي مغاير للتنميط الكيفي. حيث الحبكة (القصة) والشخصية والفكرة واللغة والغناء (الموسيقى) والمرثيات المسرحي (المناظر المسرحية) لذا على البطل إذا قرر قرراً، ألا يغيره أو ينزعه من تفكيره واهتمامه. ويعتقد البعض أن ما ذهب إليه (ارسطو) حول مفهوم "الاثم التراجيدي" يتمحور في مبدأ ان كل بطل حُدد منذ لحظة ودلته. <sup>(1)</sup> الأمر الذي يوجب ظهر البوادر والمساهمات الأولى للتمايز المعرفي وكذا الأمر لظهور شكل نظري فيما بعد ند للمساهمات النظرية أي أنه ينفي كافة المكونات الأولى ويأتي بمكونات جديدة خارجة عن كافة المبتوثات السابقة التي نادى بها نظرية (ارسطو).

ويرى (ارسطو) في بعض طروحاته بخصوص المعرفة والسعادة أن الناس جميعاً يتفوقون على أن المعرفة هي الخير الاسمي، فلا شك أن غاية الحياة بين عامة الناس وخاصتهم هي بلوغ المعرفة والسعادة، ولكن الناس يختلفون في فهمهم للمعرفة، فمنهم من يراها على أنها اللذة، وبعضهم يراها في الثروة وهنا المعرفة عبارة عن مجموعة الاحساسات كونها نافذهمن نوافذ العقل في العالم الخارجي وان

(1) ينظر: ارسطو: فن الشعر، تر: ابراهيم حمادة، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، بلا ت)، ص 97-99. ينظر: سنيشينا يانوثا، نظرية الدراما، تر: نور الدين فارس، (بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 2009)، ص 306-308.

الأفكار في بداية تشكلها المعرفي تكون بسيطة وبتفاعلها مع المكان أو البيئة تبدأ فيها مرحلة الاكتساب المعرفي<sup>(1)</sup>. أسهمت المعرفة اسهاماً واضحاً بحياة الإنسان ومكوناته حيث لم تترك معتركات الحياة الانسان في سبيلة بل افرزت هذه المكونات نتاجاً اساسياً في ارادته ومغزى ما يرمى اليه.

تبين نظرية (ارسطو) المعرفية أهم جوانب التحليل المنطقي والمكونات البنائية حيث يعمد إلى مناقشة العبارات حسب حقيقة منهجية. كما إن المنهج الارسطي يهتم بجزء واحد من العبارات التي تؤلفها اللغة والمعرفة. لذا فان ارسطو يذهب إلى بيان الدراسات التي اعتمد عليها في انتاج نظريته الجديدة حيث يبدأ بالتداول المعرفي بواسطة إظهار الجوانب التي يفهمها المنطق باعتباره نظام متماسك من مقاطع وكلمات وعبارات معرفية تختلف فيما بينها بسبب المكون العاطفي والفكري وتركيب مقاطعها وقواعدها المدروسة إذ تتحسر في أسباب تقسيم العبارات من الناحية النحوية والمعرفية للغة.<sup>(2)</sup> حيث يرى الباحث أن المعرفة تجلت في مبادئ (ارسطو) وفلسفته بشكل واضح وأنها تعد اساساً للتمييز بين المنتج العلمي والمنتج المتخذ من الفلسفة بوابة لها.

النظرية المعرفية لدى (الفارابي 874-950م) أتمت بالطابع القصدي المعرفي لدى فيلسوف الشرق العربي في بيان المبرهنة العقلية والمتعلقة بالطابع الميتافيزيقي والكسولوجي حيث أراد توضيح جُل المكونات ذات الارتباط بالطبيعة. وكثيراً ما نجد الفارابي متعلق بشكل أساس بالعوامل الميتافيزيقية ففي أحد جوانبه يتكلم عن نظرية الفيض الالهي ويتخذ منها السبيل الأهم والأعم في أنارة الكون. كما إننا نجده في تماس معها بشكل واضح مفرزاً قلبه الإسلامي كهدف أسمى لبلوغه، حيث يتخذ من مرجعياته الإسلامية في كل حين مدخلاً رئيساً لتطلعاته الأسمى، في بيان

(1) ينظر: عماد عبد الرحيم زغلول، نظريات التعلم، ط1، (الاردن: دار الشروق للنشر والتوزيع، 2012)، ص30-31.

(2) ينظر: ياسين خليل، نظرية ارسطو المنطقية: دراسة تحليلية لنظرية ارسطو في اللغة والمربع المنطقي والقياس الحلمي وقياس الجهات، ط1، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2006)، ص33-34.

النظرية. ويتضح من هذا المدخل ان المسلمين لم يستطيعوا تجاوز هذه العقدة التي وقفت كحجر صلد أمام الابداع وامام النظرية لذا بقيت النظريات المعرفية على المحك تارة تصعد بسبب انتسابها إلى الكسمولوجيا وتارة أخرى تهوي امام العقد العملاق الذي يتخذ من المعرفة والوجود التماس الأول لإبراز نظريته دون الرجوع إلى قوى أخرى مغيبة عن العالم المحسوس. كما نجد بان الفارابي بخصوص نظرية المعرفة لم يضعها بشكل مباشر أمثال النظريات الأخرى. بل أنه عمد في اشتغاله الابستمولوجي على جعل المعرفة موجودة في العديد من الكتب ولم يفرد لها أي كتاب وهي متناثرة هنا وهناك في متون مؤلفاته.

أخذ الفارابي من الكواكب والنجوم سبيلاً مهماً في بيان المعرفة، على أعتبار أن العرب كانوا يتوصلون إلى معرفة الأشهر والطرق من خلالها. ونجده يقول أنه يمكن الحصول على المعرفة من خلال الأمر الظني وهو ذات الأمر الذي نادى به أفلاطون موضعاً بين الظن به واليقين. فمن خلال المعرفة اليقينية البراهانية أتخذ الأفلاك السماوية مصدراً أساسياً في أثبات اليقين حيث يبين أن هناك كواكب تجلب السعادة، وأخرى تجلب التعاسة والحزن. في حين جعل من المعرفة الأخرى أمراً ظنياً أساسه الشك والتجربة.<sup>(1)</sup> لذا فإن الخميرة المعرفية أفرزت لنا مكوناتها النظرية لأنها وأحدة من أهم الأشياء المقتنة للإرادة والفعل كونها بقت تعمل ضمن إطار العلم متناسية كافة الاطر الدنيوية.

سبل اكتساب المعرفة أو كيفية الحصول على المعرفة:<sup>(2)</sup>

الحصول على المران والدربة الكاملة في الجدل من أجل أنتاج أو أتقان طرق جديدة بالحوار.

التعرض المبدئي إلى مبادئ رئيسة والولوج من خلالها.

---

(1) ينظر: ابو نصر الفارابي، الثمرة المرضية في بعض الرسائل الفارابية، تح: عماد نبيل، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2012)، ص130-132.  
(2) ينظر: المصدر نفسه، ص97.

أدراك المكونات أو المبادئ التي تنضوي بها سبل التكون المعرفي وواقع تحققه بالفلسفة.

تطور المهارات الحكائية من خلال القراءة والمتابعة وكيفية التواصل مع الناس بطرق حاجيه تسهل لهم استقبل الفكرة المراد ايصالها. رفض السفسطة والالتجاء للنظرية، والاعتماد على العناصر القرائية والمفاهيمية كحل اسمى لبروز المعرفة.

يجب على النظريات ان تستقي اساسها من ما هو فلسفي أو لساني وهنا تجسد هذا الشيء في الأساس التكنولوجي (الزماني) للنظرية الميتامسرحية، كما أنها تتخذ من النص المشكل لبيان طروحاتها النظرية، وتذهب هذه إلى بيان الوحدة المتعالية وتخيلائها فيما يتعلق بالمستوى النصي، لذا فاللغة الميتافيزيقية، هي بمثابة ند واضح لمفهوم النص، وعليه فالوجود، هو الأمر الأهم بالنظرية كي تدعم مكوناتها، النظرية النصية جاءت لتعمم صفة العلمية على كل الانماط النصية المختلفة. وأعتمد هذا النسق من أجل بيان منحنى ما هو حقيقي مخصص لمفهوم التعدد الحقيقي والمنحنى الآخر بويطريقي يدخل الزمن التاريخي في صلب بناء نظريته.<sup>(1)</sup> وفي واقع الأمر أنه لا يمكن ركن أي نظرية ما على الإدراج لكون هذه النظرية تختلف مع مفهومنا الحالي بل يجب ان تكون هذه النظرية هي المحفز الأول والاساس للاثيان بما هو جديد معرفياً.

وفي كتاب (تهافت التهافت) يهاجم ابن رشد الأمام الغزالي ويعرض آراء كتابة تهافت الفلاسفة ويضعها تحت المجهر. واتسمت مراحل المعرفة لدى ابن رشد بالمكونات التالية:<sup>(2)</sup>

مرحلة التجربة الحسية في المعرفة: حيث أن بداية المعرفة ترتبط أساساً بالتجربة الحسية إذ بالحس ندرك الصور من حيث هي شخصية. ولان الصورة ترتبط بالمادية فاطلق عليها ابن رشد الصورة الهيولاونية.

(1) عبد الرحيم جيران، سراب النظرية، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص7-10.  
(2) ينظر: ماهر اسماعيل الجعفري وكفاح يحيى العسكري، فلسفة ابن رشد التربوية، (بغداد: دار الحكمة، 2002)، ص113-117.

اثر العقل: ان الحس المعرفي يأتي بالدرجة الأولى ومن ثم التخيل مرتبة ثانية الا أنهما لا يكفیان لذا ينبغي وجود العقل كمرتبة مهمة وهي مرحلة نشوء مذهب الرشدية. كما يقسم العقل إلى جانبين مهمين:

العقل النظري: وهو عقل الهي.

العقل العملي: متعلق بالعمل ويتكون من خلال التجربة وتكون بالحس أولاً،

وبالتخيل ثانياً.

برهن (أبي الوليد) إن النتاجات المعرفية والعلمية أتسمت بطابع آخر غير المتعرف عليه وربما في كتابة (تهافت التهافت) يعترض ابن رشد على الامام الغزالي ويعرض آراءه تحت المجهر النقدي وهو بهذا يفرش الفلسفة الإسلامية ويضعها تحت بوابة جديدة هي بوابة الرد على الاخرين. كما ويرى ابن رشد "إن البراهين التي تعطي ماهية الشيء ووجوده معاً ليس يمكن أن تكون ففي الجواهر الأول لان هذه ليس لها اسباب خارجة عنها تعطي وجودها وماهيتها"<sup>(1)</sup> وهو بهذا يميز بين المادية والماهية ويوضح ذلك من وجهة نظر اسلامية ليبرهن التفاعل الحي بين كل من الفلسفة والدين كونهما كما يرى ركنان لا ينفصلان.

ميزت الانماط النسقية في كتابة الفارابي المعرفية المستندة في الغالب الاعم على طروح الفلسفة اليونانية حيث أن "المتأمل في مجمل النصوص والاقوال (للفلسفة الفارابية يشاهد أن الأمور) المتعلقة بقضية المعرفة في هذا الفكر أنها تتأسس على نقد العقل وبيان محدوديته في المعرفة وعجزة عن الاحاطة بحقيقة الوجود والانسان في بعدهما الالهي والروحي"<sup>(2)</sup> وهي الحالة الوسيطة التي اتخذها الفارابي سبيلاً للنفاد من المعتقد المتداول وأن كل من يقترب من الفلسفة يتهم بالزندقة والإلحاد لذا كان العديد من المهتمين بهذا الجانب ذوي تخوفات هائلة في هذا الشأن.

(1) ابن رشد، نص تلخيص منطق ارسطو: كتاب انا لوطيقي الثاني أو كتاب البرهان، تح: جيرار جهامي، ط1، مج: 5، (بيروت: دار الفكر اللبناني، 1992)، ص498.

(2) محمد الكحلوي، الفكر الصوفي في افريقية والغرب الاسلامي: القرن التاسع الهجري / الخامس عشر الميلادي، ط1، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2009)، ص170.

إن مصدر المعرفة والأخلاق والوجود لدى الفارابي وأجب الوجود لذا فالجزئي النسبي لا يفيد الكلي المطلق المجرد بأي من أحوال التجريد. وإن الوجود لدى الفارابي هو الوجود الواقعي المطابق لواقع حال الذهن للموضوع. وهي سلسلة تتعاقب في إنتاج المبادئ الأولية للمعرفة.<sup>(1)</sup> وهي حالات تتجلى عبر العديد من كتابته بهذا المضمار.

تتجلى نظرة الفارابي لسالفه من الفلاسفة وخصوصاً الإغارقة نظرة إجلال وقدسية اضفى عليه بعضاً من الالهيات التي أشتهر بطرحها. ويضيف (عبد السلام بنعبد العالي) إلى هذا بقوله "إننا نشعر من كلام الفارابي أنه ينظر إلى (سقراط) و(أفلاطون) و(أرسطو) نظرة إلى سلسلة من الائمة المعصومين"<sup>(2)</sup> وهذا يوضح الارتباط الوثيق بآرائهم وطروحاتهم. فالمعرفة لديهم اخذت بعداً آخر واشتغالاً ديموغرافي يهتم بطبيعة المجتمع في أيام الخلافة العباسية.

وضع الفارابي أهم المبادئ التي أستندَ عليها التراث الإسلامي سواء ما يتعلق بتأسيس السياسة الإسلامية أو الفكر المتجلى بالميتافيزيقيا. إلا إن النظرية لدية جسدت ميوله واستعداداته، ذات التأثير الواضح بالبيئة الإسلامية المحيطة به. كما أنها خضعت في تكوينها خضوعاً واضحاً وكبيراً لنظرية الخير الأسمى الارسطية. كما قبل هذا ترتبط بالنظرية الأفلاطونية. وهنا يفتح التأمل والنظر الذي يؤدي إلى حالة من الغبطة والبهجة التي يخرج منها الإنسان من عالم الحس والمادة إلى نور الحقيقة واليقين.<sup>(3)</sup> لقد كانت هذه الاشتغالات العمود الفقري للنظرية الفارابية لا بل أنها انمازت بمفاهيم جديدة ساعدت في التطور المعرفية وعلى مرأى من أعين المحيطين به والمنافسين له بشأن المعرفة.

(1) ينظر: مدني صالح، هذا هو الفارابي: مدخل وتمهيد، (بغداد: منشورات دار الجاحظ للنشر: الموسوعة الصغيرة (59)، 1980)، ص25-27.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، الفلسفة السياسية عند الفارابي، ط3، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1986)، ص27.

(3) ينظر: زينب عفيفي، الفلسفة الطبيعية والالوية عند الفارابي، (الاسكندرية: دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، 2002)، ص392-393.

ركز الفارابي في شأن نظرية المعرفة على جانب لاهوتي حيث يذهب بين الآونة والأخرى إلى اعتبار المعرفة شيء من الله وهو الوحيد القادر على منح الإنسان الباحث عنها هذه المعرفة. حيث يضيف الفارابي قائلاً "إن الحكمة النظرية ليست في متناول الانسان طالما أنه محكوم بأن يحيا حياة سعي وبحث، وينبغي تقوم الحياة العملية والمدنية في ضوء البحث وخدمته... المعرفة الأسمى والأكمل التي يمكن أن يأمل الحصول عن الله نفسه"<sup>(1)</sup> ثم يحصر هذه المعرفة الكلية في جانبها الديني الاسلامي الذي يرمي إلى حصر سبل المعرفة في جانب ميتافيزيقي حصراً كونها معرفة كلية. "المعارف تحصل في النفس بطريقة الحس. ولما كانت المعارف انما حصلت في النفس عن غير قصد أولاً فأولاً... فهمهما قصد معرفة شيء من الأشياء، أشتاق إلى الوقف على حال من أحوال ذلك الشيء"<sup>(2)</sup> أي إن الانسان متواقف ذا طابع نزوعي فكلما نال قسطاً من المعرفة أراد أن يحصل على أكثر منها وذلك لكي يكون أكثر دراية واطلاعاً على جميع الموجودات في الكون فالفارابي هنا يحدد الطبيعة البشرية ورغبتها في اكتساب المعرفة.

يعتد العقل بالإدراك الطبيعي للمبادئ الأولية في المعرفة الانسانية، حيث ان النفس تحصل لها المعرفة الأولى لا بفكر ولا بتأمل بل من خلال العقل العملي الذي يخضع للإرادة في معرفة ما ينبغي ان يفعل أو ما يجب الاحجام عنه. فالعقل الابستمولوجي يقوم على الخبرة الذاتية للإنسان في مدة زمنية طويلة في حياته من خلال الفطنة الاخلاقية والمعرفية التي من خلالها يستطيع الانسان التفرقة بين كل ما هو خير وكل ما هو شر ضمن إطار معرفية يختص به الادراك العقلي والفعلي لكل انسان.<sup>(3)</sup> ويرى الباحثان هذه التبويبات أستمرت بها نظرية الفارابي سواء

(1) محسن. س. مهدي، الفارابي وتأسيس الفلسفة الاسلامية السياسية، تر: وداد الحاج حسن، ط1، (بيروت: دار الفارابي، 2009)، ص55.

(2) ابو نصر الفارابي، كتاب الجمع بين رأي الحكيمين، تح: البير نصري نادر، ط2، (بيروت: دار المشرق: المطبعة الكاثوليكية، 1986)، ص99.

(3) ينظر: سليمان الزاهر، نظرية العقل عند الفارابي، (سوريا: مجلة جامعة دمشق، مج: 30، ع: 1+2، 2014)، ص452-453.



بالشأن الميتافيزيقي أو الصوفي أو لاهوتي تمخض عبر انثيالات تداعي الأفكار المقترنة مكوناتها الفارابية بالفكر الإسلامي.

أنتج الفارابي العديد من المؤلفات إلا أن كتبه تمثلت في طروحات السابقين عليه حيث "الخلاصة لأفكار الفارابي المنطقية أنها بمجملها شروحات واقتباسات لأورغانون (ارسطو) ولكنه أدرك هذه المعرفة الحقانية في الأمور العقلية والكشفية لسير اعماق الجواهر الحقة في كافة الموجودات. فطبقتها وشروحها ورتبها في جميع نظرياته الفلسفية التي رد فيها على خصومة الذين أتهمه بالزندقة والانتساب إلى الباطنية".<sup>(1)</sup> وهنا يحاول الفارابي الالتجاء إلى العقائد والمثولوجيا من أجل تدعيم الجانب الاستمولوجي الموجود بين انعطف بعض الكتب الفارابية. إذ أنه لم يخصص كتاباً يعنى بالجانب المعرفي تحسباً من الاتهامات التي عادةً ما كانت توجه إليه وتحبط من عزيمته.

يتضح الغرض من الثنائي المهم في تجلي مكوناتها العقلية فيما يتعلق بالمنطق والمعرفة كما يجدها الفارابي كونها تعطي القوانين التي تقوم العقل وترشده نحو الحق في كل ما يمكن ان يخطأ فيه. وإذا كان العقل هو الذي يستتبط، أو يضع العلوم، إذن فان هذه العلوم لا تستغني بالتبعية عن المنطق والمعرفة كمقوم لها.<sup>(2)</sup> ويرى الباحث إن هذه النتيجة ركزت على بيان صحة الأدوار التي تناولتها تشريعات الفارابي كدلائل برهانية لمكون يذهب نحو استنباطات جديدة تعنى بها الفلسفة والعلوم المعرفية قاطبة. كما وتتلخص باستنتاجات خاصة تشمل الحوار بالدرجة الأولى ومن ثم الجانب الديالكتيكي بالدرجة الثانية.

ارتبطت المعرفة بمكوناتها الفلسفية بالماهية والوجود فكونت لها مكاناً ستراتيجياً مُحايثاً للعمل الإيجابي الذي وصفه الفارابي في فلسفته لذا شملت المعرفة

(1) مصطفى غالب، الفارابي: في سبيل موسوعة فلسفية<sup>(1)</sup>، (بيروت: دار ومكتبة الهلال للطباعة والنشر، 1998)، ص48-49.

(2) ينظر: خالد احمد حربي، المدارس الفلسفية في الفكر الاسلامي<sup>(1)</sup>: الكندي والفارابي "رؤية جديدة"، (الاسكندرية: منشأة المعارف الاسكندرية، 2003)، ص95.

بعدين أساسيين لدى فيلسوفنا. "الفقرة الأولى للإنسان دور فعال وإيجابي في معرفة المعنى أو الماهية. الفقرة الثانية الإنسان منفعل في عملية المعرفة، فلا إيجابية في ذلك." (1) يروم الباحث إلى أن الفارابي كان مشوشاً من الناحية الفلسفية فتارةً نراه يتماهى مع الدين وتارةً أخرى نراه يذهب مع الفلسفة، ويرجع سبب هذا مخافة أن يتهم بالأحاد والزندقة. وفلسفة الفارابي هي مماهات الأولين من فلاسفة الغرب كما أنه أخذ الجانب الوسطي بين الدين والفلسفة.

مثلت النظرية المعرفية لدى (أبن رشد 1126-1198م) جانب مهم في وقتها حيث جعل من النصوص المعرفية والفلسفية اليونانية المدخل الأساس لطرح مفاهيمه، وعلى هذا المنوال توزعت فلسفته إلى طرفين: الطرف الأول مؤيد لوجود فلسفة، وجاء هذا الطرف من المسلمين له وصف هذا الفيلسوف على أنه ضمن الفلسفة الإسلامية. والطرف الآخر هو الغربي حيث وجدوا أن أبن رشد وسابقية من العلماء المسلمين، لم يقدموا للفلسفة شيء وإنما هم منتحلين أخذين بشكل غير مباشر من الفلسفة اليونانية وهذا ما حاول ردنا به القديس توما الاكويني والبرت الكبير.

يؤكد أبن رشد كسالفه من الفلاسفة اليونانيين على المعرفة النفسية حيث يورد ذلك قائلاً "إن المعرفة النظرية من الأمور الجميلة والنفسية وكنا نرى أن العلوم النظرية يفضل بعضها بعضاً... أن المعرفة في أمر النفس نافعة في كل علم يقصد تعلمه، وذلك لأمر ثلاثة: إما من قبل أن معرفة مبادئ كل علم هي حاصلة في هذا العلم، وإما من قبل أن غيرها تستعمل أصلاً موضوعاً ما تبين فيها كالحال في العلم الالهي، وأما لأن جل معرفة ذلك العلم لا يحصل إلا بمعرفتها كالحال في العالم الطبيعي". (2) نهل الشارح الأكبر الاعتناء بالنفس من سابقية الفلاسفة كونهم اكدوا بشكل مباشر على الاعتناء بالمعرفة النفسية وعدها الخطوة الأولى التي يجب

(1) حميدي بوجلطية خيرة، الماهية والوجود عند الفارابي، (الجزائر: مجلة الاكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية - قسم الفلسفة، ع: 10-جون، 2013)، ص 47.

(2) أبن رشد، تلخيص النفس لأرسطو، ضمن كتاب الفلسفة الطبيعية والالهية: النفس والعقل عند أبن باجه وأبن رشد، غيضان السيد علي، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص 121-122.

الخوض بها حتى يستطيع الإنسان أن يعمل بالمبدأ الحجاجي كحل لنفاذ فلسفته للعوام.

أستطاع ابن رشد من خلال رؤيته "إتمام هرم المعرفة البشرية وأمن بتلك الإمكانية"<sup>(1)</sup> وأراد أن يوظف تلك المعرفة في قالب عربي جديد. من خلال الشروحات التي قدمها فأخذت قالبها الواسع والمنتظم في الفلسفة. يعد (أبي الوليد) الشارح الأكبر والذي أتخذ من فلسفة (ارسطو) المنطلق الأول والإساس في بيان تجربته (الشرحية أو الفلسفية).

لقي الاقتباس رواجه في الفلسفة الإسلامية فلم تكن هناك نظرية خاصة ومحضة تتمثل بطروحاتهم بل كل الذي جاء به فلاسفتنا العرب هو قبس من الفلسفة الإغريقية وخير مثال على ذلك "إن العرب انتحلوا الثقافة اليونانية كما انتهت اليهم".<sup>(2)</sup> وهذا دليل قاطع ليبرهن أن العرب لم يكونوا ذوي اشتغال بالأمر المعرفية بل حاولوا التشبث بالأخرين وعدم النقطة الأولى والمركزية لتمرير سراب نظريتهم عبر الشروحات التي قدموها.

وضف (الشارح الأكبر) مخرجات الفلسفة اليونانية وأفاد منها بطريقة فلسفية لذا صبغها بالطابع العربي وأن هذا الجهد لا ينفي الدور الكبير الذي مارسه في إنتاج القالب الفلسفي حيث نلاحظ أن توماس الاكوييني كان الحجر الإساس في قشط فلسفة ابن رشد وما كان الأخير الا أنه أضاف شيء واحد "الشيء الجديد الذي أضافه أبو الوليد إلى نظرية المعرفة الارسطوطاليسية فليس الا نظرية الشهيرة التي يطلق عليها مؤرخو الفلسفة عادة أسم (نظرية الاتصال بالعقل الفعال) أو أسم (نظرية اتصال العقل الهولاني بالعقل الفعال)"<sup>(3)</sup> لذا وجد الباحث أن بطارية العرب الفلسفية مكثرة من الاقتباس.

(1) جورج زيناتي، الفلسفة في مسارها، ط2، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص82.

(2) ارنست رينان، ابن رشد والرشدية، تر: عادل زعتر، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 2013)، ص86.

(3) محمود قاسم، نظرية المعرفة عند ابن رشد وتاويلها لدى توماس الاكوييني، (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، بلا ت)، ص11.

أعدت أبن رشد بالوسطية التي نادى بها (المعلم الأول) حيث يقول "إن الأقوال المثالية مقنعة جداً، إلا أنها إذا تعقبت ظهر اختلافها، وذلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد، من طباع الموجود الأزلي"<sup>(1)</sup> وتلمس تعارضها بين الأقوال المثالية الميتافيزيقية ذات المنطلقات الإسلامية وأخرى يحاول لها جذورها الأسطورية ذات موقف متأرجح من قبل أبن رشد.

لقد بالغ أبن رشد في إيضاح معنى القدم ليرهن على أن الفلسفة تتفق مع الدين، كما أن مسألة قدم العالم وحدوثه يكون راجعاً للاختلاف في التسمية، وخاصة عند بعض القدماء، كما أنهم اتفقوا على ثلاث اصناف من الموجودات هي: طرفان وواسطة بين الطرفين، فاتفقوا على تسمية الطرفين واختلفوا في تسمية الواسطة، لذا فالأجسام التي يدركها تكون بالحس وهو الأول، أما الثاني فهو موجود مدرك بالبرهان وهو الله تبارك وتعالى، أما الثالث وهو موجود عن شيء وهذا هو العالم بأسره.<sup>(2)</sup> مما سبق يرى الباحث محاولة أبن رشد أن يتماهى الدين والسلطة وبأن الفلسفة جزء لا يتجزأ من الدين.

يرى أحد مؤيدي الفلسفة الإسلامية ومشيبي فلسفة أبن رشد "إن المعرفة الحقة عند فلاسفتنا هي معرفة العلة الأولى أو واجب الوجود وكيف صدر عنه الوجود واحواله وصفاته، فهل يمكن للعقل أن يقدم معرفة يقينية في هذا المجال أم أنه يحتاج إلى مرجع آخر يستمد منه اليقين؟"<sup>(3)</sup> غير أن الباحث لا يتقف مع هذا القول ويرى أنه يخلوا من العلمية كونه يحاول أن يثني على الجانب الفلسفي الإسلامي مبتعداً حتى عن العربي متخذاً من الخطابات الإلهية ستاراً للالتجاء إليه والانضواء بياافته.

(1) عاطف العراقي، المنهج النقدي في فلسفة أبن رشد، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1995)، ص93.  
(2) ينظر: كيورك مرزينا كرومي وسامي محمد ابراهيم، اشكالية العقل والنقل بين الغزالي وأبن رشد، مج:8، (الموصل: مجلة كلية العلوم الإسلامية، ع: 1 / 15، 2014)، ص359-360.  
(3) فوزي حامد الهيبي، اشكالية الفلسفة في الفكر العربي أبن رشد نموذجاً، ط1، (بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2005)، ص114-115.

ردّ القديس توما الاكوينى على فلسفة أبن رشد من خلال جلبه ادله وبراهين تثبت عدم صحة ما اتى به أبن رشد حيث لم ينطلق القديس توما من الفلسفة اللاهوتية بل من الارسطيه ذاتها حيث ان "اول شيء وضعه (القديس توما) أن (ارسطو) أخطأ في شيءٍ والعرب الذين جاءوا بعده زادوا على فلسفته أشياء فأزداد الخطأ بذلك"<sup>(1)</sup> ونرى تلميذه القديس (توما) أن إبن رشد كونه لا يعرف اللغة اللاتينية وكونه أعتمد على ترجمات سابقه شرح أشياء هي خطأ في الأساس وما بني على خطأ، خطأ أيضاً. كما أن الوسطية التي أتخذها (ارسطو) سبيلاً للنجاة من العرب وتشجيعه للفلسفة كونها مرادفاً مهم للدين يراها الباحث حاله من الانهزام أمام الجانب الثيولوجي (الالهى) والديني بالتالي استطاع الحافظ على بناءه لفلسفته وعلى حياته ايضاً.

يجد أبن رشد أن العقل غير تارك لتهورات الإنسان فمهما بلغ الإنسان حكمة ما، فإنه في لحظة انفعال وأحدة يمكن أن ينسف كل شيء "يعتقد أن كل عقل في كل انسان مصدره وأحد ومأخوذ من نبع وأحد هو العقل (الفاعل)... فالعقل في كل انسان إذا هو وأحد... كان القديس توما يصيح بأنصار أبن رشد: هل تزعمون العقل الذي كان في افلاطون و(ارسطو) والعقل الذي في قطاع الطرق واللصوص هو واحد"<sup>(2)</sup> ودحض القديس توما جل الآراء التي طرحها أبن رشد مستندا بذلك على الادلة والبراهين.

كونت فلسفة (الشارح الاكبر) العماد الأساس في تلقي فلسفة أرسطو حيث بدأ عصر الترجمة في عهد العصور الوسطى هذه المرحلة التي تجلت مبادئها وقيمها من خلال وجود العديد من المترجمين الذين ساهموا في نقل كتب الشارح الاكبر وقدمت كتب أبن رشد على أنها شروح لأعمال ارسطو وفي "العصور الوسطى الأولى (تميزت) بسيطرة اللاهوت على كل فروع المعرفة وفقاً للتصور المسيحي.

(1) فرح انطون، أبن رشد وفلسفته، ط3، (بيروت: دار الفارابي، 2007)، ص147.

(2) فرح انطون، المصدر السابق، ص119.

فقد كان التصور الاوغسطيني للمعرفة هو المسيطر... ووفقا لهذا التصور كانت كل المعرفة مرتبطة بالأيمان"<sup>(1)</sup>. إن ما دعا الكنيسة فيما بعد اعتبار كتب أين رشد تمتاز بالطابع الالاحادي وذلك لكونها تجاوزت بعض الخطوط التي رسمتها الفلسفة المسيحية إما بشأن أعمال (ارسطو) (ارسطو) فلم تتطرق لها بل لم تدعها في طابع غير لائق بها بل دعت إلى تدريسها والحذو بها لكي تنقل إلى الاخرين. كما ويرى الباحث ان النظرية المعرفية تنقسم إلى شطرين مهمين: الأول عقلي ومثل هذا الجانب كل من ديكارت وكانت. والثاني تجريبي ومثل هذا الجانب كل من (جان لوك) و(ديفيد هيوم).

أنعش الفكر المعرفي في العصور الوسيطة إذ تمخضت هذه الفترة بالعديد من المكونات الخطابية بجوانبها الميتافيزيقية واستحضارها لكافة الأمور الحاضنة لهذا الفعل فالكنيسة كانت على تماس وأضح ومتدخل رئيس في بنيتهم الفكرية وفلاسفة هذا القرن أثبتوا انتماءهم الفكري للمعارف فمثلاً ابستمولوجية (ديكارت) (1596-1650م) انتهجت طابعاً منهجياً علمياً عقلياً في سبيل الاعتقاد بنواميس الكوجيتو (الديكارتية) الخاص به حيث تمايزت النظرية المعرفية لدى (ديكارت) بطابعها المنهجي ذو القوام المغاير عن نمطية السالفين حيث اتخذ من الشكل الظاهر القالب الأول لبناء منهجه الابستمولوجي، لذا اتخذ من كل الاشياء مبدأ عدم اليقين للمعرفة إلا من خلال التجربة كي نتيجته الوصول إلى نتائج حقيقية ذاتية لا تلك النتائج الموجودة على الورق لذا كان ذو نزعة امبريقية متجلية بطابعها الابستيمي كما ويعد (رينيه ديكارت) أباً للفلسفة الحديثة ومن أهم المجربين بالميدان العقلي ذو نزعة التجديدية ذات الطابع البنائي.

بالعقل يمكن أن يعاد خلق العالم من جديد. نجد (ديكارت) وفر على الفلسفة ضرورة أيجادها المكونات المعرفية حيث يجد أن المعرفة هي القوة. تتجسد بعقل

(1) زينب محمود الخضيرى، أثر أين رشد في فلسفة العصور الوسطى، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص45-46.

الكائن البشري كما يورد (ديكارت) جل اشتغاله بخصوص النظرية المعرفية لذا يقول ان جوهر الكائن البشري، ينبغي ان يكون واعياً، يتجلى الكوجيتو الديكارتى (أنا افكر إذا أنا موجود) وهي الخاصة التي تميز الكائنات البشرية عن غيرها من البهائم كونهم يفكرون وهو تحليل منطقي.<sup>(1)</sup> مبرراً أخذه بخصوص البحث والاهتمام بكل ما موجود من معرفة يقينية وعملية التشكيك بها. والانوية التي تمثلت في فلسفة ديكارت نتاج طبيعي لتمائل الشكل المعرفي لحالة أفهيمية غير خاضعة لقوننه معينه.

التكرار واحد من أهم المبادئ الديكارتية فيإعادة كل ما هو يقيني ووضعه في قالب تجريبي جديد من الوصول إلى الحقائق الجديدة التي لم يصلها احد بالتالي "يلزمننا ان نشك أيضاً في سائر الاشياء التي كانت تبدو لنا فيما مضى يقينية جد اليقين حتى في براهين الرياضيات ومبادئها بالرغم أنها بيينة بياناً، وذلك لان هناك من الناس من شك فيها".<sup>(2)</sup> وتجلت نظرية المعرفة الديكارتية في أستنادها على الشك من اجل الوصول إلى اليقين ولا شيء ثابت كل شيء رجراج متغير.

أوجد ديكارت ثلاث اصناف للمعرفة.وتعد أهم التوصلات التي أوجدتها هذه النظرية الابستمولوجيا وهي:<sup>(3)</sup>

يتعلق بأنفسنا حيث يقول عنه ديكارت أنه نمط قابل للخطأ بالتالي المفروض الحذر منه عند تكوين فكرة ما وأن لا نتعجل بل نتريث.

هي وليد حواسنا وهي استعارة من العالم الخارجي وعادةً ما يكون خادعاً لعدم تطابق العالم الخارجي مع عالمنا الداخلي لذا علينا ان نحذفه من فكرنا.

اما الأخير فهو من المستحيل ان يخطأ كونه فطري ولد معنا كما أنه متصل بطبيعة العقل وهو جزء ضروري من بنيته التكونية او القوة الفطرية التي بها يفكر العقل وهي عوالم الاتصال مع الميتافيزيقيا.

(1) ينظر: جون كارول، تحطيم الثقافة الغربية: إعادة إلقاء نظرة على الحركة الانسانية، تر: ماركك - مارك عبود، ط1، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2012)، ص135.

(2) XXX ، نصوص فلسفية مترجمة، تر: طلعت الاخرس وطوني القهوجي، ط1، (لبنان: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2011)، ص32.

(3) ينظر: الشاذلي الساكر، (تونس: الاخلاء، ع: 38، السنة: 6، 1986)، ص121-122.

دائماً ما يخوض ديكارت بعض المواقف المهمة والمؤثرة من أجل بيان المنهج الذي يعمل به. كما أنه ساهم بشكل فعال ومؤثر في إنتاج الثورة الصناعية وتطور الآلة فأنا لا نجد (ديكارت) أباً للفلسفة الحديثة فحسب بل هو أباً للفيزياء والتطورات الصناعية لذا نجده يسجل "أستحدثت مخيلتي لأعرف ماهيتي معرفةً أوضح... من الضروري أن نصرف الذهن، وبأقصى جهدٍ، عن هذا الشكل من التصور، لئتمكن من أن يكون قادراً على معرفة طبيعته معرفةً متميزة كل التميز".<sup>(1)</sup> هذا حيث يؤمن بالمبدأ (الهلنستي) الذي يعرض ماهية الأشياء على الطاولة ومن ثم يبدأ بتشذيبها وابرار الجيد منها مكذب كافة اليقينيات المتعارف عليها والبحث في جوهرها من أجل الوصول إلى الحقائق فإذا كانت مطابقة كما الرياضيات فلا بأس من البحث وإذا كانت مختلفة هو بيان حالة الاختلاف ومن هذا يتضح أن (الديكارتية) كمذهب تأسيسي شكّي تبنى العديد من المنظومات التي توضح اشتغال المنهج بوصفه بنائي يشتغل بالقالب الشكّي.

ويوضح (ديكارت) أهم أسس الفلسفة المعرفية حيث يرى أن المعرفة تجعلنا، أسياداً ومسخرين ومالكين للطبيعة كما يدعو بإزالة الهالة عن الطبيعة وعدم الاندهاش أمامها والتأمل في هذا الأمر لكي نتجنب وسائل الخوف من الطبيعة أو الاندهال أمامها وجعلها من الأوليات التي يجب اجتيازها لا بل يدعو إلى التمحيص بها وكذلك الخرافات التي حيكّت حولها والتي تنتمي إلى الماضي وليست هناك أية امكانية للنكوص إلى الوراء غير أنه يبقى على الانسان وحده أن يقرر المبتغى النهائي لكل تقدم.<sup>(2)</sup> بهذا انما يفسر البوابة الاولى التي تواجه الانسان في بداية مشواره لكي يبدأ بأولى عتبات النظرية الابستمولوجية وكافة متطلباتها المتخذة منها هرماً للمواجه مع الواقع بشكله المفاهيمي.

(1) هلا رشيد أمون، منتخبات فلسفية: باقة من ابرز النصوص الفلسفية مترجمة من العربية إلى الإنكليزية، ط1، (بيروت: دار النهضة العربية، 2011)، ص112.

(2) للمزيد ينظر: جورج زيناتي، المصدر السابق، ص126-127.



(ديكارت) يمارس الشك انطلاقاً من منهجه وعلميته فهو لا يرغب في أن يكون الشك على غير معرفة أو دراية مما نشك به بل يجب ان يكون الشك سلاحاً من اجل تبني فكرة معينة تخالف فيها الافكار السابقة لا عباً على الانسان لذا يجد بأن "كل علم هو معرفة يقينية بديهية، والانسان الذي يشك في كثير من الاشياء لا يكون اكثر علماً من الذي لم يفكر بها البتة، بل يبدو لي أنه اكثر جهلاً منه، إن هو كون في شأنها رأياً خاطئاً".<sup>(1)</sup> يحاول ديكارت التركيز على الشك من اجل الوصول إلى المرحلة اليقينية أو (المعرفة اليقينية) ذات الغاية القصوى والمصلحة لدية. لذا مارس الشك عن دراية ومعرفة بما يشك بهلاً متخذاً منه غطاءً وعباءً لممارساته حول الفيزياء والرياضيات المعرفة بشكل عام.

ويحدد (ديكارت) المواقف الرئيسية للابستمولوجيا والسبل التي تتجلى بها هذا الابستمات من خلال الآتي:<sup>(2)</sup>

إمكان المعرفة: ويرى اصحاب هذه الطائفة من اتباع المذهب اليقيني المعروفين بالنقديين ضرورة تعيين حدود المعرفة الانسانية قبل الخوض في مسألة وراء الحس.

مسالك المعرفة: كتاب هذا الاتجاه من العقليين ان العقل المستقل عن التجربة هو مصدر المعرفة، اما الحسيون فيرون ان الحس هو المصدر الوحيد للمعرفة، اما النقديون فيجدون ان الحس والعقل هما مصدر الاساس.

طبيعة المعرفة: نجد الواقعيون يرون أن موضوع المعرفة مستقل عن قوانا العارفة. اما المثاليون الذاتيون او (التصوريون) فيجدون ان موضوع المعرفة مطابق لأفكارنا. في حين وجد اصحاب المثالية المتعالية ان موضوع المعرفة يتجاوز نطاق الحس والتجربة. كما ويجد اصحاب مذهب الظواهر ان المعرفة ليس مستقلاً عن ادراكنا.

---

(1) رونيه ديكارت، قواعد لتوجيه الفكر، تر: سفيان سعد الله، (تونس: دار سراس للنشر، 2001)، ص30.  
(2) بنظر: رواية عبد المنعم عباس، ديكارت والفلسفة العقلية، (بيروت: دار النهضة العربية للطباعة والنشر، 1996)، ص294-295.

في وجهة بيان الشك الابدستيمي نجد ان (ديكارت) يدعو إلى ممارسة "الشك في استقلال وذلك لأن الشك الفلسفي الذي يمارسه المرء بنفسه هو وحده الذي يمكن أن يقود إلى يقين حقيقي، أي إلى يقين ميتافيزيقي يتحدث من اعماق الشخص نفسه حيث لا يستطيع مجرد الارتياح العشوائي او مجرد الفحص العقلي أن يصل إلى هذه الاعماق".<sup>(1)</sup> بالتالي يجنح ابو الفلسفة إلى اعطاء صفة جديدة للعارف الشاك وهي صفة الموسوعية حيث يجب أن يمتاز الشك بالموضوعية وغازرة في المعلومات ونضوج بالطرح على جميع الاصعدة الفيزيائية منها والفلسفية لكي يتمكن الشاك من جميع أدواته الحجاجية مع الآخر الند.

يفترض ديكارت ان كافة الموجودات هي خاضعة لافق الشك (الديكارتية) حيث يجد ان الشك بصدد الماديات هو إذن شك منهجي، مران وتعود، و(ديكارت) يستخدم الشكية ليتأتى له، في عدم المحسوس، أدراك الوجود الروحي. لذا فالشك يهين لنا سبيلاً سهلاً للغاية لتعويد عقلنا على الافتراق عن الحواس، وهذا الافتراق هو شرط اليقين في الاساس.<sup>(2)</sup> كما يؤكد ديكارت على استخدام الشك كبوابة معرفية تامة حاملة لكافة القواعد والقيم التي بصدها ينحو نحو اثبات اليقين المعرفي والبحث في خضم هذه البوابات الشكية.

يحاول (ديكارت) ان يتخلص من جميع القواعد العلمية القديمة من أجل التشكيك بها. والبحث عن ماهية الاشياء الجديدة وهذا هو الفحص التجريبي الذي عمد (ديكارت) الاشتغال به وهو "البحث عن ماهية المعرفة الانسانية او الفحص عن جميع الحقائق التي يقدر عليها العقل البشري، وهو فحص، يجب ان يقوم به ولو مرة واحدة في العمر، جميع اولئك الذين يكونون جادين في تطبيق مبادئ العقل"<sup>(3)</sup> مثلت الفرضية الشكية لصاحب المنهج الفلسفي واباها (ديكارت) انعطافه

---

(1) محمود حمدي زقزوق، المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت، (القاهرة: دار المعارف، 1998)، ص85.  
(2) ينظر: أميل برهيبية، تاريخ الفلسفة: القرن السابع عشر، تر: جورج طرابيشي، ط2، ج5، (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1993)، ص88-89.  
(3) جنيفاف روديس لوريس، ديكارت والعقلانية، تر: عبده الحلو، ط4، (بيروت: منشورات عويدات، 1988)، ص30.

مهمة في بدأ المشروع التتويري الفكري عبر ارتحالاتها ذات الاثر الممنهج باشتغالات العقل المعرفية والبحث في طياتها عن الحقيقة وما تؤل اليه الفرضية (الديكارتية) الناسفة لكافة الابعاد والمنتوجات الفكرية بشكل عام والفيزيائية والرياضية بشكل خاص. وهي ذاتها الرهانات التي راهن عليها ديكارت مع الفلسفة ذاتها وجميع من ممثلا من تيار الفكر آنذاك.

أتبع (ديكارت) لغته المبدئية والإساس في إنتاجه المعرفي حيث برهن من خلال المعارف على تلائم هذا الطابع مع المقترضات الأساس التي يمكن أن تبيحها مثل هكذا منظومة، أي في كل أساس افهيمي أراد يتمتع بمزية اليقين المطلقة. لذا فإنه وجد أن المعرفة خطوة التأمل الفلسفي الأولى وحاضنته الأساسية للمشروع بالعمل، أدى بنا هذا الفعل إلى أن تكون المبادئ الأولى هي السبيل إلى اليقين الفلسفي.<sup>(1)</sup> والغاية الأساس من الاعتماد على المعرفة الشكية هو الوصول إلى المعرفة المكتشفة التي يجدها ديكارت المنتج الرئيس للتوصل إلى اليقين المعرفي.

المعرفة لدى (ديكارت) هي معرفة نسبية حيث نجد الاخير يضع حداً في بيان القابلية المعرفية فهو يعزوا اسباب المعرفة إلى القوى الميتافيزيقية ويرجع اثار المعرفة إلى الاشياء المحسوية والقريبة من الذات والقلب معاً لذا فان الاستمولوجيا "تنسج حول العالم نسيجاً رائعاً من الاحصاءات والنظريات.. أنها تبحث عن الحقيقة فيما وراء مملكة تمتد من الفكر الشائع إلى المعنويات غير المنطوقة التي تتكون من المعادلات الجبرية والرموز فقط".<sup>(2)</sup> فيبين هذا الجانب العلاقة بين المكونات ذات النسيج المتداخل بين الرياضيات والفلسفة والفيزياء وكل ما يتعلق بالآلة والميكانيك.

قسم ديكارت أنواع المعرفة الانسانية إلى اشتغاليين هما:<sup>(3)</sup>

معرفة وجود الاشياء: والمقصود بها وجود الاشياء سفلياً او علوياً ويتكون هذا الأمر لدى الانسان المفكر حصراً.

(1) ينظر: نجيب بلدي، ديكارت، ط2، (القاهرة: دار المعارف، 1987)، ص88.  
(2) الكسيس كارل، الانسان ذلك المجهول، تر: عادل شفيق، (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، بلا ت)، ص11.  
(3) ينظر: ساهر رافع، التأملات لديكارت، ط1، (القاهرة: العالمية للكتب والنشر، 2011)، ص32.

المعرفة لحقائق الأشياء: وهي متحققة في ما يتعلق بالموجودات الدنيا، ولكنها مستحيلة في ما يتعلق بالموجودات العليا (الميتافيزيقية).

تمثلت المأساة في عصر (ديكارت) المعرفي كونها أعتبرت ذات "مثيرات متعددة للنفوس الحيوانية ولذا فهي مصدر للمتعة طالما أنها تظل داخل حدود يدركها العقل، ومن هنا قد تأتي من الحزن والكرهية عندما تقدم هذه المشاعر ونشاهدها فقط على خشبة المسرح أو من خلال وسائل أخرى لا يمكنها ان تؤذينا بأي شكل، لكنها تثير فينا الإحساس بالمتعة ونحن نراها"<sup>(1)</sup> ويجد الباحث ان ديكارت كان عقلا لا يؤمن بالثبات بل هو عقل متحرر ومتحرك حول العديد من المکانزمات التي يجد فيها موضعاً للشك وقابلية للإنتاج اشياء جديدة كانت مستعصية فيما سبق فان الاهتمام بالمأساة وجعل الركن الاساس في اشتغالاته كان الدفاع الأول لتعديل قوام نظرية المعرفة وانتاجها بشكل مغير للوهلة الأولى وما قدمه خير دليل على تأملاته في المادة وانهماكه في بيان اسسها ومركزياتها المستحدثة بشيء من التحليل النفسي للقضية.

الأطراس الإصلاحية والمعرفة لدى (جون لوك) (1632-1704) إزيعد هذا الفيلسوف الإنكليزي وأحد من المع كتاب عصر النهضة الفكرية وعصر التنوير حيث أخذ على عاتقه الانهماك في سبل المعرفية مبین ذلك من خلال منهجه التجريبي الفحصي لكل التأملات التي أنتجتها عقليته الإصلاحية بالتالي فهو وليد للتجربة الحسية ذات الأثر الكبير في تباني أفكاره فبرهن من خلال طروحاته الجانب الابستمولوجي لكافة الشروط المعرفية اليقينية منها والفطرية (الحسية). كما عارض لوك ديكارت متيحاً للجانب الإصلاحي الهدف الأسمى والمهم في بوابة المعرفة لديه. كما أنه نقد الجانب الفطري الذي أنشغل به ديكارت وجعل من الفلسفة الحديثة ركيزة أساس من ركائزه الابستمولوجية.

(1) مارفن كارلسون، نظريات المسرح، المصدر السابق، ص310.

أثر الكنسية بات معروفاً وواضحاً بشكل مباشر على الفلاسفة في عصر تنويرهم لذا فان لوك ينظر إلى المعرفة من منظار حسي حيث يقول لوك " إن أفكار الاحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ والطرق والأشخاص نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين الأشياء... كما يرى لوك اننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كاف من حيث أنها تعزى إلى الله" (1) الإصلاح هو الغاية الأولى والاساس التي شغلت جان لوك في حياتي وابرز من اهتم بها عبر العديد من المفاهيم التجريبية التي تمايز بها عن سابقيه.

الإصلاح هو الرافد أو المنهل التأملي الإساس الذي أتخذه فيلسوفنا جان لوك. متخذاً منه الركن الإساس والقوام الفاعل لبناء نظريته حول المعرفة ويجاد (جان لوك) أن "معرفة الحاكم بالطريق الضيق الوحيد المؤدي إلى الجنة ليست افضل من معرفة المواطنين، ولهذا فليس في امكاني أن اتخذ من الحاكم مرشداً لي. فأغلب الظن أنه جاهل بمعرفة الطريق مثل جهلي" (2) يرفض (لوك) كل المبادئ والقيم التي تتادي بالأفكار الفطرية بل نجد الأخير أنه يدعو إلى التجريبي لكن عن وعي بالمسألة التي يقوم بها ذلك أنه يحاول ان يوضح اهم اسس المعرفة القبلية والبعديّة وما هي الواجبات التي ينبغي للمشتغلين بالمجال المعرفي توضيحها وتبيان اهم القوالب التي تتصل بفكرة الحاكم ويدعو الباحث عن المعرفة ان يكون اركولوجيا في التنقيب عن اهم الاركان التي تتعلق بمهام المرشد الاعلى.

يعترض (لوك) على طائفتين من التسامح هما الكاثوليكية والملاحدة متذرعاً بذلك ببعض الاقاويل والحجج الواهية لذا فالتسامح لدى لوك جاء نسبياً او مقتصرأ على جهة معينة وليس على الجميع كما أنه يعرب عن بعض الذرائع التي يجدها الباحث واهية حيث يقول ان الكاثوليك تامروا مع (لويس الرابع عشر) وان

(1) رواية عبد المنعم عباس، جون لوك إمام الفلسفة التجريبية، (بيروت: دار النهضة العربية، 1996)، ص40-41.  
(2) جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى ابو سلامة، ط1، (القاهرة: المجلس القومي للترجمة، 1997)، ص42.

الملاحظة لا يتصلون مع الله فأنى لهم الاتصال بالبشر واثبات موثقتهم. "لا يجوز ابدا التسامح مع من ينكرون وجود الله. ذلك ان الوجود، والمواثيق، والاقسام، التي هي روابط المجتمع الانساني لا حرمة لها ولا اعتبار عند الملحد" (1) "لذا أجدني غير متماهياً مع ما اورده (لوك) حول الاثنتين (الكاثوليك والملاحدة) لكونه يقصي جانب انساني أولاً وتعائشي ثانياً من بوابة التسامح التي ينادي بها كما ويجد الباحث ان لوك يتعالى أو ينيء عن هذا القسم من المجتمع.

يضع (لوك) الجانب المعرفي وفق زاوية مهمة جدا إذ يجد لوك المعرفة على أنها "أدراك اوجه التشابه والارتباط او التناقض والاختلاف بين الافكار الموجودة بالذهن" (2) وهذه النظرية ساهمت في انتقالات مهمة جدا عبر عنها لوك ضمن مكانزمات نظرية المعرفة المتأصلة اشتغالياً به. كما يدرك (لوك) الانظمة المفاهيمية التي من خلال يتم بناء اقتراحاته الموضوعاتية والتي تكون على مرى من الجميع. كما بين لب الأفكار، في تجاوزيف التخيل على ان تكون الألفاظ أو الافكار متفق عليها، لدى المتكلمين بالجانب الابستيمي والفكري، مراعين بيان الحقائق المعرفية وفق خطوات عقلية.

للتجربة مهام تنصب ضمن قالب المعرفة فلولا التجربة لما تكونت لنا الاطر المفاهيمية والمعرفية التي توصل لها الفكر اليوم. فمن خلال التجربة استطاع العديد من الفلاسفة والمفكرين أن ينتجوا سبلاً جديدة مغايرة للانساق السالفة كما ويرى (جان لوك) أب الفلسفة التجريبية ان التجربة هي البوابة الأولى التي ينهل منها العالم "والتجربة وحدها، مصدر المعرفة الانسانية" (3) لذا فيستعرض لوك العديد من الآراء والمفاهيم لسالفية من المفكرين كما ونجد ان المنهل الاساس والواضع والذي تأثر به لوك اشد التأثير هو (ارسطو) كونه المجرب الاو ل وحذى لوك بالجانب

(1) جون لوك، رسالة في التسامح، تر: عبد الرحمن بدوي، ط1، (بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2006)، ص114.

(2) عزمي اسلام، جون لوك، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2007)، ص146.

(3) محمد زكريا توفيق، الفلسفة التجريبية: المعرفة هل هي فطرية ام مكتسبة، (لندن: صحيفة العرب الاسبوعي، السبت 2009 /7/11)، ص9.

التجريبي في ما يخص المعرفة حذوا مهما اخضع هذا الجانب (الامبريقي) إلى فحوصات واثار عملية في سبيل ايضاح تطبيقاته العقلية والفكرية من اجل الوصول إلى مرحلة اليقين المعرفي.

يجد (لوك) ان "المعرفة بالماهية الاسمية ليست سوى معرفة تحليلية لأنها تقتصر على ذكر الصفات الاساسية التي يمكنها بناءً عليها ان ندرجها في أنواع وأجناس. إذا فالمعرفة بالجواهر إذا كانت يقينية غالباً ما تكون تحليلية. وإذا كانت اخبارية او انشائية فهي لا يمكن لن تكون يقينية"<sup>(1)</sup> بالتالي فلوك يبرهن او يفرق بين جانبيين من جوانب المعرفة اليقينية والانشائية فالمعرفة اليقينية التحليلية غايتها الاساس ضخ المنتج الفكري باليات التجربة المقامة عليها وتحليلها وفق آراء ومتطلبات جديدة تتماهى معها وتساندها في قوالها التحليلية وعلى غرار هذا الشي فالمعرفة الانشائية هي المعرفة التي تؤمن بكل ما موجود وليست معنية بالتجريب بالتالي فمفاهيمها لا تخضع للجانب اليقيني اطلاقاً.

دئب (جون لوك) صاحب الفلسفة التجريبية على اعتبار ان الفلسفة تستمد مكوناتها الاساس من الوجود وان " العالم استمد معناها ودلالاته لأنه معقول، لأنه من نوع النمط الأساسي الذي نرى خير مقال له في مظاهر التقدم الرياضية والعلمية العظيمة التي شهدها هذان القرنان"<sup>(2)</sup> أي القرن السادس والسابع عشر. وهذا التقدم في مجال الرياضيات وما دونها اسهم بشكل ملحوظ على تبلور الآراء والمكونات التي اعتمد عليها الفكر المعرفي واهم ما ساهم به هو ازدياد الولوج بكل المواقف بغض النظر عن مرجعيات هذه المواقف ومكوناتها التي تستمد من الاساطير أو من ما تفصح عنه الكنيسة باعتبارها نمطاً رئيساً مهيمناً على اعقاب الكثير من ذهنيات المتدينين. كما يبرر (لوك) هذا التطور للعمل المصاحب للنظرية العقلانية وهو ما يهتم به حول المعرفة اليقينية واطنابها.

(1) عزمي إسلام، مصدر سابق، ص177-178.

(2) كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، تر: شوقي جلال، (الكويت: عالم المعرفة، 1984)، ص148.

يتمنح العلم التجريبي وفق بناءات بحثية أو صياغات خالية كل الخلو من عصف المقولات ذات الاثر غير المقعد، أي ان العلم يرفض كل ما هو متعلق بالميتافزيقيا والمثولوجيا متخذاً باباً شمولياً اوسع من هذه الاحتمادات النصية المتعلقة بالبطولات، او بإنسان ما سبق أي "ان العلم التجريبي، إذ اثبت أنه يدمر او يقوض اجوبة الحكم او الأدیان التقليدية عن أسئلة يطرحها الناس على انفسهم، الا أنه لا يلغي هذه الاسئلة في شيء" (1) ان جان لوك حاول أن يضي الطابع العلمي ذو النزعات الخالية من قيود التقاليد التي أخذت لها حيزاً واسعاً عليه فقد صبغ هذا المنهج بصبغة علمية تتناسب مع دفاعاتها حول إمكانية استيعاب نوع اساس من الاسئلة التي تطرحها بوصفها مُدرّساً أو معلماً لكافة الطروحات المنشغلة في تجذير أو تأسيس ذواتها عبر مفاعلات معرفية تستنبط من خلال التجربة حصراً.

يعد الفيلسوف الالمانى ايمانويل (كانت) (1724-1804م) واحد من المع واهم المشتغلين بالجانب الابستمولوجي حيث اخذ على عاتقه مهمة الاشتغال بالجانب الحدسي التجريبي في بادئ الأمر الا أنه انصرف في ما بعد إلى جانب مهم الا هو الجانب العقلي مدركاً ان المعارف لا تتكون الا بوجود المنتج العقلي بوصفه الجانب المفكر والمهم بالنظرية. كان كانط شديد التأكيد على الجانب العلمية حيث اسس أيضاً النظرية العلمية وأخذ يرتكن اليها في العديد من المواقف التي ينبغي الرجوع اليها بوصفها تتعلق بالجانب المفاهيمي العقلي. وينظر كانط للأمر المعرفية على أنها ذات بعدين اساسيين هما: القبلي والبعدي ومنها افاد الكثير في استخلاص لب النظرية والعمل فيها وفق جوانبها الفيمونولوجية.

تبنى (كانت) الحس في النظرية المعرفية الا أنه تفرد عن سابقه من خلال استخدامه مصطلح (الحدس الحسي) والذي يريد به مصدر اساس ومنهل يغرف منه جميع الطالبين للابستمولوجيا وهو الأمر ذاته الذي نادى به التجريبيون امثال (لوك وهيوم.. الخ) وأخذ (كانت) بعضاً من طروحات سابقة وافاد منها من اجل بناء

(1) جان فوراستيه، معايير الفكر العلمي، تر: فايزكم نقش، ط2، (بيروت: منشورات عويدات، 1984)، ص43.



نظريته الخالصة في ما يخص العقل والمعرفة وعملية نقده للعقل عبر افهيمات واجترافات كونه اكمل (كانت) ذاته بها. ويرى (كانت) "أن ليس لدينا معرفة بالعالم المعقول وأن معرفتنا محدودة بعالم الظواهر ولكن لكي نعرف هذا العالم يلزم أن تتعاون الانطباعات الحسية والتصورات القبلية وأن المجال الوحيد لهذه التصورات هو عالم الظاهرات"<sup>(1)</sup> لذا فالفينمولوجيا تعني ذاته في تبني الافكار الظاهرية فقط بغض النظر عن ما هو موجود في ذوات الاشياء ومن واجب هذه الظاهريات أن تأخذ على عاتقها الاشياء الظاهرية مكللةً نفسها بالعديد من المبادئ والقيم التي تخص كل ما هو موجود ظاهرياً فعلى سبيل المثال تدرس الفينمولوجيا العمارة من الخارج ولا شأن لها بكافة المكونات التي تكون منها العمارة لذا فهي تعنى بتقريب اكثر لصورة العمارة أوللأشياء الاخرى المراد دراستها وفق نظم فينمولوجيه.

أعرب (كانت) عن اهم اشتغالاته المعرفية من خلال مقولته التي اسس فلسفته التجريبية المهمة بكل آليات الاشتغال الحدسي حيث يجد أنه "ليس ثمة شك ابدأً في أن كل معرفتنا تبدأ من التجربة، لأن قدرة المعرفة لن تقوم بواجبها مالم يحدث ذلك من خلال الموضوعات التي تلمس حواسنا فتحدث التصورات من جهة، ومن جهة تدفع عمل الفهم إلى مقارنه هذه التصورات وربطها وفصلها، وبذلك تتحول المادة الخام للانطباعات الحسية إلى معرفة للموضوعات تسمى تجربة"<sup>(2)</sup> أكد (كانت) على أهم المبادئ لاكتساب المعرفة واللعب بها ضمن العديد من الاتجاهات فهو في بعض اهم الاسس ينقد جميع التجارب التي سبقته في بيان نظرية المعرفة كما يهتم في بلورة هذا المصطلح وفق بناءات تعد جوهر النظرية (الكانطية) ومسوغ أساس لشيوعها أبان تلك الفترة.

يجد (كانت) أن أهم المتعلقات التي يبيثها الجانب الحسي حول كيفية اكتسابنا للمعرفة وطرق هذا الاكتساب فيجد "إن الحدوس الحسية سبقاً زمنياً ولكن

(1) محمود زيدان، كمنط وفلسفته النظرية، ط3، (القاهرة: دار المعارف، 1979)، ص53.  
(2) جمال محمد احمد سليمان، أيمانويل كانط: أنطولوجيا الوجود، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص139.

التصورات القبلية سبق منطقي. لا تبدأ معرفة أو ادراك حسي الا بتأثير الاشياء في حواسنا فتحدث فينا حدوساً حسية. تبدأ كل معرفتنا من الحواس" (1) وهو بهذا الاشتغال فيما يتعلق بالسبق الزمني والسبق المنطقي يتمحور حول بعض الأركان العلمية التي للوهلة الأولى تتعلق بالجانب العقلي أولاً حيث القياس الزمني يكون شكلاً فاعلاً لتولي النظرية. إما السابق المنطقي هو جانب آخر من جوانب الدماغ الذي عادة ما ينبه الإنسان حول أمور تحصل في ما بعد وهو سبق منطقي أستند على الحدوس التي شكلتها ضمن عقلية الإنسان وميكانزماته المستقبلية للنظرية المعرفية.

يؤكد (كانت) على مسألة المادة (الحدس) ويعتبرها ركن اساس اثناء تشكل بنية النظرية المعرفية هذا كما نلاحظ تركيز كانط على بوابه اخرى الا وهي الزمان والمكان بوصف الزمان عنصراً مثالياً والمكان عنصراً متحقق الوجود بالتالي يجد جمال محمد "ان التوحيد بين المقولات والشروط الأولية للمعرفة يجعل المقولات اساساً للتجربة" (2). يظهر مما سبق إن (كانت) فضل أهم المعارف التي تتميز بوجود المكون العقلي بوصفه الركيزة الاساس التي يعمد عليها متناسياً طروحاته المتعلقة بالجانب الحدسي بل وأخذ العقل باباً اساسياً من أبواب اشتغالاته حول افهيم الاستمولوجيا.

مرّ (كانت) بثلاث مراحل مهمة الا وهي: القبلية والنقدية والبعديّة، وكانت مرحلته الأولى تهتم بجانب ما قبل النقد حيث اعرب في مرحلته القبلية هذه عن تمسكه بكل المطلق والمهيمنات الميتافيزيقية. أما مرحلته النقدية فقد تمثلت بكتابة التي وصلت بالفلسفة إلى مراتبها العليا الا أنه ما زال يؤمن بالمتعاليات وحقيقة الأمر جاء هذا الشيء نتيجة لأفكار الكنيسة وربما نجده يستشهد بمقولات (الكوبرنيقية) التي تؤمن بالله المخلص والذات العليا اما مرحلته الثالثة (البعديّة)

(1) محمود زيدان، المصدر السابق، ص56-57.

(2) جمال محمد احمد سليمان، المصدر السابق، ص144.

فاتسمت هي الاخرى بطابع جديد يبحث عن المعرفة وتجاربها الكهنوتية المتمثلة بالصراع الموجود بين الخير والشعر وانتصار الأولى على الثاني ولهذا لا تستطيع المعرفة ان تعطينا الا ما تعطيه التجربة وبالتالي فهي لا تستطيع ادراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الأيمان. كما يقتصر عمل العقل اساساً على التعامل مع التجارب الحسية التي تقوم المخيلة بتخزينها واعطائها للذهن اولاً بأول<sup>(1)</sup>. وهي مرحلة فاصلة في حياة (كانت) الذي يجد في النقد وفي الفلسفة الخطوة الأولى للاتصال مع الله ويكون هذا الاتصال باطني في أغلب حالاته المعرفية والمكونة بكهنوت (كانت) ذاته.

أن المعرفة والهوية ركن مهم تمثل في اركان الاشتغال العقلي لدى (كانت) وخاصة في كتابة نقد العقل المحض هذا يؤكد كانط على العديد من الجوانب لذا وجد أنه يجب " أن تتدخل في تأليف كل مختلف الظاهرات إذا كان عليها أن تصبح معرفةً تجريبيةً. فالظاهرات هي إذا خاضعةً لشروطٍ قَبلياً. يجب على تأليفها (تأليف الادراك) أن يعمل بمقتضى هذه الشروط بشكل كامل".<sup>(2)</sup> وتتألف المعرفة من خلال الوجود الاسمي وهو ذات الجانب الذي ركز عليه (كانت) الا وهو الجانب الكهنوتي المتخذ منه (كانت) سبيلاً للولوج والاشتغال مع المعرفة ومسبباتها الكونية لذا فيجد هذا الفيلسوف أن المعرفة نابعة من الكهنوت أو هو زاويه أساس في مكونات المعرفة وتفلسفها.

تدخل الذات في العديد من الميادين وخصوصاً المعرفية. منها لذا وجد (كانت) ان الذات مهمة في توحيد المفاهيم الانسانية وان المعرفة ذات اثار متعددة لمبدأ وحيد، كما ان الاختلاف في التقابلات كان شرطاً اساساً لتقديم كل المعارف الانسانية. واخذ (كانت) يرشد الفيزيائيين العقلانيين ان يتوقفوا من الآن فصاعداً عن وهم تعليق ظاهرات الضوء. كما يبطل الاعتبار المسرف للظاهرات الاجتماعية

(1) حسن حنفي، في الفكر الغربي المعاصر، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1982)، 132.  
(2) امانويل كُنت، نقد العقل المحض، تر: غانم هنا، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص188-189.

على أنها ظاهرات حية مدروسة بيولوجيا. (1) حيث بين (كانت) اهم اشتغالات الذات عبر صعيدها العلمي حيث ان العلم هو حاصل تجربة ما تم اخضاعه إلى العديد من المكونات إلى ان تصل إلى نظام يتجسد ارقاما في مرحلته الاخير التي تتواصل لنا عبر جهود عقلية وفلسفات علمية محضه.

تتمايز المعارف من فرد إلى اخر وكل يخضع إلى حسب مراجعياته حيث تمثلت لدى الفيلسوف التنويري (كانت) بالعديد من الابعاد والاستنادات فتارة يحتكم (كانت) للعقل واخرى إلى الحدوس لذا فالمعرفة "هي وظيفة الفهم أي تركيب وتوحيد المتعدد المدرك في الحدس. لذلك إذا امتدت المقولات لتجاوز مجال حدسنا الحسي فان ذلك بلا جدوى لأنها تصبح تصورات معان مجردة خالية من أي حقيقة واقعية" (2) فالوسطية هي الشيء الغالب على اعمال (كانت) فمن خلالها اراد ان يكون حلقة ربط بين العقلايين والتجريبيين كما واستطاع كانط ان يكون لذاته نسقا او خط شروع للانطلاق نحو الافق. فالتنوير هو شغل (كانت) الباطن والظاهر على الرغم من أنه يحسب على الفلاسفة المؤمنين بوجود قوى ميتافيزيقية تدير الكون الا أنه اثبت ان التنوير هو الحل الامثل لأنسان هذا العصر لذا ففلسفة كانط شغلت اوروبا على جميع الاصعدة سواء في الفترة التي كان على قيد الحياة او بعد مماته. ويصح القول ان (كانت) اخر فيلسوف تنوير شغل العالم والفلسفة بخصوص طروحاته حول نظرية المعرفة.

أن ملكة الحكم هي ملكة معرفة من الخصوصية، وعدم الاستقلال بها، حيث أنها لا تقدم أية مفاهيم، ولا أية افكار، مثل العقل، كما ان المعرفة فيها متواشجة الأواصر لذا فهي تتمايز بوجود كثرة لا متناهية من القوانين التجريبية وتباين كبير في الصور الطبيعية وتتكون هذه المعارف ضمن مبادئ ثابتة للهولة الأولى الا ان التجريب هو المتحرك الدائم للاكتشاف في نظرية المعرفة. لذلك فالمفهوم الذي

(1) ينظر: بيار ماشيري، كونت الفلسفة والعلوم، تر: سامي ادهم، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1994)، ص75-76.

(2) فريال حسن خليفة، الدين والسلام عند كانط، ط1، (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، 2001)، ص16.

يصدر اصلاً عن ملكة الحكم هو منتمي لها بشكل خاص كونه احد نماذج مفهوم الطبيعة بوصفه فناً<sup>(1)</sup> وتتمثل ملكة الحكم بالعديد من الثيمات والبنى الاساسية ذات الاركان والداعم المركزية لنظريات العقل بوصفه اهم مكوناتها واشتمالاتها المعرفية والارث الخصب للتفكير والتجريب.

يلعب التصور جانباً مهماً من جوانب ابراز المعرفة لذا نرى دولوز يؤكد في هذا الأمر ويجد في (التصور) أنه مكون من معرفة عليا، فالتصور حالة مهمة تسهم في بيان التراكمات المعرفية المنزاحة حول افاهيم ديالاكتيكية لذا فالمعرفة إذن "تأليف تصورات"<sup>(2)</sup> وهذه التصورات اخذت مجاً واسعاً حيث أنها ساهمت بشتى الطرق في ابراز مكوناتها وقوابلها الاستمولوجيا وعلى هذا الاثر يرصد دولوز أهم مكونات النظرية المعرفية لدى (كانت) فيجد في المعرفة "العقلانية والمعرفة القبلية هما شيان متماثلان أو أن الاحكام التأليفية القبلية هي بحد ذاتها مبادئ لما يجب ان نسميه علوم العقل التأملية"<sup>(3)</sup> فيحرص (دولوز) على بيان أهم المبادئ (النهلسية) المتقدمة بالأفكار والمبادئ المتعلقة بمصلحة التفكير والعقل كما وتتمثل الظاهريات في اركان اساسية ومهمة في بيان هذا المنطلق المعرفي والمتخذ من التصورات قوالب جديدة تسهم بشكل او بأخر في سريان هذه التأملات المسندة على ملكة المعرفة وكذا الرغبة أيضاً.

أتمت مكونات الطابع المعرفي التي عمل بها (كانت) (بالكوزمبوليتية) (الثقافة الشاملة) بالعديد من السبل اهمها أنها أسهمت في بيان "المفهوم المتعلق بما يهم كل انسان بالضرورة معتبرا ان لتشريع العقل البشري... -وكذا الأمر يتعلق ب- الطبيعة والحرية"<sup>(4)</sup> في اختيار الطرق التي يعمل ضمنها في نظام مفاهيمي

---

(1) ينظر: إمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، تر: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: منشورات الجمل، 2009)، ص35-37.  
(2) جيل دولوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامه الحاج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعة للدراسات والنشر والتوزيع، 1997)، ص10.  
(3) المصدر نفسه، ص11-12.  
(4) إمانويل كنت، نقد العقل العملي، تر: غانم هنا، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)، ص19.

يعمل على إيضاح أجزائها المهمة بالجانب الابستمولوجي واختيار أهم الطرق  
أظهر هذا الجانب بشكل يخدم الفريدة التي يجب أن ينالها الفيلسوف عن سالفه.  
الأصل المتماثل في طبيعة الإنسان المعرفية وعملية انهماكه المتزايد في  
ولوحات هذا الأمر. برهن أن المعرفة لديه جاءت عن طريق الجينات كما لو كان  
الأمر متعلق بالمكونات الفسيولوجية أو مكونات الخير والشر لذا وجد (كانت) في  
هذا الشيء مسألة مهمة تمايزت عن جميع أنواع المعارف الأخرى إذ ينبغي أن  
يكون "التكوين الخلقى للإنسان لا ينبغي أن يبدأ بتحسين الأخلاق بل بتحويل في  
طريقة التفكير وبتأسيس ضرب من الخلق أو الطبع"<sup>(1)</sup> ويجد الباحث أن (كانت)  
مركز بهذا التأسيس باباً من ابواب التفكير بالمعرفة أسهمت بالإتيان بموجهات  
الابستمولوجيا الكانطية ذات الأهداف الواضحة المعالم والمتعلق بكل ما يهتم بعقل  
الكائن البشري وما به من اشتغالات تعبر عن الوعي بالمرحلة رغم ضراوة الكنيسة  
واستبدالها آبان تلك الحقبة. وأن النظرية المعرفية لدى (كانت) تأخذ المنتج المادي  
في عين الصواب. وبشكل أو بآخر اعتنق (كانت) موقف (ديكارت) بالفلسفة على  
نحو كبير وخاصة الحالة الأساس التي تشمل جانب التعصب (الدوغمائية).

جعل (فردريش هيغل) (1770-1831م) فيلسوف الماني كتاباته الديالاكتيكية  
فعل معرفي، ولعل الكتابة عن (فردريش هيغل) في حد ذاته تعتبر أشبه بالكتابة  
عن بحر من الفكر وهو ينتج اثاراً يتوسطها لب الثورة الفلسفية والمعرفية وانتجت  
لنا اشتغالاته المساهمة بشكل كبير بالتنوير إذ يعتبر (فردريش هيغل) الفلسفة نتاج  
مرحلة وكل كاتب يجب أن يتم معرفته حسب عصره. يزواج (فردريش هيغل) بين  
الأيمان والمعرفة ويجد في الأيمان قسمين هما: الذاتي والوضعي وينفرد (فردريش  
هيغل) في هذا الشأن من خلال تفصيلاته التي تهتم بهاذين الجانبين، أما في ما

(1) أيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل، تر: فتحي المسكيني، ط1، (بيروت: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص104.

يخص المعرفة لديه فيسبر غورها عبر ثيمات كثيرة واهداف تتموضع بجوانب افاهيميه عديدة.

أراد (فردريش هيجل) في ما يخص الأيمان والمعرفة كونهما متلاصقتين، أن يجد الاشتغالات التي وجدها على تماس واضح بهاذين المصطلحين فالمعرفة تكونت لديه عبر انثيالات وجدها ضمن العديد من الانهماكات المتراففة ضمن البعد الابستمولوجي والتاريخي الخاضع لعديد الانماط المتعارف عليها والساكنة ضمن بوابات الوهم الأولى وضمن هذا الولوج المعرفي حاول (فردريش هيجل) أن يجعل من وضاحات هذا المكون ذو " أن التجربة المألوفة شيء غير مقنع وفي مرحلة دنيا... الفكر هو ينبوع الحركة الازلية، ينبوع التناهي الذي هو اللامتناهي، لأنه يلغي ذاته على نحو أزلي" (1). من هكذا منطلق حاول (فردريش هيجل) أن يجد في الفكر الخطوة الأولى التي على غرارها يجب أن تتعايش جميع المعارف ولا ريب في أن هيجل متأثر هو الآخر بالكنيسة وكذلك بالنزعة الاوربية الا أنه أستطاع أن يجذر الفلسفة وجعل لها مبادئ مهمة حيث كون له عتبه مهمه أسهمت به في زيادة الأثر المعرفي والمفاهيمي ذات المرجعيات المثالية المهيمن على أفكار أغلب الفلاسفة.

ان معرفة معيار (هيجلي) للنظرية الابستمولوجيا يتأسس حول الكثير من الاشتغالات التي مفادها أنها ذات جانب امبريقي (تجريبي) ساهم في بيان اهم السبل المعرفية والتي تكون مناسبة إلى حد ما لذا فيجدها (فردريش هيجل) هي بالضرورة معرفة متناهية، ذلك لأنها لا تستطيع أن تصل إلا إلى الحقائق المتناهية، ويرجع تناهيها كونها لا تمثل الحقيقة كاملة، وتعتبر المعرفة المتناهية جانب مهم وفاعل من جوانب المعرفة التحليلية، كما ويمثل جانب الموضوع واحد من اهم اركان المعرفة كونه هو الذي يشكل الوعي وليس الوعي هو الذي يشكل الموضوع. وهدف

(1) هيجل، هيجل وعصره، تر: إمام عبد الفتاح إمام، مج1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2011)، ص222.

المعرفة الاسمى هو بلوغ العالم أو أن تعرفه كما هو. وهي غاية اساس يمكن الإرتكاز بها ويتم تحقق هذا الأمر عبر الإرادة كونها داعم مهم لمكوناتها<sup>(1)</sup> حيث عبر هذا الانهماك الواعي بأحقية الجانب الفكرية وبيان الحقائق المتناهية على مجمل الانفكاكات ذات الجانب المدشن عبر فضاءات الفلسفة المثالية والجدلية معا كونهما تتصل في بعض الاحايين عن بعض الآراء الواقعية وتعتمد على ابراز جوانبها المتعالية.

لم يبارح (فردريش هيجل) الفلسفة بتاتا لا بل حاول ان يعضدها عبر العديد من المقولات واسنادها بكل ما يخص المعرفة ومكوناتها حيث أنه يجدها عبارة عن "ديانة جديدة يُعترف فيها بالحزن اللامتناهي وخطورة الشقاق كله، لكنه في الوقت نفسه تحل على نحو خالص بهدوء... ان احتواء طاقة العذاب والشقاق كلها التي سيطرت على العالم وجميع الوان ثقافته لعدة الالف من السنين - وأيضا الارتفاع فوقها - ذلك كله يمكن أن تقوم به الفلسفة وحدها".<sup>(2)</sup> عرف هيجل من هذا الإرث الابستمولوجي للفلسفة وحاول أن يسدد خطاه عبر احتواءها بالعديد من المقولات المكرسة في ذاكرة الفلسفة ذاتها كما أنه يدعوها إلى التقديس كديانة لما لها من اثر بليغ في نفوس مرتاديها. لا بل يحول هيجل جعل الفكر الباب الوحيد الذي لم يفشل كما فعلت الديانات الايمانية الاخرى ويضيف اليها العديد من المكونات ذات الطابع الجدي في التعامل معها بنشاطات الأيمان والمعرفة الذي شغل هيجل نفسه بها.

العقل هو العامل الاساس والموضوعي لبيان الآراء المعرفية وما يترتب عليه من معلومات هي الفيصل المهم لتجذير هذه المكونات. فالمعرفة ما تزال في نشاطها الخارجي تقودها الفكرة الشاملة، وهي المفتاح السري لحركتها. كما ان المعرفة المتناهية عبارته عن هوية صورية أو تجريد للكلية كصورة لنشاطها وهذا

(1) ينظر: إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل: دراسة لمنطق هيجل، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص279-281.

(2) رتشارد كرونر وفريدريك كيلستون وروبرت سولمون، تطور هيجل الروحي، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص60.



ما يتسم به المنهج التحليلي. أن المعرفة لا يمكنها أبداً أن تكون أكثر من عزل الموضوعات العينية المعطاة إلى عناصرها المجردة، ثم تدرس هذه العناصر في عزلتها. كما تبرز المعرفة بعض الضروريات التي توجد المعرفة المتناهية في مجال البرهان هي في البداية، ضرورة خارجية، تتجه نحو العقل الذاتي وحده. غير أن المعرفة ذاتها تخلف وراءها، في ضرورة من هذا القبيل، افتراضها السابق.<sup>(1)</sup> كونها تتمثل في بعض الاحياء باشتغالها بضرورة التصورات القائمة على النظام الاستمولوجي الهادف إلى زعزعة كل سبل التوقع والتمثل إلى الآراء العلمية الرصينة الناتجة عن بحث ونتائج توصل إليها البعض من المهتمين بالجانب الاستمولوجي والغاية الأساس من هذا البحث هو اظهار طريق جديد مغاير للأنظمة والطرق السالفة التي بحث بها فلسفة اخرون، إذن فالمعرفة الهيكلية منصبة على أسس مفاهيمية تغور بجانب التحليلي على اعتبار أنه جانب من جوانب المعرفة المتناهية.

الاهتمام الذي شغل هيغل وفلسفته هو بيان " ان المعرفة كلها عقلية، فليس ثمة سوى العقل، أما الاحساس فليس الا ضرباً من ضروب النشاط العقلي، فالعقل هو الذي يدرك ادراكاً حسيّاً وهو الذي يتخيل ويتصور ويرغب ويريد... ومن هنا فان العقل يجعل من الفكرة موضوعاً له، وهو بذلك يعود إلى نفسه، بأعمق معنى لهذه الكلمة، لأن الفكر هو مبدأ العقل، وهو ذاته النقية الصافية".<sup>(2)</sup> كما إن اللغة تعد جانباً من جوانب الفكر والعقل أيضاً. كما يعد المنهج الديالكتيكي الذي يناهز به (فردريش هيغل) العماد الأساس للعقل والفكر وان التصورات أو الحدس أو ما ومتوقع مبني بشكل رئيس على الفكر إذ لا يمكن لتصور ما أن يحدث دون وجود فكرة معينة تجتاح خلجات العقل وهذا الأمر يتطلب الجانب الموضوعي الذي يعد

(1) ينظر: هيغل، موسوعة العلوم الفلسفية، تر: إمام عبد الفتاح إمام، ج2، ط1، (بيروت: التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص291، 292، 300.

(2) إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل: دراسة لمنطق هيغل، المصدر السابق، ص91-92.

وتر من أوتار الفكر والداغم المتمركز للجميع أنواع المعارف وتمثالاتها الديالاكتيكية.

يوضح (هيربرت ماركيزوز) في كتابه (أساس الفلسفة التاريخية) اهم الاسس العارفة التي سار عليها (فردريش هيغل) متلبساً تكويناتها المعرفية فيجد الحياة عبرة عن مجموعة من الموجودات التي تسنى لها معرفة اشياء وهذه الاشياء العارفة (الانسانية) لا تتفصل عن الانا المطلقة والمتجذرة في باطن الفرد لذا وجد (ماركيوز) ان (فردريش هيغل) يحاول "توضيح مشكلة كلية المعرفة سائراً في طريق يمضي به في المسار العكسي للحل الذي قدمته الفلسفة الترنسندننتالية، وليس من قبيل الصدفة أن نجد مرة ثانية مواجهه مع (كانط) أوسع نطاقاً، وبوجه خاص فيما يتعلق بمفهومه عن "الأنا الخالص" ل "أنا أفكر" وهي مواجهة وضع بها في خاتمة المطاف جذور كلية المعرفة"<sup>(1)</sup> ويبرز هنا (ماركيوز) الجانب النقيض بين (فردريش هيغل) وبين (كانط) فكلاهما عني بالانا معتبرنا أيها الحد الفاصلة للفلسفة والذات معنا. وإن الفلسفة أخذت بجانب من جوانبها كونها ترجع إلى ذات الاشياء العماد الأول الفينومينولوجيا الجانب المهم والذي يبتعد في بعض الأحيان عن الاهتمام بالذات. الا إن ما فعله هيغل لا يهتم بشكل مطلق بمبدأ العفوية أو العبث بل يجب ان يكون كل شيء خاضع لنظام معين وفق اطر الفينومينولوجياذاتها.

يجد هيغل أن لحظات الروح بعدها ذات تماس مع الاستمولوجيا جاءت في لب الفلسفة وهو شرط قبول تبسيط المعرفة من اجل الوصول إلى ماهياتها وكذا الوصول إلى أبسط فرد في المجتمع ومن هنا راح (فردريش هيغل) يسير بخطى الروح التي لم تعد تتناثر في تقابل الكينونة والمعرفة، بل تظل على بساطة المعرفة، فأنها هي الحق الذي هو صورة الحق، وما تنوعها الا من تنوع المضمون، أما حركتها التي تترتب على ذلك الاسطقس (الكون أو تحليل الأجسام)

(1) هيربرت ماركيزوز، أساس الفلسفة التاريخية: نظرية الوجود عند هيغل، تر: ابراهيم فتحي، ط3، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص248.

إلى كُلِّ، فأنها هي المنطق أو الفلسفة التأملية".<sup>(1)</sup> وهو المبدأ المهم الذي دُنب به (فردريش هيجل)

للسير بخطى وثيقة للشروع في افهيمه المتجذر دياالاكتيكياً بخصوص البحث عن المهيمنات الابستمولوجية وبها يفصح عن سلسلة من الانساق التي تجرد الروح وتعمل وفق العديد من المراحل المشكلة لكيثونة الحق والتماهي مع الكون حسب الرؤى التي تنتجها الفلسفة كما وقد حول هذا المنتج (الكتاب) الفلسفة الغربية من مرحلة تأملات إلى مرحلة الوعي بالكتابة والمنتج ويعتبر انتاجاً ابستمولوجياً ذو نزعه تتسم بالفردة أو الهالة وأن شرط استمرار المعرفة على ما هي عليه أن يكون السؤال حاضراً في كل مكان وفي كل زمان من اجل الوصول إلى هذا النوع من المعرفة. فالمعرفة إذن ذات ارتباط وثيق بالسؤال فمن خلاله يمكن الحصول عليها. قسم (فردريش هيجل) أهم أنواع المعرفة إلى اربعة أنواع بعد أن كانت هذه المعارف مقتصرة على ثلاثة وهي: (الوعي بالحس وهو الوعي الأول، الوعي بالذات وهو الثاني، ومن ثم الوعي بالعقل ثالثاً، وقد اضاف اهم مبدأ من مبادئ المعرفة هو الوعي المطلق أو ما يسمى بالمعرفة المطلقة رابعاً) وللعقل اثر كبير في البنية السيسيوثقافية لذا أخذ ابعاداً جديدة لدى فيلسوفنا. فيرى (فردريش هيجل) بشأن "تطور العقل هو المنبع الوحيد والسكينة، النبع الذي لم يدع يوحنا مطلقاً أنه يمتلكه بطريقة حصرية أو كشيء نادر، بل أن الناس جميعاً قادرون على تفجيريه في ذواتهم"<sup>(2)</sup> ويرى الباحث أن الدور الكبير الذي لعبته أو أخذته الكنيسة نتيجة احتكاراتها لبعض العلوم والمعارف بحجة الإلحاد أو الخروج عن المنظومة الإلهية والدينية الميتافيزيقية والتمرد على الرهبان جعلت من هذا التابو مقيد اساس ومبدئي للعقل وهذه الغاية التي عملت على انتاجها الكنيسة أبان تلك الفترة الوجيزة نسبياً إلى حالة من الاضمحلال المعرفي، بالتالي فان النفور ولد قالباً جديداً، تمايز عن

(1) هيجل، فنومينولوجيا الروح، تر: ناجي العوئلي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006)، ص144.  
(2) هيجل، حياة يسوع، تر: جرجي يعقوب، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص47.

سالفه فالعقل (الهيجلي) لم يكفَّ عن الانشغال بالديالكتيك كونه يتأسس ببرهنة هذا المنتج والغاية الاساس منه بروز الجانب العقلاني المنهك دائما بالتجربة وطرح اسئلة مفادها الكون وآليات العمل اتجاهه، ومن نكون نحن إزاء هذه الأشياء العملاقة وليس هذا التساؤل من باب التقزيم للذات البشرية بل هو على العكس من ذلك، من اجل حث الذات على الانهماك والولوج بهذا العالم، من اجل بيان المعرفة ومكوناتها التي برزت عبر أدواتنا.

أسهم (فريدريك فيلهلم نيتشه) (1830-1900م) في تغيير مسار المعرفة بشكل لا يضاهي حيث جعل من الفكر الخانة الأولى لبدء حلقة النقاش لديه بالتالي لم نجد نيتشه سوى ذلك الفيلسوف الذي حطم هرم الفلسفة ووضع جل انهماكاته بالجانب المعرفة، عبر بعض الأيقونات الكتبية ومارس عبرها العديد من الافكار التي تخص المعرفة المرحلة. طرق (نيتشه) المعرفة من خلال العمل على نموذج مغاير أوجز بها تاريخ الفلسفة المعرفية ووضعها على هامش القول التعايش.

أن السبيل الاهم لملكة المعرفة واستمراريتها يرجعُ إلى نتيجة من نتائج الصيرورة، بل إن البعض منهم يجرد الناس كلهم من هذه الملكة، وتطور الحال بهم إلى وصف التطور الانساني كله قد تم خلال ليل الازمنة، وثمة اهمية كبيرة لكل معرفة لاحقة ذات مستوى عالٍ يكون المكوث فيه علامه رجولية ودليلاً على الجرأة، وسوف لن يكون الفرد هو وحده من يرتفع إلى هذه الرجولية بل الانسانية كلها، وذلك حين تكون قد تعودت على إضفاء قيمه أسمى على المعارف الصلبة الدائمة وبذلك أنما تجد المعرفة (النيتشويه) نوع من أنواع الأيمان بالإلهام وفق معايير ومقاييس وضعها (نيتشه) ذاته كسبيل لتباين الحقائق المحتشمة وانتصار العقل العالمي. أن كل موضوع هو بمثابة بحث في التجليات<sup>(1)</sup> الميتافيزيقية حيث وجدت المعارف الصيغ الضعيفة التي تنتجها الذوات المترهبنة كونها تمتلك مدا ميتولوجيا

(1) ينظر: فريدريك نيتشه، أنسان مفرط في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، تر: محمد الناجي، ج1، ط1، (بيروت: افريقيا الشرق، 2002)، ص18-19.

استطاعت من خلاله مسك زمام الامور، بالتالي من فرض معارفها الذاتية بعيدا عن الجانب الموضوعي.

ابرزت الكشوفات (النيتشوية) كونها تختص بالمعرفة كحقل مهم يتعامل مع يقونية الارادة والاقتدار، حيث يدعو إلى عدم الانصياع وراء شخصيات معينه، بل يجب ان يمتلك الفرد حب المغامرة البحثية من اجل الوصول إلى القوالب الابستمولوجية الجديدة. (فنيته) كسر جميع القوالب السالفة، ووضعها ضمن إطار ارادي مفاهيمي جديد، يخص الاشتغال (النيتشوي) ذاته بعيدا عن كل مقتضيات الافكار الاخرى. لذا فالذي يبحث عن المعرفة بعينين جشعتين جداً، عاجزاً عن رؤية الاشياء ما وراء مخططاتها الأولى. مع ذلك، فإن دراما تغير إحيائي يجري تمثيلها<sup>(1)</sup> عبر تلازميات الخير والشر وكذلك عبر الدراما الطقسية التي وجد فيها جنباً ابستمولوجيا أنهمك به بل واسس له تراجيديا خاصة تعنى باللحظة (النتشوية)، كما وبين الغريزة المعرفية. إذ وضع (نيته) قالب المعرفة في اهم وصف علمي دقيق فقد حول المعرفة إلى غريزة.

أن تجد المرح بالمعرفة هذا لب الاشتغال الفلسفي الذي كرس فيه (نيته) ذاته وشرع في البحث عن سبل هذه الماهيات المتعلقة بالطابع الدرامي بشكل كبير حيث نلحظ المرح وهذا المصطلح يتجلى بالدراما الكوميديّة بالذات، التي تعتمد على جعل المتلقي في جو ضبابي، منفرد بعيد عن الهموم والمشاعل الحياتية الموجهة والتي تثير فينا حاسة الندم والكرهية. فالمعرفة بوصفها جانبا كوميديا هي اهم اجترحات (نيته) لهذا الأمر وجعل من هذا المرح جانباً مباحاً للجميع "إن المعرفة المرحّة - إنما هي مكافأة: مكافأة على جدية طويلة الامد، بأسلة، مثابرة وخبيئة تحت الارض، هي بلا ريب ليست شأننا في متناول أي كان"<sup>(2)</sup>. (فنيته) يجدها مقتصرة جدا على بضع الشخصيات التي تروم البحث عن نواتها، فعلى الممثل الدرامي يكون مكاشفاً

(1) بيير بودو، نيتشا مفتناً، تر: أسامه الحاج، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996)، ص23-24.

(2) فريديريش نيتشه، من مقدمة في جنياولوجيا الأخلاق: كتاب سجالي، بقلم (سيل-ماريا، اوبرنغادين)، تر: فتحي المسكيني، ط1، (تونس: دار سيناترا: المركز الوطني للترجمة، 2010)، ص40.

لذاته من أجل إنتاج أدوار مهمة بالتالي فهو شروع نحو الأفق لنضوج الوعي بالمعرفة وما لها وما عليها من آراء وارتكانات فلسفية. المبني على الإرادة والصرورة، والمنتج لآثار فلسفية غامضة وانخطافيه في آن، مفصولة عن نمط الكتاب المؤلف الذي عرفه تأريخ الفلسفة وخصوصاً عبر مزجها بين الشذرة والقصيدة كما يحدث في المعرفة المرحلة<sup>(1)</sup> حيث يجد البحث ابواب ومفاصل مهمة يعتمدها نيتشه في كتبه تشمل الشذرة الفلسفية كونها اتجاه انتقالي من السرديات بالفلسفة واحتكامها إلى الشروح إلى إعطاء هذه المعرفة من خلال الشذرة الفلسفية وهي لب الاشتغال المساهم في إنتاج المعرفة المرحلة.

أسس الفيلسوف الالماني صعقة لمقولات التفلسف وانتقال المعرفة إلى العديد من الخانات التي تعمدت على الباحثين بالمعرفة وما المعرفة المرحلة الاباً اساسياً من اتجاهات "التفلسف التأكيدى الفعال أن تمارس المعرفة على اعتبارها جزءاً لا يتجزأ من مشروع البناء اليومي وكيف لك أن تدرك سبل الممارسة سؤال على سطح الهوامش اراد به نيتشه ان يجعل الوجود امام لوحة معرفية قائمة على الممارسة لا التنضير فقط فيجد بنفسه النموذج الاكبر الذي يحتذى به. كما يجد أنه "لا تكمن قوة المعرفة في درجة حقيقتها، بل في درجة قدمها في تمثلها الأشد أو الأقل تقدماً، في طابعها كشرط للحياة... وتصير المعرفة منذ ذلك جزءاً لا يتجزأ من الحياة نفسها، وبصفتها حياة مقدره لا تتوقف عن النمو"<sup>(2)</sup> فالمعرفة يجب أن تكون ذات جذور ويجب أن تكون على تماس مع الواقع لا تتخلى عنه بطرق زائفه. فالمعرفة (النيتشويه) جعلت من الواقع العماد المبدئي والاساس لتخطي المدرك الورقي والبحث عن التعايش بالأنماط المعرفية ذات الارتماءات المتصارعة والحادة مع الواقع.

(1) مصطفى الحسناوي، نيتشه وجوه الفيلسوف، (المغرب: منشورات دار التوحيدى - الرباط، 2010)، ص29.  
(2) عبد الرزاق بلعقروز، المعرفة والارتياح: المسائلة الارتياحية لقيمة المعرفة عند نيتشه وامتدادها في الفكر الفلسفى المعاصر، ط1، (بيروت: منتدى المعارف، 2013)، ص114-115.

مما لا شك فيه أن الكنيسة باشرت دورها المعهود على المفكرين وكذلك تأثيراتها حتى يبقون منصاعين إلى مفاهيمهم وإلى افكارهم لذا تسنى (لنيتشه) التعرّيج على هذا الأمر بقوله لا يمكن للإنسان "المدجّن الذي (أصلحه) القساوسة. خلال الحقبة المبكرة من العصر الوسيط، عندما كانت الكنيسة بالفعل مؤسسة ترويض وتذجين بالمقام الأول، كانت هناك مطاردة تجري في كل مكان لاقتناص النموذج المثالي"<sup>(1)</sup>. ويقصد (نيتشه) بهذا النموذج هو الفيلسوف الذي لم يستطع المغامرة بالتمرد على بابوية الكنيسة التي وضعت اموالها بخدمة الكتاب الذي ينصاعون اليها، وبدأت بملحقات الفلاسفة الذي يرفضون الانصياع اليها. من هنا أخذ (نيتشه) على عاتقه تعرية الطرفين (الكنيسة بالجانب الأول، والفلاسفة المنصاعين لها بالجانب الثاني). ويرى أيضا ان الكنيسة استطاعت أن تدمر الانسان بسبب سلوكها وتعاملاتها غير مجدية معه بالتالي تحول ان تبرز نفسها على أنها المنقذ أو المخلص لتلك الحقبة لا بل تجد في ذاتها المصلح الاعم لأنسان ذلك العصر واهمين نواتهم ببعض النصوص الخرفة التي لم تعد تتناسب مع المعرفة الحديثة الوليدة بمقوماتها وانتاجاتها البعيدة عن الانتهاكات التي يبثها الدين الكنسي، بل أجد أنها جعلت من نفسها أضحوكة لجمل افرزتها المتشبهة بالربوبية.

تجاوز (نيتشه) كل الفلاسفة من خلال اعتمده الرئيس على مقولته "الحياة شرط الارادة... التي تضرب عن الوجود وتعتبره خطأ وتتنظر اليه بالرؤيا (الانسانية)، وهي رؤية تأثر بها (نيتشه) في شبابه غير أنه سرعان ما تجاوزها بنظرية (إرادة القوة)، والإرادة لا توجد من دون حياة، والمعرفة شرطها أن تكون مرحة"<sup>(2)</sup>. تسهم بشكل فعال وصريح في تكوين الانسان (السوبرمان) الذي نادى بوجوده عبر اليات الفلسفة التي طرحها. بالتالي على المعرفة ان لا تكون أسيره لمبثوثات سالفة أنتجتها فترة متأخرة عن وجودك الفعلي الأن.

(1) فريديش نيتشه، غسق الاوثان: او كيف نتعاطى الفلسفة قرعاً بالمطرقة، تر: علي مصباح، ط1، (بغداد: منشورات الجمل، 2010)، ص77.

(2) فهد الشقيران، نيتشه.. الرقص معرفة مرحة: شخصيات اعتبرت الحياة نضالا من أجل الأذواق والالوان، (لندن: الشرق الاوسط جريدة العرب الدولية، ع: 3، يناير، 2014)، بلا ص

أعتمد (نيتشه) على مبدأ أشبه ما يكون بنقد النقد للفلسفة السالفة من أجل غوره فلسفيا وهو بهذا يميز بين الخير والشر عبر بعض الارهاصات كما ويشن حربا لاذعةً ضدهم، كما وأن نيتشه " لا ينظر إلى الميتافيزيقيا من وجهة نظر أنطولوجية بل من وجهة نظر خلقية، فهي في نظرة تؤكد حشداً من القيم تؤدي إلى أضعاف الحياة وانحطاطها"<sup>(1)</sup>. حيث يجعل النقيضين الشر / الخير عبر احتشادات مفاهيمية تحول السياقات المتعارف عليها لمنهجه الفلسفة كما ويهاجم نيتشه الميتافيزيقيا بهجمات شرسة كونها جعلت الانسان في فيض من العدم متمسكا بالهواء وجعلته منصاعاً إلى بعض مقولاتها والأيمان بمطلق وكذا الأمر بالحديث عن تسابقه الجنة والنار عبر معايير أخاذه.

تجمع العديد من المصادر وتقرُّ على ان "المعرفة موقع يُتنازع بشأنه بالمجتمعات الحديثة. وتثير الاسئلة بمن يمتلكها، ومن هو المؤهل للدعاء بأصالة حيازتها... وبرغم أن المعرفة تجريد، فأنها تبدو جزءاً صلباً بوضوح من عالمنا، وهي حصيلة آمنه، بل حتى نتاج، يقف بمعزلٍ عن الصرعات المتراكمة لإنجازها"<sup>(2)</sup>. وهنا بدأت الابستمولوجيا تقوم على أنها ذات احتمالات تؤهل افرادها إلى المضي قدما نحو الامام من هنا جاء التنافس المعرفي ذو علاقة وطيدة مع الواقع والتحزب لفئة معينة فمثلاً في (غسق الأوثان) يجد (نيتشه) أن المعيار القيمي للفلسفة، هيالفلسفة الالمانية وان لا فلسفة تعلو عليها، بذلك يلجأ (نيتشه) للتعنصر والتحزب والتخندق لجانب من جوانب المعرفة المكانية لا بل يؤمن بها بشكل واضح وفعال.

تأخذُ المعرفة على عاتقه الاهتمام بالجانب المهمش وليس المركز فقط كما ان كل كائن عاجز فاقد لكل مقدرة، يعطي البهجة القائمة على القيام بالشر من أجل لذة القيام به، كما ويخذ على عاتقه أن يعطي المتعة القائمة على أساس ممارسة الجور

(1) يسري أبراهيم، فريدريك نيتشه: فلسفة الاخلاق، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2007)، ص79.  
(2) طوني بنيت ولورانس غروسبيرغ وميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2010)، ص634.



والطغيان. ويدعو (نيتشه) إلى بيان الاطر الخاصة للإنسان السوبرمان الغير خاض لقوانين هذا العصر، كما يصف نيتشه هذا الإنسان على أنه دون مرتبة الاله وفوق مرتبة البش، كما ويدعو إلى عدم الشفقة على الضعفاء وان الاصلاح للبقاء هو الأقوى، وأن أهانه هذا الكائن البسيط وتحقيره في حال تكفل السلطة بصلاحية التنفيذ الفعلية، أن التعويض ضرب من الدعوة لممارسة القسوة والفظاظة<sup>(1)</sup>.

في انتقاله مهمة لنظرية المعرفية يصرح (نيتشه) حول جانب مهم في كون إن "المعرفة تكمن في ذاتها"<sup>(2)</sup>. ويرى الباحث إن الافكار المستخلصة لاهم القواعد المعرفية من النادر وجود تقشير لهذا اللب أو الارث، لذا فإن استخلاصها لدى نيتشه بهذا الاقتضاب وطرحها على شكل شطائر معرفية بسيطة ليتم تلقيها لدى العوام بسهولة، بل ومن أهم مكونات هذه المعارف أنها تتماهى مع أسلوب السهل الممتنع حتى تخذ لها حيزا واسعا بالثقافة البسيطة، أنها تتعامل مع الافكار جميعا بحيادة وبتجريدية من أجل اظهار العلاقات الوثيقة، كما أن المعرفة تخذ على عاتقها ابراز ما هو ايجابي على اعتبار أنها وجدت كجانب مهم للتسامح واطهار رؤيا التعامل مع الاخر بوصفه المهندس الاساس لإنتاج الافكار.

الابستمولوجية انتقلت للمعايشة اليومية المادية حيث عنيت فلسفة مارتن هايدجر (1889-1976) عصيً على القارئ نشيطاً بثبوتاته الفلسفية، أنه واحد من المع مغيري الفكر العالمي. يعد الفيلسوف الالمانى (هايدجر ذو) المنهج التأصيلي الذي يهتم بابرار الكينونة والوجود وطرح الاسس الحقيقية الممنهجة ضمن خانات بعيدة كل البعد عن مشاغل الفلسفة ومتعالياتها ذات الاهتمام الكبير بالميتافيزيقيا وأستطاع ان يحرف مجرى نهرها ليتولد إلى الانشغال بالذات والوجود بدلا عن كافة المتعاليات الاخرى. إذ يعتبر (هايدجر) الكينونة المركز الرئيس الذي ينبغي

(1) ينظر: فريدريك نيتشه، اصل الاخلاق وفصلها، تر: حسن قبيسي، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بلا ت)، ص60-61.

(2) فريدريك نيتشه، أنسان مفرد في إنسانيته: كتاب العقول الحرة، تر: محمد الناجي، ج2، ط1، (بيروت: افريقي الشرق، 2002)، ص17.

الخوض في مضماره وعمل على أقامه ركيزة أساسها الفكر وعمادها (الذازين) وهو بهذا انما يبرز الطابع الرئيس لاكتشاف الشخصية ذاتها بل أنه يتعامل في كل مره مع (الذازين) بشكل مختلف بل وكأنه يشطر هذه المفردة إلى العديد من الاهتمامات فمرة نجدها الصفة ومرة الذات ومرة الاخر وهو يمتدق طابعها المجهول ببعض من الآنية. كما ويردّه الاصلة على اعتبارها نداءً لفكرة أو لمفهوم الذازين.

ابدى (مارتن هايدجر) فيما يخص (الذازين) مجمل الطروحات التي نقلت الفرد من كيان إلى اخر فالذازين يعنى بالمرتبة الأساس بذات الفرد وصفاته حيث "إن هيئة الكينونة هذه هي دوماً، في الذازين ذاته وبالنسبة اليه، مألوفة، بعد بشكل ما، فإذا كان يجب الآن أن تعرف، فإن المعرفة الصريحة ضمن مهمة كهذه إنما تأخذ نفسها تحديداً من حيث هب معرفة بالعالم، بوصفها العلاقة النموذجية التي للنفس بالعالم. إن المعرفة بالعالم... تعمل... بوصفها الضرب الابتدائي من الكينونة في العالم"<sup>(1)</sup>. ولا يزال (هايدجر) يركز على مسألة الذازين ويرى أنها ليست كل مرة تعني الذات أو الكينونة أو الوجود (انا نفسي) بل هي تأخذ سياقها دائماً ولكن الاعم والابرز لاشتغالها يكون عبر الذاتية كما وأنه يحاول ان يجد للذازين نداءً أو منافساً له حيث أطلق عليه بالأصالة حيث تكون بمعنى الآخر أو بوصفه هو نفسه.

ينطلق كتاب الكينونة والزمان بالعديد من المفاهيم التي أخذت لها طابعاً امبريقيا يقوم عبر اختلاجة الغامضة بعض الشيء والمتراكمة بالمعرفة كشيء رئيس لذا نجد ضرورته الأنطولوجية تتمخض في معناها. أن معرفة العالم إنما تمثل على الاغلب وعلى وجهة الحصر ظاهرة الكينونة، إذ كنموذج بالنسبة إلى نظرية المعرفة فان السلوك العلمي يفهم بوصفة السلوك الذي ليس بنظري أو لا شأن له بالنظر، فإن الكينونة في العالم يجب أن تُستخرج على نحو أكثر حدّه وان

(1) مارتن هايدجر، الكينونة والزمان، تر: فتحي المسكيني، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2012)، ص138.

تجعل هي ذاتها من حيث هي جهة وجودانية للكينونة في منظور للعيان<sup>(1)</sup>. يركز (هايدجر) على بيان الانماط التي المتعلقة عبر تواجدها المتخذة من الذات (الكينونة) قالباً رئيساً يحتذى به كصيغة من صيغ الاختلاف بالنظرية المعرفية. امتازت الجذوة التي أختلف بها (هايدجر) عن (هيجل) عبر اقانيم المعرفة المطلقة حيث يجدها كما يقول بنعبد العالي تتمثل "في الوجود ذاته... (كما وأنها) تعي ذاتها وهي تدرك ان الفلسفة لا بد وان تغترب وتظهر كطبيعة وعقل نهائي أي كإنسانية في التاريخ... (كما ان) الحقيقة في مستوى المطلق"<sup>(2)</sup>. لتبرز امورها اليقينية التي تستطيع الامسك عبر أبعاد أنطولوجية بعيدة كل البعد عن الضلال متخذة من مشروعها قالباً تنافسيا يغور بالعديد من الأمور ذات الشأن الفاعل والمتجذر بالوعي الفعلي للفرد.

اللغة الفلسفية التي انتجتها المبتوثات (الهايدجرية) لهي المعادل الموضوعي للفلسفات السالفة، حيث يجد الباحث ان من اهم الافكار التي انتجتها فلسفة هايدجر هو أيلاجها للفلسفة عنصري الكينونة والزمان والتي بدورها انتجت وعياً جديداً تمخض عن الافكار والمعتقدات الخاضعة للمحمولات الميتافيزيقية. ان الفلسفات السابقة كانت على تماس واضح بالمتعاليات أو بالسرديات الكبرى ومن ثم انهماكها المتزايد بالميتافيزيقيا جعل من (هايدجر) منتجا للدّازين، هو المعادل الموضوعي لهذه الفلسفة إذ ينطلق من الذات مباشرة ومن الزمن الحاضر كونهما ادلة موضوعية قابلة للنقد وهو مبدأ الاعتماد على ما هو آني. كما ان الباحث يجد كل من هايدجر وغادميرا تتمثل لهما فلسفتها على النحو الآتي "إن الرأي أو الظن ليس معرفة"<sup>(3)</sup> ولا يخضع (هايدجر) إلى الافتراضية او الظن بل يجعل من الاشياء المتحققة فعلياً العامل الاساس لإنتاجها إذ لا يمكن (الهايدجر) ان يجعل الظن أو

(1) ينظر: المصدر نفسه، ص139.

(2) عبد السلام بنعبد العالي، هايدجر ضد هيجل: التراث والاختلاف، ط2، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2006)، ص40.

(3) هانز جورج غادامير، التلمذة الفلسفية: سيرة ذاتية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2013)، ص302.

الاعتقاد هو المعرفة ذاتها بل على المهمم أو المشتغل بالجانب الابدستمولوجي ان يخرج عن التتميطات السالفة وينتج فكراً محدثاً.

السؤال عن الكينونة أو الوجود باعتبارها مفهوم معرفي تواسج مع العديد من المعارف الأخرى التي تتبنى أموراً ومبادئ تأخذ لها طابعاً مجعولاً يتماهى مع "تطابق المعرفة مع الشيء" (1) هذه الحقيقة التي أخذت تتضوي ضمن بعض العمل الفني، إذ أن أصل الفعل أو الاشتغال أو العمل أخذ الأصالة على أنها الشبيه الموضوعي للمادة المقروءة بجوانب معرفية حيث يكون الوجود أحد أهم هذه الجوانب فاعلية وتطبيقاً لجوهر الشيء ومن ثم للاشتغالات المحايثه الأخرى. وإن الإشارة إلى هذا العمل يتعلق بالجوانب الواضحة أو الحقيقية التي يمتلكها الجنب المعرفي وكذا الأمر بالكينونة.

كي تتفق الآراء وانبهاراتها القابضة على بعض المنابع، راحت المعرفة تبني لها شاسعاً من خلال البحث الدؤوب ولكي تواصل هذا التمرکز كان عليها ان تجد مبررات جديدة للمعرفة حتى تتماهى مع سبل التلقي اليومي لذا فأنها "تكمن في أن المعرفة قد استقرت بذاتها، من حيث هي استقصاء لآحد ميادين الوجود قد يكون هو الطبيعة أو التاريخ. والاستقصاء هنا، ليس مجرد خطة ومنهاج، إذ أنه يفترض بالضرورة وجود مجال منفتح قبلياً" (2). وطريقة البحث المعرفية يجب أن تتسم بخطة ممنهجة في سبيل الشروع باحتكيمات عقلية فريدة، وكذلك كي تمارس انفتاحاتها على جميع الأصعدة التي تعنى بالجانب الابدستمولوجي حتى تكون أمام شواخص بارزة للعيان.

الوظيفة (الهايديرية) وضعتها ذاتها امام حفل من النصيآت انتجتها اللغة الفلسفية، وضمن هذه البوابة شرع هايديجر الدخول بنظامه (المابين) حيث يكون هذا النظام متماثلاً من أجل ابراز الوجود، والقضية التي حاول هايديجر الخوض في

(1) مارتن هايديجر، أصل العمل الفني، تر: أبو العيد دودو، ط1، (المانيا: منشورات الجمل، 2003)، ص112.  
(2) مارتن هايديجر، التقنية - الحقيقة - الوجود، تر: عبد الهادي مفتاح، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، بلا ت)، ص141.

مضمارها بين الموجود والمتواجد كونه اراد ان يجد أو يعي الفرق بين هذين المكونين، كما أنه حاول الالتفات إلى مسألة الوجود والعدم، على اعتبار ان الذات موجودة وان الانطلاق دائماً ما يكون من الذات لا من العدم. لذا فتشرع المعرفة (الهيدجرية) كونها"م تعد تنتج كما لو كانت قذيفة تنطلق من مدفع، بل أن المعرفة هي، بالأحرى، كما سوف تبين الهرمنوطيقا، تشبه إلى حد كبير وضع فعالية الذات العارفة في حالة اقتفاء اثر القذيفة في سيرها. وبحسب (الهرمنوطيقا) تتنازل الذات عندما تقول أنها ليست مصدر سلطة"<sup>(1)</sup>. وبهذا لا يمكن لها ان تبقى بواجهة آحادي الجانب بل عليها أن تبين جميع السبل العارفة من أجل الوصول إلى حد ما من (الهيرمنوطيقا) المعرفية.

يشخص (هايدجر) بعين فاحصة الاساليب التي اخذ جميع الفلاسفة حث المتلقي أو القارئ باتباعها من خلال حثهم وتحريك مخيالهم للولوج بعالم القراءة وذلك ليستطيعوا ان يتواصلوا مع الاخرين، الا ان وجهة نظر (هايدجر) الفاحصة جعلت من الأمر على غير العادة فإنه يرى بان المعرفة تتعلق بجانبها الرئيس أو الأساس بالإرادة وان الانسان يجب ان يمتلك هذه الإرادة القوية في سبيل الحصول عليها. "ان المعرفة لا تكمن في مجرد الاطلاع على شيء ما وتمثله، إن من يعرف الكائن على نحو حق يعرف ماذا يريد وسط الكائن"<sup>(2)</sup>. وهو بهذا اراد ان يلخص فلسفة الوجود بكلام بسيط استرسله عبر استنتاجه للكينونة الكائن، فكونية المعرفة هنا اخذت حيزها ومجالها عبر مفهوم الكائن ذاته لا متعاليه عليه عبر اشرة فلسفية اخرى.

اسدال الستارة على جانب مهم واساس من المعرفة اخذ البعض يتكهن به حول ارداف المتعاليات، بما هو خارج عن المكونات أو الطاقة البشرية لهو من الجوانب المرفوضة رفضاً قاطعاً ضمن القالب (الهيدجري) إذ يضع بديلاً عن هذا

(1). هيو سلفرمان، نصبات بين الهرمنوطيقا والتفكيكية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 2002)، ص35

(2) مارتن هايدجر، كتابات اساسية: منبع الاثر الفني، تر: إسماعيل المصدق، ج1، ط1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ص114-115.

المتعاليات وبيئتها من الجانب الأول المتمثل بالذات العارفة أي "إن نموذج التعالي في نظرية المعرفة يتصور أن الذات تكون أولاً قائمة في مجالها الداخلي الخاص بها لتتعلق بعد ذلك بالموضوعات الخارجية متخطية بذلك المجال الداخلي، وبفضل التعالي تقيم الذات علاقات مع عالم خارج عنها" (1) وهذا الأمر الجوهرى الذي يحاول هايدجر توجيهه ضمن قالب وغايات تجذرت عبر افاهيم كلامية. وخلافاً لهذا الأمر يضمحل التفكير المتعالى والمتخذ من السرديات الكبرى جانباً احدي التفكير إذ لا يمكن التقرب منها أو المساس بها لوجود قدسية خاصة تمثل النص. كما ويأخذ جانب الدقة كأحد اهم المقومات التي ينبغي على الذات أو على المنشغل بالجانب الابستمولوجي ان يراعيها حتى لا تفلت زمام الامور خارج عن يديه.

إن أهمية الابستمولوجيا الهايدجرية تكمن في ابرازها جانب الكينونة وعلى هذا الأمر شرعت دراسته التي تجعل من الوجود العتبة الأولى للدخول ضمن المضمار المفاهيم للنفس والذي يتضمن ميداناً واقعيّاً للاشتغال وهي محاولة لأثراء الجانب الفلسفية وانزاله من عليائه وقصوره العاجية ليكون على تماس مباشر مع الواقع. لذا فمهمة هايدجر "تعي إلى حد بعيد ذلك الشيء، أكثر من أي شيء آخر، الذي يمكن أن يصير موضوع المعرفة، ذلك الشيء الذي يجعل من المعرفة ذاتها، والمسألة ذاتها، والتفكير ذاته أموراً في نطاق الممكن" (2).

تزلّف الفلاسفة للكنيسة أو للهلام الميتافيزيقي أحدث شرخاً أتجاه خطاباتهم ومكنوناتهم للاشتغال مع الميتافيزيقيا سواء كانوا معها أو على الضد منها، مما أتاح وقتاً للانغماس بها، ونتيجة للأزمات فعليه كبيرة فهم قد تركوا الإنسان والإنسانية في صراع حاد مع ذاتها وانشغلوا يتعاملون مع الأشياء غير المدركة "إن الميتافيزيقيا الغربية فكرت في الإنسان انطلاقاً من الحيوانية ولم تفكر في

(1) مارتن هايدجر، كتابات اساسية، تر: إسماعيل المصدق، ج2، ط1، (القاهرة: المشروع القومي للترجمة، 2003)، ص15.

(2) هانز جورج غادامير، طرق هايدغر، حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2007)، ص90.

إنسانيته<sup>(1)</sup> هذا الأمر وضع الكنيسة امام لوحة تشكيلة من الالم تمخض عبر العديد من الحروب والنتائج العسيرة على الفهم. الأمر الذي حذا بالمفكرين الجنوح نحو الموجود وترك الوجود وذلك للتماهي والانصات للإنسانية بعيداً عن القوالب التي تستجد بقوى اخرى لكي توفر لها الإخلاص الأبدى.

إن نجاعة المعرفة تكمن في أنها ذات خطى حثيثة تمركزت ضمن خطابات ازاحت جميع المتعاليات التي أخذت الكنيسة لبرهمة ضخها في ذاكرة المتلقي. فالمعرفة المراد أيجادها من خلال طرح بعض التساؤلات التي "هي من نوع التناول الذي يوجد دائماً في ظل قرار جوهرى (أي قرار المعرفة)... أنه القرار المتعلق بما إذا كنا نريد أن نعرف ذلك الذي لا جدوى منه بحسب ذلك القول المتداول. عندما نستغني عن هذه المعرفة ولا نسأل السؤال يبقى كل شيء على ما هو عليه"<sup>(2)</sup>. وعبر تمخضات الفكر وتطريزه بشيء من العلم ينتج للباحث سؤالاً مركزياً يهدف إلى بيان سبل تبني الافكار و ايجادها ضمن خانات ذات اثر واضح، ويبقى السؤال الواجب طرحه، هل المعرفة ضرورية أم طريقة جوهرية للذازين؟.

برونشفك: فيلسوف فرنسي انشغل طوال فترة حياته بالبحث، واطهر بذلك تطوراً واضحاً وجديداً على مستوى الرياضيات والفلسفة وعلوم الطبيعة وهو وأحد من ألمع المشتغلين بالأمر الابستمولوجية لدرجة انه عمد في أغلب حياته البحثية إلى توسيع النشاطات الثقافية والكونية لهذا الجانب المفاهيمي.

يحاول (برنوشفك) التعرّيج على العلم والفلسفة من خلال العديد من المراحل التي أكتسبها والتي أدت في نهاية المطاف إلى ركودات اضرت انتاجاته الفلسفية لوهلة من الزمن، حيث انشغل (برنوشفك) في الفلسفة الكانطية وأولى لها اهتماماً كبيراً وخاصةً (بالعقل المجرد والعقل العملي)، كباين أساسيين لفهم الجانب

(1) جمال محمد أحمد سليمان، مارتن هيدجر: الوجود والموجود، ط1، (بيروت: دار التنزير للطباعة والنشر والتوزيع، 2009)، ص100.

(2) مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء: حول نظرية المبادئ الترنسندنتالية عند كنت، تر: إسماعيل المصدق، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2012)، ص42.

الابستمولوجي بالفلسفة. فيجد هذا العلم تشظياً أساسياً لمكونات المعرفة لديه، ويصرح في موضوع فعل حول (الكانطية) كونه يجد في "المعرفة هي دائماً معرفة موضوعية، وحيث أنه يوجد ما وراء المعرفة فلا توجد معرفة مطلقة"<sup>(1)</sup>. وهو سبيل مهم لبيان العناصر الأساسية للانكفاء الانبي لهذا الاطار الابستمولوجي.

للتعريغ على جهودات (برنوشفك) ينبغي أن "تؤلف المعرفة عالماً هو بالإضافة إلينا العالم، أما فيما وراءها، فلا وجود لشيء، إذ إن شيئاً يوجد فيما وراء المعرفة غير قابل للتعين، أي أنه سيكون بالإضافة إلينا العدم. ومن ثم لا يمت للفلسفة أن تكون شيئاً آخر سوى نقد الفكر"<sup>(2)</sup>. ويلعب (برنوشفك) دوراً بالغ في هذا الاشتغال ويحاول أن يؤسس له ضمن بينية مفادها ان المعرفة غايتها الأساس نقد الفكر ومحايثاتها.

وبمزيد من الامعان حول إشكالية السؤال الابستمولوجي يردف العلم والمستوى الدلالي، ذو الحيز الكبير. إذ تضعنا المعرفة امام حقل من التساؤلات لكن اهمها: كيف يتسنى للشرح التفسيري أن يصوغ منطقياً قواعد ضمن سياق متساوق ومنتج للمعرفة مثل هذا السياق المعرفي السابق؟ وحتى إذا تم وصف كل جزء من الجمل لا يمكن وضعها ضمن التفسيرات المنطقية.<sup>(3)</sup> كما أنه يأخذ طابعاً شكلياً يحفز كافة المضامين التي تعنى بهذا الاطار، (فبرنوشفك) أراد ان يجعل الانطلاقة المعرفية والرياضية لتكون الناقد الاهم والاعم لكافة النظريات والمكونات الفلسفية الاخرى.

**جاستون باشلار:** وضع (باشلار) تساؤلات عديدة أمام الفلسفة وخاصة في جوانبها الابستمولوجية وأرد من خلال هذه التساؤلات أن يبين الفروق الناتجة بين المعرفة ما (قبعلمية) والمعرفة العلمية. ويأسس تياراً عقلياً تمحض عبر اداءات يمارسها الفلاسفة نفسهم، ويجد باشلار أن على المعرفة أن تكون رصينة لا مرتبكة

(1) السيد شعبان حسن، برنوشفيك وباشلار بين الفلسفة والعلم: دراسة نقدية مقارنة، ط1، (بيروت: دار التنوير للطباعة والنشر، 1993)، ص31.

(2) المصدر نفسه، ص42.

(3) ينظر: جين ب. تومبكنز، نقد استجابة القارئ من الشكلياتية إلى ما بعد البنيوية، تر: حسن ناظم وعلي حاكم صالح، ط2، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2016)، ص261.



وفق منظومات استيعابية أي يجب عليها أن تتلقى التصويبات أو الحذف والإضافة لأن كل شيء غير قابل للانتهاء. بالتالي فالعلم هو ركن أساس من اساس المعرفة فنجد (باشلار) يغور في الفيزياء والكيمياء والأحياء والأدب فنجد كتابات (باشلار) على جانبيين الأول جانب العلم، والثاني جانب الفلسفة، لبيان حشد كافي من المعلومات التي تقيد المكون الفكري.

هناك بعض المقومات التي أرست لنا قوالب ابستمولوجية وجدت انظمتها الفعلية عبر نتائج العديد من الانتماءات الفكرية. وهنا يوضح (باشلار) أهم نتائجها أي أن تجد المعرفة بنيتها الحقيقية وتبلغ ذروتها عبر تكاملية عميقة تتحقق معادلتها مع الظاهرة إذ يكشف الشيء بذاته فجأة عن اندفاعاته التقنية، وبهذا تقتلع ضروب الجدل الناشط الثنائية السكونية، ثنائية العقلي واللاعقلي، الفكر يكمل التجربة من خلال قياس النعرات قياساً تاماً. لذلك فإن (الابستمولوجيا اللاديكارتية) هي بذاتها، لا بصورة طارئة، في حال أزمة.<sup>(1)</sup> وتعبير عن هذه الأزمة حالات لا يمكن الانفصال عنها وكأن القواعد العقلية والعلمية (للابستمولوجيا) اكتسبت طريقتها القطعية للنتائج الفكرية.

جدة المعرفة لا تتوقف على أن جدلية الاسئلة يجب أن تقرئ حسب طزاجتها الفكرية وتتوقف على مسألة ان يكون الإنسان وأعي ومدرك لما يدور حولة، بالتالي فإن الاسئلة التي يجب ان تطرح ينبغ ان تكون ذات علم ودراية للموقف كما أن المعرفة العالمية هي دوماً معرفة- ضد، لأنها دوماً تصحيح الأخطار. بهذا المعنى سيسترجع الخطأ قوته ووجوده الفعلي المتعنت، ولن يعود وجوداً عرضياً أو افتراضاً منهجياً، وإنما سيستعيد صلابته، بل وضرورته أن صح التعبير، ما دام يشكل منطلق كل معرفة علمية، إذ إن هذه لن تعود إلا مجموعة من الأخطاء التي قد تم تصحيحها. وذلك، لأن كل تجربة موضوعية صحيحة ينبغي أن تحدد

(1) ينظر: غاستون باشلار، الفكر العلمي الجديد، تر: عادل العوا، ط2، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1983)، ص156، 161.

دوماً كيفية تصحيح خطأ ذاتي" (1) والكشف عن هذه الاشياء (المعرفية) في سبيل بيان كافة العقبات التي تواجه المكونات أو المعارف الابستمولوجية المنهكة في اظهار الجانب العلمي، والاعتماد على هذا الجانب برؤيا موضوعية تمهد لبروز كم فعلي من الاسئلة التي تخدم هذه النقود، حتى تبتعد أشد البعد عن الشخصنة وتكون أكثر اشتغالا بمحتوياتها العلمية والفلسفية وتعبّر عن تلقائيتها في تبني كافة الروى.

يقسم (باشلار) مراحل المعرفة العلمية إلى ثلاث حالات مهمة وهي: (2)

الحالة الملموسة: ينشغل العقل بالصورة الأولى للظاهرة ويعتمد على صيغ فلسفية تمجد الطبيعة وتؤمن بوحدة العالم.

الحالة الملموسة المجردة: وبها يضيف العقل إلى التجربة الفيزيائية الاشكال الهندسية، ويستند إلى فلسفة البساطة. وهي مرحلة الحدس الملموس أو المحسوس. الحالة المجردة: ويدخل العقل بمعالجة المعلومات المأخوذة من الواقع لكنها منفصلة عن التجربة المباشرة. أو يكون العقل والتجربة، في هذه المرحلة، متلازمين كل منهما متم للآخر.

وتتخصر هذه الرؤية ضمن الخطاب العلمي الابستمولوجي ويعضد هذه الرؤية ضمن بوابات ذات معيار صريح وغالباً ما كانت تشتغل المعرفة على بوابات الحسي واليقيني غير أن باشلار أهتم بجانب المعرفة اليقينية المعتمدة بدرجة أساس على التجربة من باب الاثباتات العلمية لها.

يلج (باشلار) من رافد تمركزي آخر من أبواب النظرية الابستمولوجية حيث يبين المواقف الضدية من هذا الاشتغال (المعرفي) ويعمل على إظهار هذه الضديات عبر ضبط الفلسفة التي بدأت تتمثل جوانب العلمية أكثر من الفلسفية فلم يعد بمستطاع الفرد أن يحاورها وفق الآراء أو المستجدات التي تظهر من خلالها، بل هناك مقتضيات وضعت كي تتجنب فعل هذه الامور وعلى ذلك (قباشلار) يجد أن

(1) عبد السلام بنعيد العالى، غاستون باشلار والمعرفة- الضد، (الاردن: مؤمنون بلا حدود: مؤسسة دراسات وأبحاث، 12 فبراير 2014) ص الكترونية <http://mominoun.com>.  
(2) ينظر: السيد شعبان حسن، المصدر السابق، ص122.

"المعرفة المتداولة لا تستطيع ان تتطور، لأنها راسخة في القيم الأولية. وهي لا تستطيع أن تغادر تجريبياتها الأولى، وعندها دائماً من الاجوبة أكثر مما عندها من الأسئلة"<sup>(1)</sup> وينفرد (باشلار) بهذه النتائج العلمية للمعرفة ويحاول أن يزوج هذه الابتكارات ضمن موضوع علمي بحت، تكون الابستمولوجيا واحدة من أهم الاسس التي يتناولها هذا الجانب المفاهيمي.

الأسس أو الركائز الاساس لنظرية المعرفة الباشلارية:<sup>(2)</sup>

إعادة بناء المعرفة وفق منهج دياكتيكي، بيد ان التقابل الوهمي للتصورات يميل إلى منازعات حقيقية في الممارسات المنتجة في العالم، ويجد هذا الموقف عبد الرحمن بدوي أنه موقف ذو جانب سلبي مع المعرفة العلمية.

إن (الابستمولوجيا الباشلارية) تستلزم النظر إلى المعرفة من زاوية تطورها في الزمان، أي بوصفها عملية تطور ونمو متصلة، ويجب النظر عليها (أي المعرفة)، عبارة عن نتيجة لمعرفة سابقة بالنسبة إلى معرفة أكثر تقدماً وتطوراً.

تمتاز نظرية المعرفة العلمية عند (باشلار) باعتمادها المقارنات المتعددة وعلى مستويات متعددة أيضاً وهذه المقارنات تأخذ شكلا تاريخياً نقدياً وتركز بالذات على ثقافة الثامن غير العلمية.

تبرز السمة الاساس (للابستمولوجيا الباشلارية) كونها ذات اهتمام متزايد في جوانب النقص والخطأ والفضل في حقول العلم أكثر من اهتمامها بالإيجابيات وبهذه الطريقة تصبح الموضوعات العلمية عبارة عن مجموعة من الانتقادات التي وجهت إلى صورتها قبل العلمية أو صورتها الحسية القديمة. ان المهم بالعلم ليس الحسية وانما الانتقادات.

(1) غاستون باشلار، العقلانية التطبيقية، تر: بسام الهاشم، ط1، (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984)، ص195.

(2) ينظر: رافد قاسم هاشم، أبستمولوجيا المعرفة عند غاستون باشلار، (العراق: مجلة مركز بابل للدراسات الانسانية، مج:3، ع:1، 2013)، ص188-189.

أن (الابستمولوجيا الباشلارية) هي نظرية علمية في المعرفة لأنها تستقي موضوعاتها ومسائلها ومناهجها من العلم ذاته، فهذه الابستمولوجيا تحاول أن تقدم حلاً علمياً لقضايا المعرفة العامة.

أن (ابستمولوجيا) (باشلار) نظرية في المعرفة غير مغلقة وغير مكتملة فهي لا تنشأ المعرفة المغلقة على ذاتها، كما أنها تتأسس على جانبين: أ. نسبة المعرفة، ب. مبدأ القابلية للمراجعة. وهذه الابستمولوجيا هي الفلسفة العلمية الوحيدة التي تواكب أي تطور يطرأ في حقل العلم.

يؤكد (باشلار) الجدل أو النفي إلى جانب المعرفة التي تزيد وتؤدي إلى تغيرات تدريجية في الفكر العلمي، والواقع أن الفكر العلمي يتطور بين حدين متعارضين ينتقل مثلاً من (الابستمولوجيا الديكارتية) إلى (الابستمولوجيا اللاديكارتية).

تأخذ الأنهماقات الابستمولوجية في طياتها جانبين العلمي والفلسفي وتحاول جاهدةً ان تتسق هذه المفاهيم لكي تخرج بإطار مفاهيمي آخر غير المطروح عبر انساقها لذا "على الابستمولوجي ان يعيد رسم تطور الفكر العلمي، ويجب من أجل ذلك أن يختار من الوثائق التي يحصل عليها المؤرخ، وأن يحكم عليها. ويجب على مؤرخ العلوم أن يأخذ الافكار وقائع. أما الابستمولوجي فإنه يأخذ الوقائع بما هي أفكار بأن يدخلها في نسق من أنساق التفكير"<sup>(1)</sup>. وبهذه الطريقة يحاول (باشلار) ان يكون له نمطاً يصارع به افق الفلسفة. وإن نجاعة هذا الموقف يتطلب شغلاً كثيفاً ومعرفياً حتى يتبلور الجانب المفاهيمي له، وفق معيارية تعنى بهذا الجانب من أجل تحديد جُل المفردات الخاطئة والصائبة.

المعالجات التي وضعها (باشلار) بخصوص نظريته الابستمولوجية من خلال ردف الجانب الفكري والفلسفي على نحو ما، أنبرى بها إلى اتخاذ موقع طرحة من

(1) جورج كانغيلام، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، تر: محمد بن ساسي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص268.

خلال الاشتباك مع معرفة السوابق حيث عُني بها كذات فيجد (باشلار) أن "لم ندرك بسهولة هذا المظهر للخيال الناطق، فذلك لأننا نبغي ان نعطيه معنى مقصورا اكثر على وظيفة الحاكية"<sup>(1)</sup> المعرفية. ماهي الا إشارة يلج بها الباحث عبر العديد من المواقع واهم هذه المواقع جعل من المعرفة اليقينية الباب الأول المعتمد على اثباتات النظرية المعرفية بعيدا عن جانبها الحسية القابلة للنقض والتقويض بأبسط الاشكال والمكونات التي يتحصن بها العارف.

في معرض حديثنا عن نظرية المعرفة لابد من التمرکز حول أهم طروحات الفيلسوف الفرنسي (بول ريكور) (1913-2005) إلا وهو كيف ننظر للمعرفة بعقل هرمونطريقي؟ وهذه المحاولة ربما هي تسلب كل المنتوجات السالفة للنظرية. إذ يستعرض حالات النقد بوصفها جوانباً فلسفية أو تطورات لها.

التأويلات الابستمولوجية التي يحصرها (بول ريكور) في اشتراحات (انطولوجية) ذات تماس واضح مع هكذا طروحات يبغي من خلالها إلى مقولته ان العلوم الفلسفية لا تنتهي ولا يمكن لأحد أن يكون جامعاً لتفاصيلها بالتالي فإن "اكتشاف أصل المأزق الابستمولوجي في التكوين المتناهي للإنسان نفسه يحور تحويراً اساسياً في نظرنا للعلوم الاجتماعية والتاريخية كما للأيديولوجيا"<sup>(2)</sup>. وهنا يعرب عن المأزق الذي يضع الفيلسوف نفسه في عبر انساق يجب أن تكون خاضعة للمهرمونطيقية وهو تصنيفي بدائي لهذا الوجد المعرفي والبنائي للانطولوجيا.

اقتضى (بول ريكور) التمييز بين العديد من المفاهيم والمصطلحات، التي ذات فوارق جزئية واهم ما شغل به الممايزه بين التحليل النفسي والفينومينولوجيا وكذلك الابستمولوجيا "فليست القرابة المبهمة بين التحليل النفسي وعلم النفس هي التي يمكنها ان تروق لنا، يقول اولئك الذين من علماء النفس، أكثر تبنياً للابستمولوجيا

(1) غاستون باشلار، الماء والاحلام: دراسة عن الخيال والمادة، تر: علي نجيب أبراهيم، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2007)، ص268.

(2) حسن بن حسن، النظرية التأويلية عند ريكور، ط1، (مراكش، دار تينمل للطباعة والنشر، 1992)، ص61.

وحتى يستجيب التحليل النفسي للمطالب الدنيا لنظرية العلم<sup>(1)</sup>. ويوضح هنا الصيغ المتداخلة من خلال التعرّيج على فوراق المصطلحات، كما ان الوظيفة الابستمولوجية نمت وبدأت تأخذ لها مكاناً مرموقاً عبر اخايد الفكر وارتباطاتها المتتالية مع المكون الفلسفي والعلمي.

تتبارى العلوم فيما بينها بشكل متطور وسريع ولا تكاد تأخذ انفاسها حتى اننا نفاجئ بمكون ثيماتي آخر متعدي على سابقاته وهذه هي الحالة اللامتناهي بالمكون المعرفي. وعلى هذا الأمر أستمر الحث، ويقتضي الأمر حسب رأي (بول ريكور) أن تكون "الهيرمونطيقيا صنفاً من نظرية المعرفة وأن يحصر الجدل بين الشرح والفهم في حدود منهج الجدل لدى الكانطيين الجدد. أنه افتراض هيرمونطيقيا قبلي فهم كابستمولوجية اعيد طرحه من قبل (مارتن هايدغر) و(هانس جورج غادامير) من بعده"<sup>(2)</sup>. وان هذا الخطاب الاركولوجي للمعرفة أسهم بشكل فعل ومتطور في دفعها إلى خطوات مباشرة للإفادة من هم النظرية ومكوناتها.

الأنظمة التي يحاول وضعها فيلسوفنا ضمن خطابات الابستمولوجيا الجديدة هي بمثابة نظرية خصوصية لكافة الاشكال الديناميكية وعبر هذا المنوال يدخل ريكور الانساق التاريخية والمعاصرة ويحاول ان يوائم بين الاثنية لينتج انتقالاً بالحفات السردية وكذلك الابستمولوجية وخلال هذا التحول يعرب (بول ريكور) عن العديد من المواقع "ويعبر البعد الزمني لهذه الواقعة عن الضعف المعرفي (الابستمولوجي) للسانيات الكلام. فالوقائع تحتفي بينما تبقى الانظمة"<sup>(3)</sup>. ويتحول هذه الانظمة ينتج لنا خطبا استطيعيا اخر ينزح بالعديد من القوالب إلى برهنة وقائع جديدة تنهمك ببيان صيغة ابستمومية ذات مفاهيم علمية بحتة.

(1) بول ريكور، في التفسير محاولة في فرويد، تر: وجيه أسعد، ط1، (دمشق: أطلس للنشر والتوزيع، 2003)، ص298.

(2) بول ريكور، من النص إلى الفعل: ابحاث التأويل، تر: محمد برادة وحسن بورقية، ط1، (القاهرة: عين للدراسات والبحوث الانسانية والاجتماعية، 2001)، ص67.

(3) بول ريكور، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، ط1، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2006) ص34.

ان الفرضية التي تؤسس فاعليتها لإبراز تأملاتها تتعكس بشكل أساس ضمن خطابات المنهج و"يتعلق بما ينتمي إلى هذه المعرفة التي لي عن نفسي" (1) وهذه تعرف شخصية المكون المعرفية وتربطها بشكل مباشر مع الباحث ضمن اعتبارات الانوية. بالتالي فهي طريقة ناجعه تتمخض كافة الاشتعالات التي تهتم بهذا الموضوع والتي تتفاعل معه عبر انطقه غايتها الاساس حث المتلقي إلى تقبل كافة الطروحات والدعوة إلى عدم الكفاف العلمي وتأطير هذه الطروحات بشكيات جديدة الغرض منها اعترافها بعدم وجود أشياء يقينه والبحث هو السبيل الوحيد لبقاء الابستمولوجيا تأخذ ابعاد جديدة.

التناهي واللاتناهي بوصفهما ركناً أساسياً يحنجل عليه التفكير المطلق، على ان اللوغوس هي واحد من متعلقات هذا الامر. وان ما تبقى يعبر عن هوية الالتقاط التي تساهم بشكل فعال في انتقال وزعزعة العلوم السالفة وهي حالة من الديالاكتيك اللامتناهي المعبأ بالتفكرن ويجد ريكور أن "النقد هو أكثر من الابستمولوجيا، والتفكير المتعالي هو أكثر من استكشاف علمويه مواضيع العلم" (2). ويشرع (بول ريكور) بالعديد من الآراء التي تبناها سابقة (هايدجر)، فهو أيضا يؤمن مثل سابقهأن الثورة الكوبرنيقية هي الحل الوحيد لتواصل مع المفاهيم الانطولوجية ويتبنى هذا الرأي ريكور بل وحاول ان يعمده بالكثير من المواضيع ذات الشأن الحقيقي للبحث، وبذا يكون التكوين المعرفي ذا مزيه واضحة تشغل لب بنات الافكار.

البون المعرفي يسبر غوره عبر القضايا والاشتغالات (الريكورية) ويحط رحالة في جُل الامور العالقة بين ما هو سابق وبين ما هو حاضر، كونه يسجل ارتثاً مفاهيمياً، لذا يجد (بول ريكور) الابستمولوجيا من باب آخر أو منظر ثاني أنها تتجوهر على امور الرهان المتعلق بين الكتابة والتاريخ وأن "الاستقلال الذاتي

(1) بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، ط1، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2005)، ص77-78.

(2) بول ريكور، فلسفة الإرادة: الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، ط2، (المغرب: المركز الثقافي العربي، 2008)، ص73.

للمعرفة التاريخية بالنسبة إلى الظاهرة الذكرية يظل المسلمة الكبرى لابستمولوجيا مترابطة للتاريخ بما هو ميدان علمي وادبي. هذه هي على الأقل المسلمة التي أقبلها في الجزء الاوسط لهذا العمل<sup>(1)</sup> الفلسفي. كما ان الباحث يجد أنها (أي الابستمولوجيا) لن تكتفي بهذه القضايا بل أنها تحاول إيجاد دوافع وكوامن لها نفس الاثر المتعلق بالجوء إلى ولادة جديدة رغم قيصريتها المعتادة. وهنا ينبغي الولوج في سؤال مهم وأسس هل ثمة مجال لوجود معرفة للمعرفة؟ وعبر هذه الارتكانات لابد من الأخذ بعين الاعتبار كل ما ترمي إليه التحولات التي طرأت على النظرية المعرفية وكيفية علاجها لكوامن متشظية غير راکزه بل هي في ديمومة وتنقل مستمر.

---

(1) بول ريكور، الذاكرة، التاريخ، النسيان، تر: جورج زيناتي، ط1، (ليبيا: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص210.



# نقد منطق نظرية الانفجار العظيم كأصل لنشأة الكون استناداً على المرجعية القرآنية

د/ وائل أحمد خليل صالح الكردي<sup>1</sup>

## (1) مقدمة:

نظرية الانفجار العظيم Big Bang تعد أشهر واقوى النظريات حجة في محاولة اعطاء تفسير منطقي متكامل لنظام خلق الكون وتصور نشأته ولحظات بداياته الأولى، وتعيين البناء الكوني بما يسمح برسم التصورات والتنبؤات العلمية المستقبلية لهذا الكون. وما زالت تدون حولها الكتابات والمراجعات العلمية. هذه الدراسة تحاول ان تقدم رؤية نقدية في اطار فلسفة العلوم وآلياته المنطقية وليس في اطار التجارب المعملية الاستقرائية. عليه، فإنها تقوم بنحو اساسى على مرجعية النص القرآنى الذى استند عليه مفكروا العلم لتأييد نظرية الانفجار العظيم كبداية للكون. ولعل هذه الدراسة النقدية تتجه اتجاهاً مغايراً فى اعادة قراءة ذات النصوص بما يقابل التأييد لهذه النظرية، وذلك من واقع انها نظرية علمية وليست قانوناً علمياً. وبناء على ذلك سيتم اولاً: عرض الفارق بين مفهوم النظرية العلمية ومفهوم القانون العلمى، وثانياً: عرض الخطوط العامة لنظرية الانفجار العظيم ونتائجها دون الدخول فى تفاصيلها الدقيقة على اعتبار ان مصادرها متاحة بصورة واسعة، وثالثاً: النقد التحليلى للنظرية باستخدام الإستدلال المنطقى فى مراجعة

---

1 السودان

قراءة الآيات القرآنية المتعلقة بها، ورابعاً: الدلالات الناشئة عن نقد نظرية الانفجار العظيم وما يمكن استنتاجه من مؤشرات على هذا النقد التحليلي فيما يمكن تسميته بمبدأ التوالد الكوني.

(ب) الفرق بين مفهوم النظرية العلمية ومفهوم القانون العلمي:

يمكن من ملاحظة الخاصية المنهجية لكل من مفهوم القانون العلمي Scientific Law ومفهوم النظرية العلمية Scientific Theory تبين ان القانون هو نوع من التقرير يتم من خلاله الكشف عن حقيقة عنصر ما فى الكون ضمن اى مجال من مجالات البحث العلمى ؛ أى أن القانون العلمى هو نظام محدد من الروابط السببية الضرورية والمستقرة بين الظواهر أو بين صفات الموضوعات المادية وعلى العلاقات الجوهرية المتكررة التى يتسبب فيها تغير بعض الظواهر فى تغير محدد فى ظواهر اخرى مثال (قانون الجاذبية) (1).

من هنا كان القانون العلمى تابع لشرط لازم لصفته هذه وهو عدم القابلية للدحض أو الانهيار بالكلية. وهو أيضاً بهذا الوصف يخضع لمبدأ الاستقراء المنطقى Induction فى الكشف عنه وهو الانطلاق من مجموعة مشاهدات جزئية على ظواهر منفردة الى تعميم كلى عام. وهذا المنطق يعنى أنه لايكفى أن تؤيد ملايين الشواهد القانون العلمى وإنما يكفى ألا تظهر شاهدة واحدة تعارضه وإلا انهار القانون برمته. ولعل تلك كانت زاوية النقد الذى وجه الى معالجة وصياغة القانون العلمى وفق المنطق الاستقرائى فى صورته التقليدية لدى الفلسفة الارسطية والفلسفة التجريبية الانكليزية. إلى ان اتى (كارل بوبر K.Popper) بتصور آخر لهذا المنطق عرف فى فلسفة العلوم بمنهج التكذيب Falsfietion ومفاده ان اثبات القانون العلمى ليس مرهوناً بالشواهد المؤيدة له بل بصموده أمام الشواهد المعارضة، فيكون الحد الذى ينتهى عنده صمود القانون فى تكذيبه للشواهد المعارضة هو مجال وحد تطبيق وسريان هذا القانون، وماوراء ذلك من شواهد انما تتبع فى تفسيرها الى قانون آخر. وهو مايتفق مع نظرية المجالات والمناطق الكونية Fields Theory

المختلفة بحسب التوزيع والتنوع الزمانى - المكانى، والتي قال بها العالم الالمانى (البيرت اينشتاين A. Einstein).

أما مفهوم النظرية العلمية فهو مفهوم قائم على الرؤى الكونية الشاملة-World view وهى الرؤى التى تحاول ان تضع تفسيراً عاماً لحالة وحركة الكون فى مجمله أو بعضاً منه من خلال ضم أو ربط حصيلة القوانين العلمية فى اطار رابط فكرى شامل يعمل على استخدام وتوظيف وتوجيه القوانين العلمية وجهة تفسيرية معينة من خلال اصدار حكم كلى على الكون يتم من خلاله تحقيق معين لإدارة المعرفة. وضرورة ذلك هو توحيد نتائج العلوم المختلفة فى نطاق تفسيرى وإدارى واحد.

من هنا كان من الممكن أن تبطل نظريات علمية فى حين تثبت وتقام أخرى، ويمكن الغاء رؤى كونية كلية مع تحقيق اخرى.. وهكذا. ومن امثلة النظريات العلمية النظرية النسبية Reletirity Theory ونظرية ميكانيكا الكم Quantum Mechanics.

ونظرية الانفجار العظيم التى نحن بصدها فى هذه الدراسة. اذن، وعلى كل ماتقدم فإننا حينما نتحدث عن المقررات والشواهد العلمية بمصادر الوحي (القرآن والحديث) فإننا نستخدمها كحجة مصدرية لانها تقع على ما هو من قبيل القوانين العلمية غير القابلة للإلغاء ولا نثبتها كنظريات علمية تقبل الاخذ والرد والاختلاف والتحقق أو الحذف. لذا يبطل القول تماماً بأن القرآن الكريم متغير بتغير الحقيقة العلمية لأن الحقيقة العلمية التى يصفها القانون العلمى غير متغيرة وانما المتغير فهو النظرية العلمية. وما هو معلوم فإن نظرية الانفجار العظيم فى تفسير نشأة وتطور الكون هى نظرية علمية وتحمل كل سمات هذا المفهوم لذا تعددت الآراء حولها بين تأييد ومعارضة، وعليه، فإن الرجوع الى نصوص قرآنية فى هذا الصدد انما هو رجوع احتمالى وليس قطعى فإن اثبتها النص القرآنى إذن فهى قانون وليست نظرية. ولكن الشاهد أن نفس النص الذى تم الرجوع اليه فى اثباتها هو

نفسه يمكن الرجوع اليه في نقدها بقراءة النص وفق المنهج التحليلي. والمهم في هذا الأمر هو محاولة ازالة الثغرات في فهمنا لنصوص الوحي والتجويد المستمر وصولاً الى استخراج القانون العلمي بصدد تفسير هذه الظاهرة.

### (ج) تأييد نظرية الانفجار العظيم كأصل لنشأة الكون:

تقول نظرية الانفجار العظيم Big Bong وتسمى كذلك نظرية النموذج القياسي Standard Model أن بداية الكون تمثلت في حدوث انفجار عظيم هائل ليس له مثل في قوته ولا يمكن مقارنته بالانفجارات التي تحدث على سطح الارض، وهي الانفجارات التي تبدأ في نقطة مافي فراغ ثم تنتشر في محيط اكبر ثم اكبر. لكن هذا الانفجار العظيم شمل كل نقاط الفراغ في نفس اللحظة أي انه حدث في كل مكان في لحظة واحدة، وأدى هذا الانفجار الى تبعثر كل مكونات الكون وابتعادها عن بعضها البعض. هذه النظرية حاولت أن تحدد خواص الكون في كل لحظة من لحظات عمره وخصوصاً ماهو موجود في الوقت الحاضر وذهبت إلى أن أول لحظة نستطيع التوقف عندها بدقة في تاريخ الكون هي الواقعة بعد جزء من مائة في الثانية بعد بداية الانفجار العظيم حيث كانت درجة الحرارة بعد  $100/1$  من الثانية الاولى من عمر الكون حوالى مائه ألف مليون درجة مطلقة [ الدرجة المطلقة هي درجة الحرارة المئوية العادية مضافاً اليها 273، أي أنه اذا كانت درجة حرارة الغرفة هي 27 درجة مئوية فهي تساوى 300 درجة مطلقة ] وهذه الدرجة مرتفعة جداً وهي أعلى بكثير من درجة حرارة الشمس والنجوم المعروفة وعند هذه الدرجة لايمكن لمكونات المادة أن تتماسك، أي أن الجزيئات والذرات وحتى انوية الذرات نفسها لن تظل متماسكة، بل سوف تتفكك الى جسيمات صغيرة منها المادة في أدق تفاصيلها. وهذه الجسيمات { مثل الالكترون والبوزيترون } هي التي تعرضت للانفجار في اللحظات الاولى من عمر الكون (2).

هذا وقد أدى استمرار الانفجار الى تمدد الكون مع انخفاض درجة حرارته تدريجياً بما يسمح باتحاد الجسيمات لتكوين الأجسام الأساسية الثقيلة ذات الكثافة

العالية وصولاً الى تكوين الذرات ATOMS بهيئتها المعروفة، ومن ثم بدأ الكون يأخذ شكله المألوف لنا برغم أن مكوناته لم تتغير منذ الدقيقة الثالثة من لحظة تكوينه.

وكان من أهم نتائج هذه النظرية هو:

اولاً/ القول بتمدد الكون، أى حقيقة أن المجرات تبتعد عن بعضها البعض وتزداد المسافة بينها نتيجة الانفجار الذى حدث فى البدء.

ثانياً/ وجود شىء تبقى منذ اللحظة الأولى لتكوين الكون. وهذا الشىء هو " الخلفية الكونية " وهى اشعاعات ضعيفة من النوع الميكروموجي [ تستخدم فى الاتصالات التلفونية ] (3).

وتفسر هذه الخلفية الاشعاعية بأنها الاشعاع الباقى من الانفجار العظيم عند بدء خلق الكون، وهذه الاشعة لايمكن رؤيتها بالعين المجردة لأنها تقع ضمن موجات الميكروويف.

ويذهب العلماء الى ان هذه الاشعة هى أول وابعد واقدم اشعة يمكن لأى تلسكوب التقاطها ومن المستحيل أن نرى قبلها أى شىء. والسبب أن الكون قبل هذه الاشعة كان قائماً وأن هذه الاشعة هى اقرب ما يمكن للحظات الاولى للانفجار العظيم لذلك يرون انه حتى من الممكن من خلال دراسة هذه الاشعة فهم تولد الكون وتطوره على اعتبار أن مصدر هذه الاشعة هو الكون عندما كان عمره وليداً وتمددت موجات الاشعة مع تمدد الكون، وبالتالي فقد زاد طول موجتها عما كانت عليه وثبت لديهم أن اصل هذه الاشعة صادر من شىء ما بسبب حرارة هذا الشىء اذن فالاستدلال على هذه الاشعاعات ناتج عن حساب تمدد الكون والذى يرجع الاستدلال عليه بدوره الى فقدان الحرارة التدريجى بفعل التمدد (4).

فان كانت تلك هى الحالة الوصفية العامة لنظرية الانفجار العظيم كتفسير لبدء خلق الكون فقد انسحب التأييد الاستدلالي عليها من واقع تفسير الآية الكريمة (أولم ير الذين كفروا أن السموات والارض كانتا رتقاً ففتقناهما وجعلنا من الماء كل شىء حى افلا يؤمنون) الانبياء (30).

ووجه الاستدلال والتأييد هنا هو حالة الاتصال واللاتمايز الكونى على هيئة الرتق ثم حدوث التمايز بنحو مرحلى بفعل الارتفاع الشديد لدرجة الحرارة الذى سبب التمدد الذى ينتهى بالفتق بين المكونات الكونية على نحو ما اقترته نظرية الانفجار العظيم.

### نقد منطق الانفجار العظيم وتأسيس فكرة فقدان الكونى:

الإشارة هنا الى ان النقد الذى يمكن أن يوجه الى هذه النظرية هو على جهتين: الجهة الاولى - وهو ادعاء الانفجار العظيم كأصل لنشأة الكون. الجهة الثانية - أن الانفجار العظيم فى ذاته كان على الجسيمات الدقيقة والعناصر الغازية.

والاستدلال فى النقد فى هذا هو الرجوع الى سياق الآية ذاتها: من خلال القراءة الاصطلاحية اللغوية للمفاهيم وعلاقتها المؤلفة للنص. فاولاً/ قوله تعالى: (كانتا رتقاً)، (الرتق) يفيد الالتحام على صورة الاحتفاظ بالشخصية والخصوصية مع الالتصاق وذلك لأن الخطاب موجه الى شخوص معلومة بذاتها وهم (السموات والارض). وهذا بخلاف (الوصل) الذى يفيد الاتصال والتداخل الانصهارى الذى يذوب معه تحديد وتعيين الخصوصية الشخصية الذاتية: مثل إراقة كأس الماء فى النهر. ومرجعية هذا التصور لماهية (الرتق) هو قوله تعالى " هو الذى خلق لكم مافى الارض جميعاً " البقرة (29) على نحو مايفيد وضع واكتمال الاجناس منذ البدء وبصورة مباشرة كحد قبلى Apriori وراء فعل الانفجار العظيم والاستدلال فى ذلك قوله تعالى " انما امره اذا اراد شيئاً أن يقول له كن فيكون " يس (82) حيث أن الخطاب المباشر نحو المخلوق يشير الى تأكيد خلقه بذاته وشخصه.

ثانياً/ قوله تعالى " ففتقناهما " انما يفيد فك الرتق أى شقه، واستغلال كل كائن بشخصه، ومفهوم (الفتق) بذلك هو على خلاف مفهوم (الفصل) الذى يفيد تفصيل ماتم وصله دون تمايز بشخصيه كائنة مستقلة على نحو توزيع الماء الواحد على كؤوس عديدة مختلفة.

من هنا يمكن الاستدلال على أن الانفجار العظيم ليس هو أصل نشأة الكون وبدئه وانما الكون بدأ بمعالمه المحددة واجناسه المعينة بخلق مباشر بكلمة الله تعالى.

والسؤال الذى يتقدم امام البحث: ماهو العامل الحاسم الذى ادى الى حدوث هذا الانفجار العظيم؟

وإن لم يكن هذا العامل خارجياً فمعنى ذلك أن هنالك نوع من البرمجة الذاتية داخل المادة الكونية الاولى هى التى ادت الى تحقق الانفجار، وبالضرورة أن هذه البرمجة الذاتية تستلزم اولاً/ وجود تلك المادة الكونية الاولى التى حدث فيها البرمجة وثانياً/ وجود المبرمج المنظم لعملية التمدد الكونى فى مرحلة مابعد حدوث الانفجار العظيم. وهذا بدوره يتفق والقول بنفى الشهادة للخلق الاول أى عنصر الجنس العام للنشء بقوله تعالى " ماأشهدتهم خلق السموات والارض " الكهف (51) ثم يعلن مع ذلك امكان الاستدلال عليه مما تمخض وتوالد عنه الى يومنا هذا وذلك ما يمكن ان يفاد من قوله تعالى:

" انه بيؤ الخلق ثم يعيده " يونس (4) تفيد التوالد

" كلا إنا خلقناهم مما يعلمون " المعارج (39) تفيد الاستدلال على الخلق الاول. " اولا يذكر الانسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً" مريم (67) تفيد الخلق الاول للشخوص. " وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً " مريم (9) تفيد الخلق الاول للشخوص. " ياايها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء " النساء (1) تفيد التوالد الكونى عن الاجناس والانواع. " وخلق كل شىء فقدره تقديرا" الفرقان (2) تفيد تأكيد الخلق المباشر لانواع الكائنات معينة محددة، كما تفيد وضع البرمجة الذاتية لها على التوالد المستمر.

ان ما يحدث ونراه فى الكون من تمدد واتساع انما هو توالد العناصر والافراد عن الاجناس والانواع وليس كما حسب اصحاب نظرية التطور من توالد الاجناس والانواع عن بعضها فأصل النوع لديهم هو نوع آخر ثم آخر ثم آخر هكذا دواليك الى ما لانهاية بما يستلزم لديهم نفي الخالق ومبدأ الخلق، أو على الاقل اثبات الخالق مع نفي علمه بما خلق وبما تولد عن خلقه الاول بحيث لا يملك امامه الا الاستحسان كما ورد فى سفر التكوين من العهد القديم بصورة ضمنية " وأمر الله: لتتبت الارض عشباً وبقلاً مبزراً، وشجراً مثمراً فيه بزره الذى ينتج ثمراً كجنسه فى الارض" (5) وهكذا كان فأنتبت الارض كل أنواع الاعشاب والبقول التى تحمل بذوراً من جنسها ورأى الله ذلك فأستحسنه. ومضمون ذلك ان الله تعالى فى أقوالهم أمر فقط بالأرض أن تتبت عشباً وبقلاً يحمل بذراً ولم يتدخل بعد ذلك فى نوع الاجناس التى تتبتتها الارض وانما تفعل الارض ذلك بأمر ذاتي منها، ودليل ذلك استحسان الله لها بعدما رآها كأنما رأى شيئاً جديداً عليه، فتعالى الله علواً كبيراً عما يصفون.

فالله تعالى قدر كل شىء تقديراً ويعلم بحق ما فى الارحام أي يعلم كل جزء يتولد عن جنس أو نوع.

اذن، يمكن اصدار فكرة التوالد الكونى فى مقابل نظرية التمدد والانتساع الكونى بفعل الانفجار العظيم بكون هذا التوالد هو احتواء الجنس أو النوع على عناصره بالقوة وخروج هذه العناصر على حقيقتها هو وجودها بالفعل. هذا، كما أن القول بالخلق المباشر المعين للأجناس والأنواع هو بدء الكون فى مقابل القول بالانفجار العظيم كبدء للكون. والشاهد فى هذا أن نظرية الانفجار العظيم نفسها قد تقع بذلك فى مفارقة واضحة فى اقامتها على الجسيمات الدقيقة دون الكائنات المركبة مثلها فى ذلك مثل الجمل الناقصة التى لاتعطى فائدة الفهم الكامل بينما يؤكد القول (بالرتق) (والفتق) انهما مرحلة لاحقة على خلق الاجناس والانواع وانهما يقعان على كائنات مشخصه كاملة البناء.



وقياساً على هذا الأمر ف (آدم) عليه السلام - على سبيل المثال - ليس خليفة الله تعالى على الارض وإنما هو خليفة فى الارض أى خليفة لجنس الانسان الذى خلقه الله تعالى فى شخص (آدم) عليه السلام أى أن كلمة (خليفة) قد تفيد الاستمرارية المتوالية لتعاقب الأجيال من بنى (آدم) عليه السلام وجعله من ضمن خلقه لما فى الارض جميعاً وبذلك يكون تعلم (آدم) عليه السلام الاسماء كلها انما هو من قبيل وضع العلامات to put a sign ذات الدلالة المنطقية على حصول الكون بنحو كلى وأن التوالد الكونى يتم فى اطارات المجالات الكونية الموجودة اصلاً. وفكرة التوالد الكونى هذه انما تدخل فى وصف الاتساع الرأسى للكون أى فى اتجاه العمق وهو ما يشهد الله تعالى عليه الانسان فى اعادة الخلق على الخلق الأول. أما التمدد والاتساع الأفقى وهو تكثير الانواع والاجناس فهو يدخل تحت قوله تعالى (ويخلق ما لا تعلمون) النحل (8) وذلك فى امور الغيب التى قد لا يحصل للانسان العلم بها الا بالتقوى وقد لا تحصل لديه الا وحياً او نحواً من ذلك، وتأكيد ذلك ماهو قائم فى الدار الآخرة مما لاعين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر. حيث أن ذلك لايدخل فى قاعدة البناء المعرفى السياقى systematic knowlege والذى تنشأ فى اطاره العلاقات الرياضية الحسابية وفق ما فسره (لدفيش فيتجنشتاين) L.Wittgenstein الفيلسوف والمنطقى النمساوى المعروف - بقوله أن الاستدلال المنطقى الصحيح لا يكون إلا بناء على قواعد صحيحة، وأن معيار الصحة هنا بمنظور المجالات اللغوية الاجتماعية المتعددة والمختلفة بحسب مقاصد وكيفية الاستخدام للعلامات وفعاليتها وفق ظرف وانماط الحياة - على مثال نظرية انشتاين النسبية فى الكون والاصل البنائى فى رسم العلامات والعلاقات داخل الى هذه المجالات اللغوية انما يقوم على قاعدة أو مبدأ أن هناك سقف مرن للحقل الدلالى لامكانيات الاستخدام للعلاقة بصورة مفهومة. (6)

## خلاصة:

ليس المقصد من نقد نظرية الانفجار العظيم هو هدمها بالكلية وإنما رفض اعتبارها اصلاً لنشأة الكون وبدء الكون وما وراء هذا النقْد هو الوصول الى نتائج افتراضية في الحيز المنطقي. وهي أن الكون مؤلف من مجالات ومناطق لامتناهية بحسب ما أكد ذلك نظريتي (النسبية) (وميكانكا الكم) وأن كل مجال لديه المركز التحكيمي المكانية الزماني فيه والأمر ينسحب على الكائنات المعينة باجناس وأنواع. وأن مناهج الكشف العلمي إنما تقع أساساً على القوانين التحكيمية الضابطة لهذه المراكز بما يوضح ويحقق توالدها الكوني. فإذا تم الكشف العلمي على هذه القوانين إذن تحصل الهداية في العلم بالكون ومن ثم توفر امكانية السيطرة والتسخير والتطوير وهذا من قبيل ما ثبت حاكمية القرآن على الكون والكشف العلمي وليس العكس بكون هذا الوجود كله هو كلمة الله في قوله تعالى (كن فيكون) دون فارق زماني بين فعل النطق وتحقيق الكون.

## المراجع:

- (1) راجع: كميل الحاج الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والإجتماعي مكتبة لبنان، لبنان، ص 439.
- (2) راجع: ممدوح كامل الموصلي الكون في الدقائق الثلاث الأولى دار الغد للنشر والدعاية والاعلان، القاهرة، الطبعة الأولى، 1985 م، ص 17-18.
- (3) راجع: المرجع السابق ص 22 23.
- (4) راجع: على حسيب عبد الله صدى الانفجار العظيم، أقدم حفريّة في الكون مجلة العربي الكويت، العدد 567، فبراير 2006م ص 14.
- (5) راجع: الكتاب المقدس (العهد القديم)، ترجمة تفسيرية، ط ح، 1988 م، ص 2.
- (6) راجع:

Wittgenstein, Ludwig – Philosophical Investigations – BsailBlackWell, 1953, part 1.

## النظام الكوني في الكوسمولوجيا المعاصرة<sup>1</sup>

مداسي مريم وفاء<sup>1</sup>

تمتد قصة نشأة الكون إلى ما وراء حدود أبحارنا، وتجري أحداثها ببطيء شديد، حتى أن تاريخ البشرية كله على ما يبدو لنا من طوله بعد لحظة قياس الزمن الكوني، لا تكاد تكفي لاستحداث أي تغيير ملحوظ في تلك القصة الخالدة، والبحث في نشأة الكون مسألة تناولتها مختلف الحضارات الإنسانية عبر التاريخ منذ القديم وقدمت لها أجوبة مختلفة منتقاة من الأساطير أحيانا ومن الخيال والتصور البشري أحيانا أخرى ومن الوحي السماوي تارة أخرى، ثم من نتائج العلم تارة أخرى.

فالكون عند لالاند Ilaned في معجمه الفلسفي: " هو مجموع كل ما يوجد في الزمان والمكان"<sup>2</sup>، هو مجموع كل ما يوجد يعني ماديا وهذا ما يعني أن الكون واحد، أما علماء الطبيعة الفيزيائيون خاصة فيقدمون تقريبا نفس التعريف مع إضافة ملاحظة هامة، فهذا بول دايفس "Paul Davis" يعرف الكون في كتابه " الله والفيزياء الجديدة" حسب ما جاء في مقال لنضال قسوم في مجلة عالم الفكر على النحو التالي: " هو كل شيء فيزيائي موجود، وأقصد بذلك كل المادة الموزعة عبر المجرات ومن بينها كل أنواع الطاقة، كل الأشياء اللامادية مثل الثقوب السوداء، وأمواج الجاذبية، وكل الفضاء أيضا حينما امتد إلى ما لانهاية والملاحظة الهامة

---

1 باحثة في الفلسفة، عسوة في مخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية، جامعة سعيدة الجزائر  
Andre lalande, vocabulaire technique et critique de la philosophie, presse universitaires 1  
de France distance édition, paris, France, 1968, p1166

التي يؤكد عليها الفيزيائيون هي أن الكون لا يدخل في سوى ما هو قابل للإدراك والمعرفة<sup>1</sup>. إن الكون كما هو موجود يطرح عدة إشكالات حول طبيعته وأصوله، حيث نجد إشكالية خلق الكون ومصدره من الإشكاليات الأساسية في تاريخ الفلسفة والعلم. لذلك نجد القدماء ساهموا وبشكل كبير محاولين حل هذه الإشكاليات والإجابة عنها من بينها، كيف كان تصور الكون عبر العصور؟ وكيف تناول القدماء إشكالية الكون؟ ثم ماهي النظريات العلمية المعاصرة التي تناولت أصل الكون ونشأته في الفترة المعاصرة؟

## أولاً: بدايات التصور الكسمولوجي:

### 1 العصر القديم:

لقد اهتم الإنسان منذ نشأته الأولى خلال كل مراحل تاريخه بمحاولة التعرف على طبيعة الكون الذي يعيش فيه وتفسير جل الظواهر الكونية التي تحيط به، والتي تؤثر على حياته بطريقة مباشرة، ومن خلال هذا حاول البحث عن الأسباب بقصد التحكم فيها وإخضاعها لإرادته وتسخيرها لصالحه وصالح مجتمعه.

فقد استطاع الإنسان في مرحلة من مراحل تاريخه أن يتعامل بطريقة ما مع بعض عناصر الطبيعة المحيطة به، وكانت من عاداته أن يحول كل ما استعصي عنه بأن يجد له تفسيراً يقوم بتحويله إلى ظاهرة خفية تتحكم فيه في كون يوجد قوى خفية تتحكم في هذا الكون<sup>2</sup>، ولذلك برزت محاولات عديد من الحضارات القديمة التي كانت لا بأس بها من التقدم مثل الحضارة المصرية والبابلية واليونانية وغيرها (سوف نعرض بطريقة موجزة إلى هذه الحضارات التي ساهمت في البحث عن القوانين التي تحكم هذا الكون وكيف كان تصورهم لها)

2 نضال قسوم، مكانة الإنسان في الكون، مجلة عالم الفكر، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، المجلد 27، العدد 1، سبتمبر 1999، ص 261.

3 أحمد مدحت إسلام، الكون في فكر الإنسان قديماً وحديثاً، دار الفكر العربي، ط1، مصر، 2001، ص 11.

## 1-1 نشأة الكون في الحضارات الشرقية:

**1\_1\_1 المصريين:** أرجع المصريين أصل الكون إلى الماء الأزلي. يقوم هذا التصور على أساس أن الأرض ملتصقة بالسماء وذلك عن طريق اتصال آلهة نوت بزوجها إله الأرض جب، إلى أن قام الإله (شو) وهو والد (نوت) برفع السماء بيديه ورفع كل المخلوقات فاتخذ الكون هو السماء والأرض كما هو لدينا اليوم<sup>1</sup>.

**2\_1\_1 البابليون:** كانت لهم أفكارهم الخاصة في هذا المضممار، فقد كانوا يعتقدون أن الكون كله يتكون من الماء، وأن إلههم (مردوخ) هو الذي صنع الأرض، فقام بوضع غطاء فوق سطح الماء، ثم وضع فوقه التراب فصارت الأرض، فيعتقدون أن الكون يسير وفق نظام يمثل إرادة الإله "أنو" وهو يسكن أعلى نقطة في السماء وهو الذي يتحكم فيها<sup>2</sup>.

## 2- نشأة الكون عند الفلاسفة الطبيعيين:

**1\_2 بارمينيدس Parmenide:** "504-470 ق.م" من أهم الفلاسفة الطبيعيين اللذين أقرّوا أن الأرض كروية الشكل، كما أعتبروا أول من بنوا نموذجاً للكون، فلقد صوروه على شكل سلسلة من الطبقات المتمركزة حول الأرض تعلوها القبة السماوية الصلبة، وهذه القبة السماوية -حسب رأيه- تشكل الحدود الطبيعية للأجرام السماوية وتحتها طبقة للشمس والقمر وأخيراً طبقة تحمل النجوم، فقد تصور بارمينيدس أن الأرض تقع وسط هذه الطبقات السماوية المترامية وأنها في حالة توازن لعدم ظهور أي حركة لها وأما مركز الكون فيوجد به الإله المكيد Démon الذي يحكم الكل<sup>3</sup>.

**2\_2 فيثاغوراس Pythagoras:** أول من أكد فكرة التناغم الكوني الذي نشاهده في الكون، حيث قال أن كل كوكب أو نجم يمكن اعتباره بمثابة آلة تعزف

4 جمال ميموني ونضال قسوم، من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، دار المعرفة، (د ط)، الجزائر، 1998ص

23

5 أحمد مدحت إسلام، الكون في فكر الإنسان قديماً وحديثاً، (مرجع سابق)، ص 26.

6 جمال ميموني ونضال قسوم، قصة الكون من التصورات البدائية إلى الانفجار العظيم، (مرجع سابق)، ص ص (34،

(35

مقطوعاتها في السنفونية الكونية الكبرى، وعبر أن الإنسان بإمكانياته المحدودة لا يستطيع سماع تلك الموسيقى، كما رأى أن الأرض كروية الشكل، وهي قريبة من مركز الكون والكواكب تدور حولها في مدارات منفصلة ومائلة على خط الاستواء السماوي<sup>1</sup>

### 3- نشأة الكون عند الفلاسفة اليونانيين:

1\_3 **أفلاطون Platon**: "427-347 ق.م" يري أفلاطون أن الكون كرة مادية وان العالم ينقسم إلى جزئين عالم أعلى وهو عالم الروح وعالم أسفل وهو عالم المادة، وقال بأن السماء كرة بلورية موضوعة على سطح الأرض والأرض هي الكرة، واعتبر الكون جيو مركزية، أي تحتل فيه الأرض موقعا مركزيا من الكون<sup>2</sup>

2\_3 **(ارسطو) Aristote**: "884-328 ق.م" قسم أرسطو العالم إلى قسمين عالم ما تحت فلك القمر وعالم ما فوق فلك القمر<sup>3</sup>، فالعالم الفوقي يتكون من كائنات بسيطة وأزلية، أما الأرض هي قائمة في الوسط ضمن أفلاك سبعة وهي غير متحركة، وبذلك ينتقل إلى أن الأرض هي مركز الكون فما يوجد تحت القمر يتكون من أربعة أجزاء هو (الهواء، الماء، تراب، نار) وهناك عنصرا خامسا يتكون منه الأجسام السماوية وهو الأثير\*.

وفي كتابه عن السماويات دليلين قاطعين على أن الأرض كروية وليست سطحا مستويا، حيث أدرك أولا أن خسوفات القمر ناتجة عن وقوع الأرض بين الشمس والقمر، وثانيا عرف اليونان من خلال أسفارهم أن النجم القطبي يكون في موقع منخفض من السماء، إذا شوهد من الجنوب أكثر منه في المناطق الشمالية، كما كان (ارسطو) يعتقد أن الأرض ثابتة وأن الشمس والقمر والكواكب تتحرك في مسارات

7 المرجع نفسه، ص ص (35، 37).

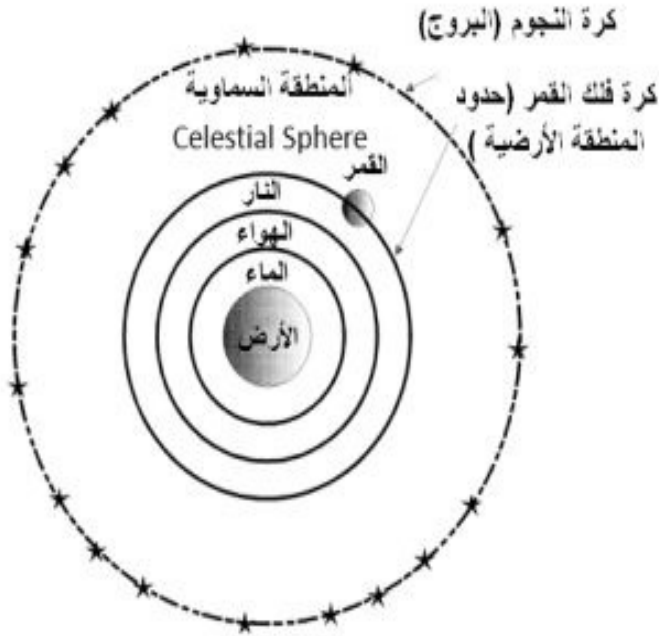
جمال ميموني ونضال قسوم، (مرجع سابق)، ص 35 2

9 عبد الفتاح مصطفى غنيم، العلوم الطبيعية (النظريات الذرية والكوانتم والنسبية)، (د ن)، (د ط)، (د ب)، (د س)، ص 29.

الأثير: وسط افتراضي لم تنجح التجارب حتى الان في البرهان على وجوده وافتراضه العلماء من اجل تفسير ظواهر التداخل الضوئي كما في تجربة شقي يونغ حيث ظهر ان الضوء يتداخل وينعرج وكأنه موجة ذات حركة جيبية لذلك كان لا بد من وجود وسط ما تنتشر فيه هذه الامواج كما ان الامواج الصوتية تنتشر في الهواء وهكذا تم افتراضه.

دائرية حول الأرض واعتقاده هذا نابع من شعوره بأن الأرض مركز للكون، وكذلك بأن الحركة الدائرية هي أكمل الحركات. (أنظر الشكل 1)

وخلال القرن الثاني للميلاد قدم بطلموس كلوديوس Ptolemy، كتابه almagest يعني الأعظم، قدم فيه نظام لتصور الكون سمي ptolmaic system، ومن أهم عناصر هذا النظام، اعتبار الأرض مركزا للكون، وجميع الأشياء تدور حولها، مثل الشمس والقمر...الخ، ويعتبر هذا الفكر الغريب أحد الأسباب التي جعلت رجال الدين في ذلك الوقت، يؤيدون نظام بطليموس كل التأييد، ويدافعون عنه بحماس شديد، بل كانوا يعتبرون أن من يخرج على هذا النظام يعد خارجا عن الكنيسة ووجب عقابه أشد العقاب.



شكل (6): تركيب العالم وعناصره الفيزيائية حسب التصور الأرسطي

المصدر: [www.geographylibrary.com](http://www.geographylibrary.com).

التوقيت: 07:4 / 07\_06\_2013

#### 4- نشأة الكون عند الفلاسفة المسلمين:

1\_4 أبو ريحان البيروني: "362-440هـ" لم يخرج البيروني في تصوره للكون عن التصور اليوناني، فقال إن الكون كروي الشكل ممرکز عند الأرض، والكون متشكل من طبقات مكونة من العناصر والصفات الطبيعية والتي قال بها (أرسطو)<sup>1</sup>. ابن سينا: تصوره للكون كان شبيها للنظرية اليونانية، إلا أنه اعتبر تسع كرات عوض الثماني الإغريقية (الأرض وما حولها من عناصر والمدارات السبع للكواكب)، إذ زاد ابن سينا واحدة لتفصل في ذهنه بين العالم الطبيعي والعالم الإلهي، وهذه الكرة مجرد سماء فارغة، ثم قرر أن كل سماء يحكمها عقل "intellect" أو مجموعة ملائمة تسيّره روح أو مجموعة أرواح، والكل يخضع لكائن موجود في أعلى السلم مع إمكان الرحلة عبر الكون إلى العالم الغيبي<sup>2</sup>. لقد أثارت إشكالية نشأة الكون جدلا في أوساط الفلاسفة والعلماء قديما، حيث استندوا إلى فكرة وجود كون ثابت أساسا، لكن تطور العلم في القرن العشرين.

#### الكون في العصر الحديث:

#### الثورة الكوبرنيكية:

تغيرت نظرة الإنسان إلى الكون المحيط به بصورة جذرية، بظهور الثورة الكوبرنيكية نسبة إلى "نيكولا كوبرنيكس" (1473\_1543)، nicolous copernicus، بين أن الأرض لم تعد هي المركز كما كان يعتقد العلماء من قبل، بل هي كوكب صغير يدور حول نفسه، وفي نفس الوقت حول نجم متوسط الحجم الشمس، كما أدي المنهج العلمي المميز لعلماء الثورة (الكوبرنيكية) إلى ظهور اكتشافات عظيمة على يد علماء تلك الحقبة أمثال (كبلر، غاليلوا، نيوتن)، التي بينت أن الكون كتلة هائلة في الفضاء والزمان، وأن حركة دوران الكواكب حول الشمس يمكن شرحها بقوانين مبسطة، مثل تلك المتعلقة بالظواهر الطبيعية على أرضنا،

جمال ميموني ونضال قسوم، قصة الكون، (مرجع سابق)، ص79. 1  
المرجع نفسه، ص78. 2



فظاهرة المد والجزر مثلا تحدث عندما تتم عملية سحب ماء البحر بواسطة تأثير جاذبية القمر، وقد وسعت هذه النظرية والاكتشافات الأخرى المماثلة مدارك المعرفة لدي البشر، ومازال جوهر الثورة (الكوبرنيكية) يتجسد في أشياء أساسية أكثر من تراكم الاكتشافات عامة:

وتعد الثورة الكوبرنيكية<sup>1</sup> إنجازا عظيما، حيث قادة إلى فهم الكون على أنه مادة في حركة مستديمة محكومة بقوانين إلهية تستطيع أن تقدم تفسيراً منطقياً لحدوث الظواهر الطبيعية، وبالتالي يمكن التنبؤ بالظاهرة الطبيعية والتأثير عليها بكل ثقة كلما كانت الأسباب معروفة على النحو الكافي، وأصبحت العلوم وتطبيقاتها الأسلوب الناجح لتقصي الحقائق وحل المشاكل، فبنسبة إلى دراسة الكواكب عند (بطليموس)، فقد كانت تنبؤاته جيدة بدرجة جودة تنبؤات (كوبرنيك) ولكنها لم ترقى إلى نظرية علمية، ومن العوامل التي أدت إلى الثورة (الكوبرنيكية)، هي أن كوبرنيك عاصر علماء ساهم كل واحد منهم في مجاله، ففي التنوير الأوروبي عاصر (كريستف كولمبس) و(مارتن لوثر).....الخ.

ويمكن أن نعقد مقارنة لنصل إلى قيمة معرفة ثورة كوبرنيك في تاريخ العلم، فقد كان (ارسطو) يعتقد أن الأرض هي مركز الكون وأنها ثابتة وأن الحركة الدائرية هي الكمال الأقصى وبذلك فإن (القمر، الشمس، النجوم، الكواكب تتحرك حول الأرض في أفلاك دائرية منتظمة والنجوم الثابتة لا حركة خاصة بها، فهي تدور مع الفلك المحيط دورة تامة كل يوم، أما السيارات فإنها تدور في اتجاهات مختلفة، ولكل فلك محرك مفارق عن دوران الفلك المحيط ينشأ الليل والنهار، وتدور الشمس حول الأرض، وتتعاقب الفصول وتتفاوت الحرارة والبرودة<sup>2</sup>.

**1-1 الكون عند (كوبرنيك):** ترجع بدايات نظرية (كوبرنيك) إلى سنة 1543م، وهي السنة التي نشأ فيها العلم الحديث حيث نشر فيها كتاب هام قلب به النظرة

نضال قسوم وجمال ميموني، قصة الكون، (مرجع سابق)، ص 95 1  
13مشدي سعدي علاف، منطق العلم وإشكالية الافتراض الميتافيزيقي، دراسات عربية، دار الطليعة، العدد 11-12،  
سبتمبر، أكتوبر، 1989، بيروت، ص 16.

حول الكون لاحتوائه على نظام فلكي جديد، إن الثورة العلمية التي أحدثتها (كوبرنيك) تقوم على أنقاض مفهوم النظرية التاريخية القائمة على نظرية مركزية الكون، وهي النظرية القائلة بأن الأرض هي مركز الكون (المجموعة الشمسية)، وأن كل الكواكب تدور في فلكها، وكانت هذه النظرية تقوم على الملاحظات التي تري أن الشمس شكليا هي التي تدور حول الأرض وتبدأ دورتها من الشرق الى الغرب، وقد أسس لهذه النظرية العالم اليوناني (كوبرنيك) إذ يقول في كتابه دوران الأجرام السماوية " تدور الأرض حول نفسها بحيث يواجه كل من مكان على سطحها الشمس ويبعد عنها على التوالي ويرجع السر في تعاقب الليل والنهار إلى هذه الحركة الدائرية للأرض وليس إلى تحرك الشمس والنجوم " <sup>1</sup> ، كان (كوبرنيك) أول من عمل في الوقت المعاصر على نموذج مركزية الشمس في المجموعة الشمسية، وقد أسس لنظريته على ما كان معروفا من حركة الكواكب، وبفضل الحسابات الجديدة التي قام بإجرائها ومراقباته الفلكية تأسست نظريته على عنصرين هامين هما:

تدور الكواكب في فلك حول الشمس\*.

الأرض واحدة من هذه الكواكب قد تدور حول محورها.

ولقد أصبحت هذه النظرية هامة للغاية ليس فقط لأنها أسست لعلم جديد بل لأنها حطمت بعض الأفكار التي كانت سائدة، وحاولت الوقوف ضد الأفكار الثابت التي كانت سائدة في هذا المجال، ويمكن القول بأن (كوبرنيك) قد ساهم في نشأة علم متحرر من الإيديولوجيات والعقائد الدينية، كما أثرت نظرية (كوبرنيك) على نظرة الإنسان بالنسبة لوضع الأرض في هذا الكون، وقام كوبرنيك بوضع الشكل العام لنظريته في عام 1510، في عمل تحت عنوان تعليق صغير والذي لم ينشئ بشكل رسمي، بعدها نشأت نظريته وتبلورت بالكامل بعد 15 عاما نتيجة قيامه بعدة

14 سالم يفوت، الفلسفة والعلم في العصر الكلاسيكي، المركز الثقافي العربي، ط1، (دب)، 1989، ص 9.

أبحاث فلكية، وانصب اهتمامه الأساسي بدوران الأجرام السماوية\*\*، وفي عام 1543 م قدم محاضرة بين فيها نظريته الفلكية الخاصة بدوران الأرض وكواكب أخرى حول الشمس، وقد أسس نظريته هذه على الحسابات الفلكية، لم يكن كوبرنيك ميالا لنشر نظريته الجديدة حيث أن هذا يشكك في العقائد الدينية الخاصة بنشأة الكون<sup>1</sup>

### 3 نشأة الكون عند كبلر جوهانس:

كبلر جوهانس: (1571\_1630) أنجز جزءا كبيرا من حل مشكلة الحركة في نطاق علم الفلك بناء على المشاهدات التي دونها (تيكوبراهمي) بدقة عن حركة الكواكب فرغم أن (تيكوبراهمي) كان ملاحظا جيدا" ثابر على رصد حركة الكواكب، والأفلاك معتمدا على حاسة البصر وبعض الأدوات البسيطة مثل المنقلة المدرجة، قبل اختراع التلسكوب إلا أنه افتقر إلى العقلية الرياضية التي يمكنها أن تعالج الملاحظات معالجة رياضية " (2)<sup>2</sup>. وهذا يؤكد كبلر على أن تدوين الملاحظات في نطاق علم الفلك لا يتطلب أعمال الخيال لكن إخضاعها لعمليات الاستنباط الرياضي يتطلب عقلية رياضية واسعة الخيال وقد توفرت (لكبلر) العقلية الرياضية والخيال العلمي وهذا ما جعله يتفوق في المجال الفلكي.

ومن خلال الملاحظات المشاهدات الفلكية وصل (كبلر) إلى القول أن الكواكب لا تدور حول الشمس بحركة دائرية تماما بل مساراتها حول الشمس مسارات بيضوية أو إهليلجية تقع الشمس في احدي بؤرتيها وكان رأي (كبلر) هذا كما يري (بيرتندراسل) تحطيما للاعتقاد (الفيثاغوري) القديم الذي يأخذ بالدليل الاجمالي، ويجعل من الدائرة أكمل الأشكال الهندسية ونموذجا لحركات الكواكب دون الاستناد إلى المشاهدات التجريبية<sup>3</sup>.

\*الأبحاث الحديثة قد أثبتت أن للفلكيين المسلمين الفضل الكبير فيما وصل إليه، ونشي هنا على أنه لم يكن الأول من رفض نظرية بطليموس بل يبقه إلى ذلك ابن الهيثم.  
\*\*حقيقة الاعتقاد عند كوبرنيك بأن الأرض تدور حول الشمس لم يكن هنرا، بل هذه الحقيقة قدمت الكثير لتجعل جاليلوا يحرك كل عقبريته وراء كوبرنيك.

15 أحمد مدحت إسلام، (مرجع سابق)، ص 62

ماهر عبد القادر محمد علي، فلسفة العلوم والمنطق الأرسطي، ج1، دار النهضة العربية، لبنان، 1984، ص 65  
مشهد سعدي علاف، بناء المفاهيم بين العلم والمنطق، ج1، دار النهضة العربية، (دط)، لبنان، 1991، ص 78.

فقد قدم (كبلر) قوانينه المعروفة والتي تخضع لها الأجرام السماوية ووضع الشمس وسطا للكون، واعتبر الشمس هي مصدر حركة الكواكب الأخرى، وقوانين كبلر الثلاث هي:

1/ تدور الكواكب حول الشمس بحركة ليست دائرية ولكن في قطع ناقص تحتل الشمس إحدى بؤرتيه والقطع الناقص هو الشكل الذي نحصل عليه إذا قطعنا جسما أسطوانيا بمنشار مائل.

2/ تختلف سرعة الكواكب في دوراته حول الشمس تبعا لبعده عنها فإذا كان قريبا فإنه يدور بسرعة أكبر وكلما زاد بعده كلما قلت السرعة في الدوران.

3/ النسبة بين مربعي فترتي دوران أي كوكبين هي نفسها النسبة بين القيمة التكعيبية للبعد المتوسط لكل منهما عن الشمس.

5 نشأة الكون عند نيوتن:

إسحاق نيوتن (1642-1727) له كتاب الأصول الرياضية للفلسفة الطبيعية، يعتبر من أكثر الكتب تأثيرا في تاريخ العلم، واضعا أساسا لمعظم النظريات الميكانيكا الكلاسيكية وفي هذا الكتاب وصف نيوتن الجاذبية العامة وقوانين الحركة الثلاثة والتي سيطرت على النظرية العلمية إلى العالم المادي طيلة ثلاث قرون<sup>1</sup>.

فقد أقر (نيوتن) أن حركة الأجسام على كوكب الأرض والتي لها أجرام سماوية تحكمها مجموعة من القوانين الطبيعية، نفسها عن طريق اثبات الاتساق بين قوانين كبلر الخاصة بالحركة الكوكبية، ونظريته الخاصة بالجاذبية، ومن ثم إزالة الشكوك المتبقية التي ثارت حول نظرية مركزية الشمس مما أدى إلي تقديم الثورة العلمية، فقانون الجاذبية الذي جاء (نيوتن) يتضمن في داخله أنه الجسم ينجذب بموجبه كل جسم نحو جسم آخر بقوة تزداد طردا مع كتلتها ومع قربها من بعض،

18 توماس كون، تركيب الثورات العلمية، تر: ماهر عبد القادر محمد علي، ج 5، دار النهضة العربية، بيروت، 1988، ص49.

ومضى " نيوتن" ليبين أن الجاذبية هي التي تدفع القمر إلى الدوران في مدار اهليجي، وكذلك الأرض والكواكب تتبع مدارا إهليجيا حول الشمس .  
وكتب " (نيوتن)" في نهاية كتابه "البصريات" إن الله قادر على خلق جسيمات من المادة في قياسات متعددة، وفي نسب متعددة أيضا في الفراغ، وربما في كثافات وقوى مختلفة وبالتالي فهو قادر على تغيير قوانين الطبيعة، وعلى صنع عوالم بأشكال متعددة في اصفاح مختلفة من الكون وأن الكون لا متناه في جميع الاتجاهات، ورأى أنه لو كان الكون منتهيا، فستجذب قوى الجاذبية جميع أجزاءه إلى بعضها، وسينتهي الكون إلى كتلة واحدة أما إذا وجدت بعض المادة، على بعد لانهائي، بحيث يكون جذبها للأجزاء الأقرب لا متناها في الصغر عندئذ يمكن لهذه المسألة أن تحل.

فمن خلال هذا نتوصل إلي أن ما فعله نيوتن في النظام الكوني لم يستطع أن يفعله لا كوبرنيك ولا غاليلوا، وعلى الرغم من اكتشافاته العلمية العظيمة إلا أنه لم يصل إطلاقا، إلى قانون يفسر به حركة الأجسام في النظام الكوني، وفي الواقع أن النظرية العلمية الحركية التي وضعها (غاليلوا) تبلورت في نظرية (نيوتن) الديناميكية.



## توماس كوهن وبراديفم المعرفة العلمية

سلطاني فاطيمة●

تضعنا المعرفة أمام اعتبارات جديدة علمية وفلسفية مخالفة لتلك الاعتبارات التي كانت تقوم عليها في السابق والتي ما لبثت وأن انهارت، أو على الأقل ضاقت مجال صلاحيتها نتيجة التقدم الذي حققه العلم في الفترة المعاصرة لاسيما مع الفيزياء والبيولوجيا وثورة المعلوماتية في القرن العشرين. من هنا أحدثت المعارف العلمية تغيرات ملحوظة في حياة الشعوب والمجتمعات سواء من الناحية الكيفية أو من الناحية الكمية حتى غدا تقدم شعب أو مجتمع ما مرهونا بها، ولا يعنى هذا القول أن الاعتقاد في قدرة المعرفة العلمية على التغيير والتقدم ينفي أشكال المعرفة الأخرى، بل على العكس تماما فتقدم المعارف العلمية يحدث نتيجة لتداخلات وتفاعلات بينها وبين المعارف غير العلمية وأحيانا المعارف اللاعلمية.

في ظل الثورات العلمية التي يشهدها عصرنا والتي تمثل منعطفًا في تاريخ المعرفة العلمية حيث أدت هذه الثورات إلى نزع الستار عن أسرار لم تكن تصل إليها المعرفة العلمية إلا بوجود هذا التداخل والتفاعل بينها وبين المعارف الأخرى. ومن خلال هذه المقاربة سوف نطرح هذه الإشكالية مع أحد أهم فلاسفة العلم "توماس كوهن" \*\* (Th. Kuhn) الذي سوف نبين تصوره للمعرفة العلمية ذلك

---

● - باحثة في قسم الفلسفة (عضوة بمخبر تطوير البحث في العلوم الاجتماعية - جامعة سعيدة - الجزائر)  
\*\* - توماس كوهن (1922- 1996)، عالم فيزياء نظرية ومؤرخ علم، قام بتدريس تاريخ العلم في جامعة هارفارد 1952- 1956، ثم جامعة باركلي بكاليفورنيا، ثم المعهد التكنولوجي في ماساشوستس، فقد كان يستعد لنيل درجة في الفيزياء النظرية التي حصل عليها عام 1949 إن فلقد بحث كوهن نظرية كوبرنيكوس كمثال نموذجي للثورة العلمية،

التصور الانفصالي والثوري في تاريخ العلوم، فتاريخ العلم هو تاريخ ثورات العلمية، كما أنها كانت شرط ضروري في ظهور نظريات جديدة ونماذج جديدة فلقد ركز اهتمامه على التصور التراكمي لتقدم العلم والمعرفة العلمية.

لقد تناول في كتابه (بنية الثورات العلمية) الذي تضمن إشكالية محورية ورئيسية تقدم العلم، الذي يطرح فيه تصوره الانفصالي والثوري في المعارف العلمية أي أن هذه الأخيرة ليست تراكمية واستمرارية وإنما هذه المعارف جوهرها هو التقدم، وذلك بواسطة انتقال المجتمع العلمي من نموذج إلى نموذج آخر حيث أن العلم في فترة من الفترات يحقق ارتباطا كليا بين النظريات المختلفة، وهذه الفترة تسمى "بالعلم العادي" الذي في نظره هو العلم التراكمي الاستمراري السائد في النموذج السابق ويعرف كذلك "بالعلم السوي" الذي يعمل به العلماء والباحثين في مختبراتهم وهو المسؤول عن ظهور الأزمة والتي هي شرط ضروري ومسبق لظهور نظريات جديدة كما أنها سبب في بزوغ الثورات العلمية التي تمثل المرحلة الانتقالية من نموذج سائد إلى نموذج بديل أو جديد.

إذا كانت الأزمات هي شرط مسبق وضروري لظهور نظريات جديدة فيمكن القول في هذه الحالة بأن ظهور الأزمات في تاريخ المعارف العلمية يؤدي بالضرورة بزوغ نظريات جديدة أو نماذج جديدة.

تعد فكرة النموذج (*Paradigme*) عند كوهن من أهم الأفكار التي قام بمعالجتها من خلال مؤلفه (بنية الثورات العلمية) لأنها أخذت حيز كبير من اهتمامه، لأن النموذج عنده يعتبر المحرك والعنصر الفعال في مخططه الذي يساعد على التقدم العلمي، لذلك لم يشمل هذا المصطلح على تعريف واحد بل أخذ عدة مفاهيم مختلفة لأنه يعتبر حدثا تاريخيا خاصا؛ إذ لقي اهتمام العديد من الباحثين منهم العرب الذين

---

وكان موضوع محاضراته في جامعة هارفارد، ثم صدر أول كتاب له سنة 1957، وبعد هذا بخمس سنوات صدر كتابه الأشهر (بنية الثورات العلمية) الذي يحمل فلسفة متكاملة للعلم سنة 1962.



ترجموه، فمنهم من سماه النظرية ومنهم من سماه النموذج ومنهم من سماه النموذج الإرشادي وبالإبدال، وأيضا أطلق عليه اسم (البراديغم).

فمعنى مصطلح (البراديغم) الذي قدمه ت. كوهن في قواعد اللغة هو "من الصيغة الصرفية للفعل اللاتيني (Amare) وأفعال أخرى تنتمي إلى الصيغة نفسها، سنجد لهذا الفعل تصاريف: *amat, amas, amo*.<sup>1</sup>

هذا ما يؤكد أن لهذا المصطلح أهمية كبيرة عند (ت. كوهن).

وبذلك كان مصطلح نموذج يشير لدى (ت. كوهن) "إلى النظريات العلمية التي قدمت اكتشافات توسم عادة بتاريخية مثل (بطليموس) ونظرية (كوبرنيك) في علم الفلك ونظرية (أرسطو) ونظرية (نيوتن) ونظرية (اينشتين) في الفيزياء".

يعني أن ( ) مرتبط بتطورات التي حصلت في الحقل المعرفي لدى عدة نظريات علمية التي سبق ذكرها؛ فهو بذلك يكون مساعد على كشف وفهم وإيضاح مختلف النظريات في تطبيقاتها التجريبية، كما يقول (ت. كوهن): "إن وجود حالات من الغموض في بعض الأحيان هو الدافع الذي يجعل (البراديغم) الذي هو علم الناضج يمكن تحديدها ببسر نسبي، وتحديد (البراديغمات) المشتركة ليس هو تحديد لقواعد المشتركة"<sup>2</sup>.

فالعلماء خلال أبحاثهم العلمية يعملون بالنموذج السائد لكنهم يواجهون خلال عملهم غموض والتباس؛ الذي يعرقل مسيرتهم العلمية فيأتي النموذج الجديد ليشرح هذا الغموض ويزيل الالتباس الذي كان في النموذج السابق ولو نسبيا، لأن البراديغم في بداية ظهوره لا يكون مكتملا، فهو بحاجة إلى المزيد من التدقيق لكنه يكون قدم وعبء مسبقا بالنجاح. ويوضح ت. كوهن كلك وظيفة البراديغم من خلال قوله: "و(البراديغمات) هي أسبق بوجودها وأكثر تقييدا وأكمل من أي مجموعة من

1- باتريك هيلي: "صورة المعرفة (مقدمة لفلسفة العلم المعاصرة)"، ترجمة: نور الدين شيخ عبيد، المنظمة العربية للترجمة، ط1، 2008، ص 159.

2 - كوهن توماس: "بنية الثورات العلمية"، ترجمة: حيدر الحاج إسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2007، ص111.

القواعد البحث التي يمكن تجديدها من (البراديغمات) لوضوح... (فالبراديغمات) يمكنها تحديد العلم العادي من تدخل القواعد يمكن اكتشافها... لان (البراديغمات) تعمل بذلك الطريقة"<sup>1</sup>

إن (البراديغم) هو سابق بوجوده قبل ظهور أي نظرية لأنه يقود البحث بطريقة مثالية فهو بذلك أرفع من قواعد البحث المعمول بها في (البراديغم) السائد، إذ يمكن للعلم العادي أن يستمر من دون هذه القواعد لذلك يجب عليها أن تصبح مهمة في ميدان البحث عندما يزول عدم الاهتمام المميز بها، (فالبراديغم) يبرز ويظهر عندما يتعرض (البراديغم) القائم للتغيير ومثال ذلك انتقال من ميكانيكا (نيوتن) إلى ميكانيكا الكم، وهنا تم استبدال القواعد (بالبراديغم) الجديد.

ويضيف (ت. كوهن) في كتابه: "تمنح (البراديغمات) وضعية أولية بالنسبة لقواعد مشتركة وافتراضات... بوجود ثورات صغيرة وثورات كبيرة"<sup>2</sup> أي أن اكتشاف نظرية جديدة غير سابقة لوجودها يكون لها شأن ثوري داخل العلم العادي مهما كان شكل هذه الثورة العلمية سواء؛ كانت صغيرة أو كبيرة المهم أنها تضيف بالجديد، وهنا تكمن أهمية البراديغم لأنه يسهل عملية الفهم رغم تنوع المعارف العلمية وبهذا يحدث التغيير بدخول نظريات جديدة التي ينتج عنها اكتشاف جديد ليواصل العلم استمراره مرة أخرى بعد حدوث الأزمة، وذلك من خلال أفكار جديدة مخالفة لما سبقها.

لكن يؤكد (ت. كوهن) أنه " لكي يكون (البراديغم) مقبولا فعلى النظرية أن تكون أفضل من منافساتها وعليها أن لا تستنفذ كل الحقائق التي يجب شرحها"<sup>3</sup>. إن ما يأتي به (البراديغم) من نظريات علمية جديدة يجب أن تكون مغايرة للنظريات السائدة؛ إذ يجب عليه أن يأتي بما هو أفضل لما سبقه، وذلك من خلال دراسة الدقيقة لكل العناصر البحث العلمي التي تم شرحها وأيضا التي لم يسبق

1 - المصدر نفسه: ص115

2 - المصدر السابق: ص119

3- نور الدين شيخ عبيد: "المرجع السابق"، ص 173.

التطرق إليها فهو يقترح التجارب التي يجب العمل بها لأنه يجعل جميع الحقائق النظرية متسقة حتى يكون هذا البحث القائم على النموذج موجهًا، لأن النموذج له وظيفة المعرفة ومصدر المناهج والحلول المقبولة في العلم الناضج؛ أي العلم الجديد. ويعبر أيضا من خلال قوله: " (البراديغمات) تؤدي بالمعلمين أيضا إلى رؤية عالم جديد عنه تغيير.<sup>1</sup>

فالتغيرات التي يحدثها (البراديغم) هي رؤية جديد مغايرة فهو لا يعتمد هنا على العلم العادي المليء بالأزمات، بل على العلم الثوري الجديد الذي يقوم بقلب المعارف من خلال تصحيحه لها التي تكون قد تعرضت من قبل إلى أزمة علمية، وهذا ما يسهل عمل الباحثين وهنا يكمن العلم الناضج. وكما سبق الذكر يوجد مرادف آخر (للبراديغم) هو الإبدال الذي يعرفه (ت. كوهن): " هو مجموعة من معارف والمسلّمات والسبل المشتركة بين جماعة العلماء منها الصريح ومنها المضمّر... والأشخاص الذين يشتركون في نفس الإبدال في أبحاثهم يلتزمون بنفس القواعد والمعايير لممارسة العلمية".<sup>2</sup>

فالإبدال يتضمن جملة من معلومات بحث التي يعمل بها العلماء في أبحاثهم، واشتراك الباحثين في نفس الإبدال صفة مميزة وجوهرية لدليل على درجة نجاحه ونضجه وتطور سبل البحث فيه يساعد على تواصل العلماء فيما بينهم دون حصول أي سوء تفاهم، وهذا ما يحقق نجاح تجاربهم في إطار الإبدال المعمول به.

ويقدم (ت. كوهن) تعريفاً آخر للإبدال فيقول: " الإبدال هو الذي يعين مجال التجريبي والوقائع التي تتبلور فيه... وما يسميه العلماء واقعا في حقيقته هو ما يسمح للإبدال بإدراكه".<sup>3</sup>

يقصد هنا ت. كوهن أن الإبدال هو الطريق الذي تسلكه جميع الأنشطة العلمية ويدرس كلك جميع الظواهر التي تستهدف مجاله الإدراكي؛ إذ انه لا يقبل أية فكرة

1 - المرجع نفسه، ص 173.

2 - بلناصر البعزاتي: " الاستدلال والبناء البحث في الخصائص العلمية"، دار الأمل الرباط، ط1، 1999، ص 299.

3 - بلناصر البعزاتي: " المرجع السابق"، ص 301.

التي تكون لا تحمل ضوابط وحقائق علمية، لأن الإبدال هو اسلون تفكير وإن حدوث أي تغيير لا يكون إلا من خلال الإبدال نفسه.

لدى يبقى النموذج عند (ت. كوهن) "هو مجموعة القوانين والتقنيات والأدوات المرتبطة بنظرية علمية التي هي المحرك الأساسي الذي يبني الباحثون علمهم عليها ويديرون نشاطاتهم وعندما تتأسس هذه النشاطات حينئذ يتخذ هذا (البراديجم) اسم العلم العادي".<sup>1</sup>

لدى يؤكد (ت كوهن) أن تاريخ العلم هو تاريخ البراديجمات المختلفة؛ فالعلم يتقدم ليس من التراكم بل لا يستمر إلا من خلال انقطاعات من بينها البراديجمات، فهي التي تعطي نظرة جديدة إلى الكون والطبيعة.

هذا ما يؤكد أن " (البراديجم) القائم تحدث فيه مشاكل؛ إذ يستعصي حلها هذا ما يؤدي إلى ظهور نظرة جديدة تؤدي إلى (البراديجم) الجديد في العلم... ويستمر الحال إلى أن تقع أزمات جديدة تفجر ثورات جديدة التي تتم من خلالها المتحد العلمي (متحد العلماء) الذي يبين الأزمات ليأتي بالبديل في مقابل ذلك".<sup>2</sup>

هذا ما يبين أن هناك أمر مهم يجب التأكد عليه هو أن كلام عالمك بمفرده عن أي قانون أو نظرية يرى فيها وجود أزمة لا يجب تقبله العلم لا يتطور من خلال متحد العلمي بواسطة (براديجمات) لأن اشتراك الباحثين في نفس النموذج سمة مميزة تدل على نضج العلم وتطور سبل البحث فيه، لهذا يتم تواصل بين أفراد الجماعة العلمية؛ فالنموذج هو الذي يعطي دلالة للغة العلمية المعمول بها والنتائج التي يتم تطبيقها في العلم.

"والنموذج هو الذي يعين المسألة التي يراد بها حلها وغالبا ما تكون نظرية النموذج منخرطة مباشرة في تصميم الجهاز القادر على المسألة".<sup>3</sup>

1 - حيدر حاج إسماعيل: "المصدر السابق"، ص 340.

2 - المصدر نفسه، ص 341.

3 - ماهر عبد القادر: "المصدر السابق"، ص 67.

كما سبق التعريف بالنموذج على أنه يقدم الحل للمشكلة التي تواجه العلم أو تواجه الباحثين أثناء عملهم لأن النظرية الجديدة التي يأتي بها النموذج تكون في صميم المشكلة، وتتمثل في قواعد يتم تدوينها في كتب مدرسية التي يعمل بها الدارسون، فلكي يصبح المرء فيزيائياً في القرن الثامن عشر يجب عليه استيعاب العلم (النيوتني) هذا هو الانخراط الذي كان يقصد به (ت. كوهن) أي انه انخراط علمي.

" ولكي يتم تغيير النموذج السائد بالنموذج جديد يكون من خلال فشل السائد في إطار عمل العلمي ما لكن في بداية يجب توضيح أنه لا ينصب الفشل مباشرة إلى هذا النموذج بل إلى الباحث".<sup>1</sup>

هنا يتضح انه من خلال تكرار المشاكل في السائد عندئذ توجه الشكوك والأسئلة حول صحة هذا النموذج، وهنا تبرر الأزمة لأن نتائج التي قدمها النموذج لا تتطابق مع الواقع؛ إذ يتعذر على النتائج التي تلاحظ التكيف على ما ينجم عن هذا النموذج، لكن يجب توضيح أنه دون هذا النموذج لم يكن من ممكن ملاحظة أي شيء عندئذ تنتهي الأزمة بانتهاء العلم العادي لأن المشاكل قد تم حلها.

"في بعض الأحيان يحدث فشل في إيجاد حل من حلول لدى تنبثق الأزمة الموجودة في العلم ملامح النموذج الجديد وانتقال من نموذج إلى نموذج يكون في شكل ثورة علمية".<sup>2</sup>

من خلال الثورات العلمية يتغير ويتبدل كل شيء في أحكام العلم السابقة، ومن بين الثورات تذكر منها: ثورة (كوبرنيكية) وثورة الكيمياء مع (لافوازييه)، هكذا يتبدل النموذج القائم بنموذج جديد.

لكن هناك جانب آخر للنموذج أو (البراديغم) تحدث عنه " (ت. كوهن) " هو الجانب الميتافيزيقي "إذ يقصد به مجموع النماذج والصور التي يستخدمها أعضاء

1 - المصدر نفسه، ص 69.

2 - المصدر السابق، ص 71.

المجموعة العلمية إذ لا يمكن لأي جماعة أن تمارس عملها بدون أن تكون لديها مجموعة معينة من الاعتقادات".<sup>1</sup>

يريد (كوهن) توضيح أن العلماء أثناء قيامهم بأبحاثهم العلمية يكونون مزودين بأفكار مسبقة وهي أفكار النموذج القائم التي قد درسها وتعلمها وهذا ما يعتبره كوهن بأنه اعتقاد مسيطر على أذهانهم، لأنه هو الذي يسيّر عملهم ونشاطهم يعملون بقواعد النموذج القائم.

ربط فكرة النموذج أيضا بالأسطورة؛ لدى فهو يؤكد أنه "إذا كانت الاعتقادات القديمة يمكن أن نطلق عليها أساطير إذن فإنه يمكن أن تنتج الأساطير بنفس المناهج وتؤدي إلى نفس الأسباب التي تقضي إلى معرفة العلمية في العلم اليوم".<sup>2</sup> وهنا يوضح (كوهن) الفكرة أكثر؛ أي أن النماذج السابقة التي كانت في اعتقاد الباحثين يمكن أن نسميها بالأساطير لكن هذه الأخيرة تختلف عن مفهومها القديم لأنها أسطورة موجودة في العلم، فهي تعطي المعرفة العلمية مجموعة من المعتقدات الغير المتناسقة مع ما نعلمه اليوم، بل هي مجرد أفكار قد ساعدت لفترة معينة في تراكم المعارف عندئذ يأتي البديل.

إن الأمر الذي يؤكد عليه ت. كوهن في كتابه هو أن النموذج أو (البراديغم) كما يسميه على أنه نمط فكري يمكن أن يكون نموذجا قديما فيندرج في إطار العلم العادي، ويمكن أن يكون علما جديدا فهو يكون ثوريا فهو يتقدم من خلال النموذج القائم إلى النموذج الجديد من خلال الأزمان.

- العلم العادي (Science Normale):

يعرفه ت. كوهن على أنه العلم السوي أو التقليدي أو الكلاسيكي؛ فهو نشاط علمي الذي يكون سائد في المجتمع؛ وقد يقصد به أيضا العلم اليومي الروتيني الذي يعمل فيه العلماء في مختبراتهم العلمية، ضمن براديغم واحد فهو المسؤول قبل أن

1 - ماهر عبد القادر: "فلسفة العلوم (مشكلات معرفية)"، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، د/ط، 1984، ص 77.

2 - المرجع نفسه، ص 78.

يتأزم ويحصل على إثره أزمة الثورة العلمية، فهو بطبيعته تراكمياً كعلم "بطليمس" الذي ساد لقرون قبل أن يتأزم وظهور ثورة كوبرنيك وأيضاً الفيزياء الكلاسيكية إلى حديثة أينشتاين.

فيؤكد ت. كوهن قوله حول العلم العادي أنه: "هو ذلك البحث المؤسس بصورة راسخة من انجازات العلمية السابقة التي يعتبرها المتحد العلمي أساس الممارسة العلمية... ويذكر هذه الانجازات في كتب النصوص العلمية".<sup>1</sup>

يقصد هنا ت. كوهن أن العلم العادي هو ذلك العلم الذي كان يسير بمقتضاه جميع العلماء في إطار أبحاثهم العلمية داخل قواعد ثابتة لا يمكن العمل خارج عنها؛ أي ضمن قوانين مضبوطة، وقد قدم العلم العادي عدة اكتشافات عن طريق بناء مصرفي علمي تراكمي وقد دونت هذه الانجازات ضمن كتب عامية منها كتاب لافوزييه للكيمياء، وهذه أعمال دامت لقرون والبشرية جمعاء تعمل بها.

"هذه الانجازات تسمى (بالبراديجم) وهذا المصطلح ذو علاقة وشيخة بالعلم العامي وباختياره رميت إلى طرح فكرة أن بعض الأمثلة المتغيرات من الممارسة العلمية هي أمثلة تشمل القانون والنظرية".<sup>2</sup>

يعني أن الانجازات التي قدمها العلم العادي من خلال تراكم المعرفي تسمى (بالبراديجمات) القديمة، كما يبين كوهن أن (البراديجم) ليس مرتبط بالعلم الجديد فقط بل أيضاً بالعلم العادي، ونسبي هنا (البراديجم) (بالبراديجم) السابق فهو غير منفصل عنه. "ما يأتي به (البراديجم) من معارف علمية معمول بها نجدها تشتمل على قوانين

ونظريات

أي يتم بضوابط علمية، مثل علم فلك (بطليموس) إلى (كوبرنيك)، فمن خلال (البراديجم) الذي يعمل به العلم العادي يساعد على تصور (البراديجم) الجديد".<sup>3</sup>

1- حيدر حاج إسماعيل: "المصدر السابق"، ص 63.

2 - المصدر نفسه، ص 64.

3 - حيدر حاج إسماعيل: "المصدر السابق"، ص 83.

معنى ذلك أنه سيحل محل الأفكار العادية، لدى نجد أن العلم السوي محكوم (بالبراديغم) السائد لكن يجب أن نعلم أن هذا النموذج لا يكون ملائماً للنتائج التجريبية، فتحصل المقارنات ليأتي البديل بالحل (نموذج).

يقدم (ت. كوهن) تعريفاً آخر للعلم العادي فيقول: "فليس في هذه العلم العادي تقديماً أنواع من الظواهر الجديدة... ولا يهدف العلماء عادة إلى إبداع نظريات جديدة".<sup>1</sup>

إن العلم العادي بصفته تراكمياً استمراريًا بطبيعته لا يهدف إلى تقديم الجديد فكل ما يصدر عنه من إبداعات واختراعات عن طريق التراكم العلمي لا يعتبر بالكافي؛ فهو يرى التقدم في العلم من خلال إعادة النظر في جميع المعارف السابقة وإعادة تصحيح ما جاء به الأوائل، لذلك قيام الصماء في أبحاثهم المعرفية في العلم العادي أو النموذج السائد غير كافٍ حتى وإن أبدع الآخرون نظريات جديدة. وهذا ما يثبت أن مجالات العلم العادي صغيرة جداً وهذا سبب فشله لا ينتج بل يعتمد على ما سبق، وهذا هو العلم العادي أو السوي.

لدى يضيف كوهن توضيحاً آخر "تشير كلمة العلم العادي إلى البحث المعتمد كلية على اكتشافات أو مجموعة من اكتشافات التي ينظر إليها مجموعة علمية بوصفها كافية لتشكيل نقطة انطلاقاً الأعمال الأخرى".<sup>2</sup>

يشير العلم العادي لدى كوهن إلى مجموع الأبحاث التي تنطلق من النموذج المعمول به؛ فينطلق العلم العادي من خلال النموذج السائد باعتباره نظرية موثوق بها لدى يهتم باكتشافات الوقائع الجديدة، بل يتعامل كل جديد لأنه مخالف للنموذج فيؤكد رفضه لجميع النظريات التي تشكك في صحته.

"ينشغل العلم العادي أيضاً بتحديد الوقائع والمشاكل النظرية بمشاكل العلم العادي تشبه كثيراً هذه الإلغاز؛ ذلك أن العلم العادي شأنه شأن ذلك المنشغل يفك

1 - المصدر نفسه، ص 84.

2 - المصدر نفسه، ص 84.



لغزها لا يتعامل مع مشاكله بحرية تامة وإنما يستند بالضرورة إلى مجموع القواعد التي يقدمها النموذج".<sup>1</sup>

ركز (كوهن) أيضا على ما سماه يفك الألغاز؛ بمعنى أن النموذج نفسه يحتوي على مجموعة من الألغاز التي تثير المشاكل، إذ تكون عائقا فاللغز هنا هو أساس المشكل الذي يجب أن يحترم حله جملة من القواعد والخطوات المحددة من قبل متحد العلماء، لدى فإن العلم العادي دائما يكون مقيد بهذه القواعد، وهنا تكمل صعوبة إيجاد الحل للغز الموجود داخل النموذج.

"العلم العادي يشير إلى ذلك البحث العلمي الذي يترتب عليه النموذج، إذن فهو بحث علمي في خدمة النموذج".<sup>2</sup>

أي أن العلم العادي يسمح بتقدم تراكمي المعرفة العلمية من حيث أنه يسمح بناء المناهج واكتشافات لكن المؤكد للعلم العادي انه مهما بالغ العمل به سواء أن طالت أو قصيرة فترته فإنه حتما يؤدي إلى ظهور مشاكل تدشن مرحلة جديدة في البحث العلمي.

"العلم السوي هو جوهر العلم أو هو العلم الأصيل، ولكننا في نفس الوقت نفترض مؤقتا مع (كوهن) أن تاريخ العلم يسير وفق نمط كوني".<sup>3</sup> لا يمكن التخلي عن العلم العادي لأنه كان مطلق جميع العلوم وقبل أن يصبح علما عاديا كان علما جديدا لكن المشاكل التي بدأت تظهر فيه وتعرقل مسار العلم والتقدم هي سبب فشله، والمؤكد أنه لولا العلم العادي لما تحقق التقدم فهو العلم الأصيل، أما في نظر كوهن العلم السوي قائم على قواعد ليس لها أساس من صحة لبناء المعرفة وسبب ذلك حدوث انقطاع من خلال العلم الشاذ أو الثوري بحيث تحدث فترة انتقالية وجديدة في العلم السوي ((Normal Science).

1 - سالم يفوت: "المرجع السابق"، ص 60.

2 - المرجع نفسه، ص 61

3 - ماهر عبد القادر: "فلسفة العلوم (مشكلات معرفية)"، ص 90.

إن ت. كوهن "ينسب قيمة عالية العلم السوي، في حين أنه ينسب قيمة أقل للعلم الشاذ، فهو يرى أن من غير الصواب أن لا نهتم بالعلم السوي رغم تأكده أن السوي ليس منتجا ولا يؤدي إلى أفكار جديد

لأن السوي يتقدم عن طريق التراكم وهو موجود في حياة الإنسان أكثر من وجود العلم الثوري لأن ما نتحدث وما نقوله عن العلم الثوري هو قليل جدا بالمقارنة ما نقوله عن السوي، فما يحدث نادرا في حياة الإنسان يكون أقل أهمية مما يحدث طوال الوقت "أعطى كوهن أهمية عالية للعلم السوي، فهو لم يفصل بين العلم العادي والعلم الجديد بشكل تام بل من خلال القديم نتواصل إلى العلم الجديد".<sup>1</sup> أي لا يجب إحداث قطيعة مع القديم لدى يبقى العلم العادي ذلك نشاط علمي موجه لحل الأزمات، لذلك فهو عبارة عن أبحاث متراكمة أثناء فترات العلم العادي تصرف النظريات نوعا من الاستقرار، وذلك الانعدام الأزمات وما يترتب عنها من خلل ومشكلات هذه الأخيرة تجعل العلم العادي يتراجع، وهذا ما يجعله يبحث عن مستويات أخرى لحل الأزمة القائمة لدى يتضح أن السوي يحمله منطق التراكم.

"إن ظهور نظريات الجديدة تتطلب التخلي عن النموذج السائد في العلم السوي لكن يجب تأكيد على أن المعرفة العلمية تتبين وتتطور تراكميا ويضاف إليه الجديد".<sup>2</sup>

لأن العلم لا يتطور حسب النموذج الذي يطرحه التصور التراكمي بل بوتيرة مغايرة (الثورة العلمية)، لأن العلم العادي كما سبق ذكر ذلك انه بحث تراكمي من حيث أنه ممارسة علمية لأن النموذج القائم هو الذي يفرض عليها، ذلك أن قيام النظريات الجديد لا تكون إلا من خلال القديم.

1 - المرجع نفسه، ص 93.

2 - نفسه، ص 95.

" فالدارس لعلم الطبيعة يبدأ بدراسة نماذج (نيوتن) و(أينشتين) ويعلم ما بها ويستوعب نقاطها بعد هذا، تبدأ المرحلة الذاتية التي تظهر فيها الشخصية العلمية لهذا الدارس وعلى ذلك يصبح العالم مجهزا للعلم السوي".

إن كل باحث أو دارس قبل شروعه في الأبحاث التي يريد دراستها يبدأ باطلاع على معارف السابقة وكذلك معرفة الأخطاء التي قد وجدت فيها وكيف تم معالجتها من خلال النموذج الجديد، وأعطى "كوهن" مثلا في علم الفيزياء؛ أي قبل " (أينشتين)" كانت فيزياء (نيوتن) هي التي تحكم لأنها النموذج السائد عندما يكتسب معرفة علمية قديمة وجديدة.

"إن العلم العادي هو نقطة انطلاق نحو الجديد على المجتمع العلمي أن يهتم بالمشاكل التي تحدد في النموذج السابق حتى يستطيع العلم أن يتقدم من خلال العلم الثوري".<sup>1</sup>

لأن أثنائها يكون السوي قد أصيب بالفشل وحل مشكلاته يعطي مشروعا علميا في إطار العلم الغير العادي، فيبقى العلم العادي هو ذلك العلم الذي نحدده المعرفة التراكمية، "العلم العادي هو ذلك العلم المؤلف من قواعد وتقاليد وقيم التي يطبقها التي يطبقها ويمارسها متحد علمي (Community)، إنه العلم المؤلف الذي تم تأسيسه بعد نشوء ثورة علمية ذات نظرة إلى الكون جديدة".<sup>2</sup>

معنى ذلك أن (البراديغم) الجديد يظل علما حتى يفشل في إيجاد حلول للمشكلات التي تواجهه؛ فعندما يبدأ علمه بسقوط ليأتي في مكانه العلم الجديد القائم على (براديغم) جديد هو الآخر.

"وأیضا هو ظرف طبيعي للعلم، والعلم الشاذ هو موقف غير عادي وخلال فترة العلم السوي يصبح اختبار النظريات السائدة مستحيلا بطريقة غامضة".<sup>3</sup>

1 - ماهر عبد القادر: "المصدر السابق"، ص 350.

2 - ماهر عبد القادر: "مقالات نقدية في تركيب ثورات علمية"، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د/ط، 2000، ص 70.

3 - المرجع نفسه، ص 69.

بمعنى أن العلم يعيش دائماً بعد مرور فترة من الزمن حالة عامة تنسى بالعلم العادي الذي قد مر عليه فترة زمنية طويلة والذي كان في الفترة الماضية هو الركيزة لعدة أبحاث لكن يبقى في حدود حينئذ يصعب فهم بعض النقاط التي هي من الطبيعي أن تكون واضحة في العلم السوي محكوم بواسطة بعض النماذج (أو النظرية المسيطرة) والنموذج الموثوق به ضمناً لكنه لا يصلح للاكتشافات التجريبية تماماً سيكون هناك دائماً تناقضات وشذوذ هذا ما يؤكد أن السوي مرتبط بالنموذج الذي يكون هو المصدر الذي يعتمد عليه في الأعمال العلمية لكن بشكل مؤقت لأنه لا يوصل إلى الحقيقة والمعرفة اليقينية.

## كارل بوبر ومشكلة الاستقراء

عمران صورية<sup>1</sup>

كانت بداية التواضع على الاستدلال ولحظته التاريخية مع المعلم الأول في أثينا، حيث بين (أرسطو) أنماط الاستدلال التي عرفها العقل، فهو الى مثل الاستنتاج والتمثيل، نموذج، وحركة برهانية تتحرك من مقدمات جزئية، الى قضايا كلية عامة، خلافا للاستنتاج الذي يسير العقل فيه من مبادئ عامة كلية الى نتائج جزئية، والتمثيل الذي تكون الجزئيات منطلقا، وخلاصة له، والمسألة التي نشغل عليها في الدراسة تتجلى في خطورة القول، والايان بهذا المبدأ، فإذا كان مبدأ الحتمية هو الركن الرئيس في البحث العلمي مستقبلا، أو بتعبير آخر هو مستقبل العلم، فإن تاريخ العلم ومنطقاته منطلقات البداية له، فالتشكيك في مصداقية الاستقراء يشكل هزة (ابستيمولوجية) عامة، وفي (ابيستيميات) العلم خاصة.

يرتبط موضوع الاستقراء<sup>2</sup> بمشكلته، ولذا نجد من اللازم علينا الحديث عن الاستقراء وتاريخ الأشكلة التي عرفها، والحلول المقترحة في المسألة.

إننا نسمي الاستدلال "استقراء" إذ انتقل من قضايا شخصية (أي قضايا جزئية) كتلك التي تبين نتائج الملاحظات والتجارب اتجاه القضايا الكلية، كالفروض أو النظريات<sup>(3)</sup> والاستنباع الاستقرائي أو استنباع الاستقراء هو عادة استنباع قضايا خاصة توصف أرسادا وتجاربا مثلا بقضايا عامة توصف فرضيات ونظريات<sup>(4)</sup>.

1 باحثة في الفلسفة جامعة وهران، مخبر "فلسفة، علوم وتنمية بالجزائر"

2 عرفه أرسطو بأنه إقامة قضية عامة ليس عن طريق الاستنباط وإنما بالالتجاء إلى الأمثلة الجزئية التي يكمن فيها صدق تلك القضية العامة، أو هو البرهنة على أن قضية ما صادقة صدقا كليا بإثبات أنها صادقة في كل حال جزئية إثباتا تجريبيا

(3) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة، ماهر عبد القادر محمد علي، دار النهضة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، ص 63.

(4) كارل بوبر، منطق الكشف العلمي، ترجمة ص 63

تدور مشكلة الاستقراء حول أسسه وبالأخص مبدأ طرد الحوادث في الطبيعة وذلك يعني افتراض أن المستقبل سوف يشبه الحاضر والماضي وذلك إذا اتفقت نفس الظروف المحيطة بهذه الظاهرة في المستقبل مع تلك الظروف المحيطة حدوثها في الحاضر والماضي

ولكي نفهم مشكلة الاستقراء يحسن الإشارة إلى صورة الاستدلال الاستقرائي أولاً حيث يتلخص الاستدلال الاستقرائي في الانتقال من قضايا جزئية تشير لوقائع أو ظاهرات أو حوادث موضوع ملاحظتنا أو تجربتنا ونعتبرها مقدمات، إلى قضية عامة تتضمن تلك الوقائع أو الظاهرات أو الحوادث وأمثالها مما قد يحدث في المستقبل ونعتبرها نتيجة<sup>(1)</sup>.

أي باختصار الانتقال من مقدمات جزئية إلى نتيجة عامة كلية، وعمومية هذه النتيجة تفترض مبدأ اطراد الحوادث أي تفترض حكماً على حوادث المستقبل ما لم يقع تحت ملاحظتنا في الماضي والحاضر.

إننا نستدل في الاستقراء من الجزء على الكل، لأن مقدماتنا تشير إلى وقائع كانت موضوع خبرة فعلية أما النتيجة فإنها تشير إلى ما سوف يحدث مما لم يقع تحت خبرتنا بعد، والحكم على هذه النتيجة بالصحة الكلية لأن الحكم على المقدمات الجزئية المندرجة تحت هذه النتيجة الكلية حكم صحيح وهو حكم فاسد من الناحية الصورية<sup>(2)</sup> وتكمن المشكلة هنا في أن المنطق لا يسمح لنا بصدق قضية كلية اعتماداً على صدق قضية أو قضايا جزئية فليس من الضروري أن تصدق القضية الكلية المتداخلة مع تلك القضايا الجزئية.

إننا نعتقد بصدق كثير من القضايا العامة التجريبية مثل: النار تحرق، تتمدد المعادن بالحرارة...و نحو ذلك تلك النتائج عامة استقرائية وصلنا إليها بعد ملاحظات عديدة حاضرة وماضية تثبت صدقها، لكننا في الآونة الحاضرة لسنا على

(1) محمود فهمي زيدان الإستقراء والمنهج العلمي ( دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط 1 2002 ص 148.

(2) المرجع السابق نفسه، ص 150

يقين من أن تلك القضايا سوف تكون صادقة في المستقبل فقد تصبح كاذبة مثل: مهما كان عدد حالات البجع الأبيض " التي سبق أن لاحظناها " فإن ذلك لا يبرر النتيجة القائلة " كل البجع الأبيض " فأساس مشكلة الاستقراء هي التشكك في الصدق المطلق أو اليقين في النتيجة الاستقرائية. وأساس هذا التشكك هو تصور حدوث حالة واحدة في المستقبل تتنافر ونتيجتنا العامة الاستقرائية التي وصلنا إليها في الحاضر.

إن أول من أثار هذه المشكلة في وضوح وجلاء ووضعها بلغة منطقية صارمة في العصر الحديث هو (دافيد هيوم) David Hume (1711-1776)\* فميز تمييزاً حاسماً بين القضايا المنطقية والرياضية من جهة وقضايا الواقع من جهة أخرى. إن القضايا: الجزء أصغر من الكل، ما يصدق على الكل يصدق على الجزء المتداخل معه. مثلاً: المربع المنشأ على وتر المثلث القائم الزاوية مساوي لمجموع المربعين المنشأين على الضلعين الآخرين، العدد خمسة مضروباً في العدد ثلاثة مساوياً لنصف العدد ثلاثين، إن هذه القضايا وأشباهها صادقة صدقاً مطلقاً ولا يتوقف صدقها على أي تحقيق تجريبي<sup>1</sup>.

إن القضايا: المنطقية والرياضية صادقة صدقاً مطلقاً وصحيحة ومقبولة من الناحية المنطقية معنى ذلك أنه لا يمكن التشكيك على وجود شئ في العالم على شكل مربع أو مثلث بإضافة بعض على بعض أو بعزل البعض عن الآخر. فإذا بدأنا بتعريف الجزء والكل أو التداخل بين القضايا أو المثلث والمربع أو العدد والمساواة والضرب والطرح والإضافة فإننا نجد أن القضايا السابقة تلزم لزوماً ضرورياً عن تلك الطائفة من التعريفات ولا يمكن تكذيبها والقول بأن القضية المنطقية أو الرياضية ضرورية هو القول بأنها مستتبطة استتباطاً صحيحاً من مقدماتها.<sup>(2)</sup>

\* فيلسوف إنجليزي تجريبي يعد من أساطير النزعة التجريبية الحسية التي تجعل التجربة المصدر الوحيد لمعارف الإنسان ولمبادئ معرفته، ومن أهم آثاره: كتاب الطبيعة البشرية

(1) محمود فهمي زيدان، نفس المرجع ص 151

(2) محمود فهمي زيدان، المرجع السابق، ص 151

(فهيوم) هنا يميز لنا بين نوعين من القضايا: القضايا المنطقية والرياضية المطلقة الصدق التي يرى أن نقيضها مستحيل ولا يمكن تصوره وبين القضايا التجريبية التي يقوم صدقها على تحقيق تجريبي لا على عملية استنباطية صورية. تبين (لهيوم) أن استدلالات الفلاسفة المتعلقة بالواقع تقوم في أساسها على علاقة العلة بالمعلول Cause And Effect، فالمفهوم الشائع يؤكد أننا حين نواجه واقعة جديدة لا نعرفها. نقوم بتبريرها على أساس ما سبق ملاحظته. ووجد (لهيوم) أن الفلاسفة من أصحاب المذهب العقلي يتخذون هذا الموقف منطلقا لهم، معتقدين أن العلية مبدأ قبلي Apriori مستقل عن الخبرة وأنه ضروري، ومن هنا تساءل هيوم عن أصل هذا المبدأ<sup>(1)</sup>.

فهيوم التجريبي يرى أن قوام معرفتنا ككل انطباعات حسية وأفكار وأن لهذه الانطباعات السبق دائما على الأفكار المطابقة لها، فهذا يعني أن الانطباع الحسي هو المعيار الوحيد للكشف عن صدق أي فكرة.

ويصبح المصدر التجريبي لتصور العلية متمثلا في إدراك تتابع بين حادثتين وتلازمهما تلازما متكررا وأن إدراك هذا التلازم المتكرر يؤدي بعقولنا إلى تكوين "عادة" عن هذا الارتباط<sup>(2)</sup>. وللبرهنة أكثر عن هذا التساؤل يجدر بنا ذلك طرح مثال هيوم الشهير: "الشمس سوف تشرق غدا" هذه القضية التجريبية يقابلها "الشمس سوف لا تشرق غدا"

فالاعتقاد نميل دائما إلى أن الشمس سوف تشرق وذلك لأسباب تتعلق بتكرار الشروق وعدم امتناعها عن ذلك آلاف وآلاف من السنين. فبذلك تكون العادة العقلية بتوقع الشروق في الغد على ما سبق ملاحظته في الماضي، فتساءل هيوم عما يبرر اعتقادنا بأن القضايا العامة المتعلقة بأمور الوقائع صادقة؟

---

(1) المرجع نفسه، ص 152  
(2) المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها.



إن موقف هيوم من مبدأ اطراد الحوادث الذي يعتمد عليه الاستدلال الاستقرائي هو أنه لا يمكننا تقديم برهان قبلي عليه، إذ لا نعرف كيف تكون مقدمات ذلك البرهان، ولا يمكننا إثبات المبدأ بالخبرة الحسية، إذ أن أي محاولة للإثبات هي بمثابة وقوع في الدوران أي تسلم بما تريد إثباته<sup>(1)</sup>

فبذلك يكون جوابنا على علة هذا الاعتقاد (أن الشمس سوف تشرق غدا) فنحن نفترض مبدأ اطراد الحوادث بالوقوع في الدوران أي إعادة الدورة في إشراق الشمس كما كان عليه في الماضي لكن ليس في مقدور هذا الاعتقاد أن يكون أمر حتمي.

لم يكن يهدف هيوم من مناقشة مشكلة الاستقراء أن يتحدث عن الاعتقاد وإنما كان يريد أن يتحدث عن الصدق الكلي للقضية التجريبية، ويجب أن نميز آخر الأمر بين اعتقاد نثق به، وقضية نحكم عليها باليقين، وأن لدينا غريزة تدفعنا إلى الانتقال من ملاحظة تكرار حدوث ظاهرة ما في الماضي والحاضر إلى توقع حدوثها في المستقبل، ولكن ذلك الاعتقاد الراسخ الصادق لا يقوم دليلاً على أن القضية صادقة من الناحية الصورية: أي نتيجة استدلال.<sup>(2)</sup>

لا يمكننا إثبات اطراد الحوادث إثباتاً تجريبياً على أساس خبرات الماضي أو الحاضر، بل إن إثباته بيقين هو الانتظار بتأييد الوقائع في المستقبل. وهكذا نستطيع القول أن صدق النتيجة العامة الاستقرائية، صدق احتمالي؟ فجواب هيوم على هذا كان بقوله أنه لا يمكننا إثبات احتمال الصدق لمبدأ الاستقراء دون الوقوع في الدوران، فلكي نجد طريقة لمعرفة ما إذا كان الفرض محتملاً. فإنه لا طريقة إلا المستقبل الثابت لتأييده.

(1) محمود فهمي زيدان، الاستقراء والمنهج العلمي، ص 153

(2) المرجع نفسه ص 155.

## نقد بوبر<sup>1</sup> للمنهج الاستقرائي

إن المنهج الاستقرائي أي المنهج الذي نبدأ فيه بجزيئات تجريبية لكي نصل إلى قضايا عامة كلية، ترجع نشأته بوصفه منهج العلم الوحيد، حيث هيمن هذا المنطق على الفكر البشري طوال العصور الوسطى.<sup>2</sup> وقد أدى تطور العلم إلى البحث عن منهج جديد يلائم الروح الجديدة للعصر، فكان بذلك القرن السابع عشر بحق قرن المناهج.

ولكن كان (فرنسيس بيكون) هو الرائد الفعلي للمنهج الاستقرائي حيث تصدر كل أولئك الذين أكدوا على أهمية المنهج الاستقرائي كنقيض للمنهج الاستنباطي، فيقول: " لا تضع نظريات بل فتح عينيك ولاحظ بغير انحيازات " <sup>3</sup> ومنذ (فرنسيس بيكون) حتى بداية القرن العشرين اهتم العديد من المعنيين بالمنهج العلمي على تأكيد أن الاستقراء هو المنهج الواحد والوحيد المميز للعلم، ومن بين هؤلاء جون ستوارت ميل الذي يعد بحق أكثر الاستقرائيين استقرائية، فقد بلغ إيمانه بالاستقراء مبلغاً لم يبلغه أحد من قبله ولا حتى من بعده، فالاستقراء في نظره هو الطريق الأوضح إلى معرفة حقيقية وصحيحة.

فالاستقراء إذن هو الطريق إلى وضع قوانين عامة تفسر الظواهر الطبيعية وعلمية التعميم، وهذا ما يبرره قانونين هما:

قانون السببية: وهو الاعتقاد بأن لكل ظاهرة علة سببتها، ثم قانون الاطراد  
اطراد الحوادث في الطبيعة وهو الاعتقاد بأن كل ظاهرة طبيعية تجري بشكل مطرد على وتيرة واحدة لا تتغير فما حدث اليوم سوف يحدث غدا إلى الأبد،  
وهذين القانونين هما أساس الاستقراء ولكن ليس ما يبررهما، وهكذا يكون

1- كارل بوبر (1902-1990) popper.k واحداً من أهم المفكرين الغربيين المعاصرين، الذين نقدوا العلم الغربي، الافتراضي، وحاربوا الأفكار، النظريات، والاحتميات الجامدة التي وضعت وفق المفاهيم الأيديولوجية وتحت الياقظات العلمية، له العديد من المؤلفات العلمية والفلسفية: "منطق الكشف العلمي"، و"المجتمع المفتوح وأعداؤه"، و"المعرفة العلمية"، و"عقم النزعة التاريخية، دراسة في مناهج العلوم الاجتماعية"، و"الواقعية وهدف العلم" و"نظرية الكوانتم (quantum) والانشقاق العظيم في الفيزياء" وغيرها من المؤلفات في العلوم الطبيعية.

2 - يميني طريق الخولي، فلسفة كارل بوبر، منهج العلم... منطق العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص335

3- كارل بوبر، أسطورة الإطار (في دفاع عن العلم والعقلانية)، ترجمة، يميني طريف الخولي، ص23.

الاستقراء قائم على مبدأ هس، فلماذا نأخذ به مادام ليس له مبدأ متين وأساس منطقي صلب ؟

فكما أوضحنا في الفصل الأول أن أول من شك في صحة الاستقراء كان (دفيد هيوم) الذي طرح اعتراضاته الخطيرة حول المبررات المنطقية التي تجعلنا نعتقد في هذين القانونين.

الشيء الذي جعل بوبر يسمي مشكلة الاستقراء "مشكلة هيوم" وتعد آراء بوبر في نقضه للمنهج الاستقرائي هيومية في الأساس. والجديد أن (بوبر) يستنتج أن العلم التجريبي لا هو مستحيل، ولا هو يعتمد على المبادئ التي هي ذاتها في حاجة إلى تبرير، بل والأكثر من ذلك، فإن موقفه هو أن العلم التجريبي لا يعتمد حقيقة على مبدأ الاستقراء.

لكن الذي يأخذه (بوبر) على (هيوم) هو أنه لم يسر بهذا النقد إلى نهايته، إلى المرحلة التي سيتم فيها اجتثاث الاستقراء من أعماق جذوره، والقول أننا نكتسب المعرفة بإجراء لا استقرائي. هكذا إلى أعماق نقد وجه للمنهج الاستقرائي كان مع (كارل بوبر) فلو أردنا تلخيص فلسفته في كلمة واحدة كانت ضد الاستقراء أو الاستقراء فكل ما كتبه يؤكد فيه: " الاستقراء خرافة لا يصف ما يفعله العلماء في الواقع، لأن البدء بالملاحظة مستحيل ولن يفرضي إلى شيء، وبالتالي يستحيل أن تكون نظرياتنا نتيجة التعميمات الاستقرائية".<sup>1</sup>

وهكذا يقول (بوبر) إن النزاع الضاري بينه وبين الاستقرائيين يتلخص في السؤال التالي:

ما الذي يأتي أولاً بالملاحظة (ح)، أم الفرض (ض) ؟ وهذا يشبه السؤال التقليدي: ما الذي أتى أولاً بالدجاجة (ح) أم البيضة (ض) ؟  
ويجب (بوبر) عن كلا السؤالين ب (ض)، نوع أولي بدائي من البيض، وأيضاً نوع أولي بدائي من الفروض هي التوقعات الفطرية التي يولد ذهن مزودا

1 - يماني طريف الخولي: فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 333.

بها لتمثل أولى تمثيلات العقل مع العالم التجريبي<sup>1</sup>. فالذهن لا يولد صفحة بيضاء كما يدعي الاستقرائيون المتطرفون أمثال (هيوم) و(لوك) ولا هو يولد بأفكار فطرية لها صحة مسبقة.

لكن (بوبر) يرى أن الذهن يولد مزودا بمجموعة من الاستعدادات السيكلوجية والنزاعات، والتوقعات الفطرية التي قد تتغير وتتعدل مع تطور الكائن الحي. وهذا النقد كله يرجع إلى إيمان (بوبر): "أن العلم التجريبي لا يقوم على الاستقراء لكن على التخمينات والتقنيات فالمعرفة العلمية بأسرها فرضية أو حدسية افتراضية<sup>2</sup>."

يظهر إذن: أن مسألة التوقعات الفطرية هذه التي يأخذ بها (بوبر) والتي يوازئها الحدوس الافتراضية في العلم هي الأساس الذي رفض به (بوبر) اعتبار الملاحظة نقطة البدء.

وهكذا يتضح أن المنهج الاستقرائي يفتقر إلى الموقف النقدي الذي هو أساس منهج المحاولة والخطأ لدى (بوبر)، فهو منهج يسعى فقط إلى التبرير أي إثبات الصدق.

"إذ النقد هو الوظيفة الحاسمة للملاحظة والتجربة في العلم، لا يمكن للملاحظة والتجربة أن يؤسسا أي شيء بصفة نهائية<sup>3</sup>"

إن المنهج الاستقرائي اللانقدي يؤسس لمنطق تراكمي الذي يدعي أننا يمكننا الوصول إلى نظريات كلية صادقة، وفي المقابل يرى المنهج النقدي (البوبري) أنه ليست هناك نظريات صادقة وإنما هناك نظريات تحاول التقرب من الصدق.

وتجديرا لهذه النزعة الاستقرائية التي ابتدأت كما رأينا مع بيكون حتى نشأة الوضعية المنطقية آخر الممثلين للنزعة معيارا لتمييز العلم تحت اسم التحقق، فهو على نقيض من معيار (بوبر) القابلية للتكذيب والذي سنتناوله فيما بعد بالتفصيل،

1 - المرجع نفسه، صفحة نفسها.

2 - كارل بوبر، أسطورة الإطار ص 121

3 - كارل بوبر، أسطورة الإطار، ص 118

فما هي مرتكزات معيار التحقق ؟ وكيف انتقده (بوبر) (بوبر) لتأسيس معيار بديل سيكون معه تكذيب النظريات كأساس في تقدم المعرفة العلمية.

### نقد (بوبر) لمبدأ التحقق

لقد أسست الوضعية معيارا لتمييز العلم وهو معيار التحقق (\*) فحسب هذا المعيار تكون العبارة ذات معنى إذا تحققت أي إذا ثبت صدقها، أما العبارات التي ليس لها أي تحقيق فهي بدون معنى، فهذا المعيار يميز العلم على أساس إثبات صدق نظرياته، وليس على أساس إثبات أخطائها على غرار معيار التمييز عند (كارل بوبر).

فمع بداية النصف الثاني من القرن العشرين اتضح قصور لمبدأ التحقق، إذ تعرض لانقادات شديدة سواء من داخل الاتجاه التجريبي أو من خارجه، فمحاولة الوضعية المنطقية صياغة مبدأ التحقق للفصل بين القضايا العلمية والميتافيزيقية لم تكن ناجحة، وذلك لعدم وجود حدود فاصلة على نحو قاطع بين هذه القضايا.

خاصة إذا علمنا أن " الفرض " hypothèse بوصفه قضية لا يستطيع العلم بوسائله المتوافرة أن يتحقق من صحته أو بطلانه، ولكن الفرض في الوقت ذاته يمكن أن يقدم فائدة كبيرة لتطور العلم دون اعتباره ميتافيزيقيا<sup>1</sup> حيث كان المبتغى الرئيسي للمناطق هو إزالة القضايا الميتافيزيقية بوصفها لغو بدون معنى وهذا ما لا يتفق معه بوبر فالميتافيزيقيا في نظره قد تمدنا بفروض علمية.

فكان (كارل بوبر) بذلك من أشد المعترضين لآراء الوضعيين المناطقية، فقد تعرض موقفهم من الميتافيزيقيا نقدا شاملا من بوبر العالم وفيلسوف العلم.

فأساس هذا الموقف أن "(كارل بوبر)" شديد الاحترام للميتافيزيقيا بينما الوضعيون شديد والاحتقار لها، والسبب في هذا الموقف المتناقض هو أن معرفة

(\*) إن معيار التحقق هو الميزة الخاصة للوضعية المنطقية للتمييز بين العلم واللاعلم، فكان هذا المعيار للتمييز واختبار النظرية، لأن ما يتم التحقق منه هو القضايا التجريبية أو القوانين العلمية وليست النظريات.  
1 - حسني علي، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء الحديثة، ط 1، القاهرة، 2003، ص 73

الوضعيين بالميتافيزيقيا سطحية بينما (كارل بوبر) واسع العلم بها<sup>1</sup> فبوبر يرى أن معايير الوضعية كلها وعلى رأسها " التحقق " لم يهدف إطلاقا لتمييز العلم، بل فقط إلى استبعاد الميتافيزيقيا ومحو ما لها من دور في تأسيس المعرفة العلمية. فصاغ بوبر نقده لمبدأ التحقق كمعيار للتمييز على النحو التالي:

إن نقدي لمبدأ مكان التحقق كان على الدوام هو ما يأتي: "إن ما يؤخذ على الهدف الذي يسعى أنصار هذا المبدأ إلى تحقيقه هو أن استخدام هذا المبدأ كمعيار لن يؤدي إلى استبعاد القضايا الميتافيزيقية فحسب، بل سوف يؤدي إلى استبعاد معظم القضايا العلمية الهامة، أي سوف يؤدي إلى استبعاد النظريات العلمية والقوانين العامة للطبيعة"<sup>2</sup>

هكذا يظهر أن معيار التحقق لن يوصلنا إلى شيء، لأنه لا ينبغي حسب بوبر أن نأمل إلى تأسيس أي نظرية علمية تكون صادقة، ولكن حسبنا نأمل فعلا في حذف النظريات الكاذبة.

إن (برترند رسل) (1872-1970) هو الذي وجه النقد الشهير القائل بأن: "معيار التحقق غير قابل للتحقيق، بل يبدو أنه ما من أحد تعرض لدراسة الوضعية المنطقية، حتى من الوضعيين أنفسهم، إلا والتفت إلى هذا الخطأ وهذا التناقض "<sup>3</sup> إن ذكرنا سالفا أن (كارل بوبر) أشد الذين تصدوا لمناقشة معيار الوضعية هذا لا يعني أنه أول من اكتشف التناقض في هذا المعيار فكان لذلك إرهاصات حتى من الوضعيين أنفسهم.

إن نقد التحقق حسب (كارل بوبر) راجع إلى نفس السبب الذي أدى به إلى دحض الاستقراء فالذين يجعلون من المسار الاستقرائي مفتاح المنهجية العلمية غير قادرين على إعطاء معيار للعلم التجريبي، وبالتالي اقتراح شيء آخر<sup>4</sup> فإذا كان

1 - المرجع نفسه ص 74

2 - المرجع السابق نفسه، ص 76

3 - يماني طريف الخولي، فلسفة كارل بوبر، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط 1، القاهرة، 1989، ص 290

4 - روني بوفريس، العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة: سعيد بوخليط - ط 1 - دار إفريقيا الشرق. المغرب، 2009، ص 63.

الاستقراء يبدأ من وقائع تجريبية ثم يعممها، فلم يكن معيار التحقق إلا رد العبارة إلى معطياتها الاستقرائية، فليس هناك فارق حقيقي بين الاستقراء والتحقق، ولذلك كانت أولى المهام التي اضطلع بها بوبر في فلسفة العلم هي وقف المد الوضعي ومن ثم، رفض المبدأ التبريري.

فوبر يرغب التعامل الديناميكي مع النظرية العلمية، أي الحث في صيرورتها وكيفية تقدمها وعوامل هذا التقدم ودرجته، تكريسا لمنطق التقدم.

أما التحليل المنطقي: "فيتعامل مع النظرية بصفة استاتيكية يحلل منطوقا معينا للنظرية أو تعريف مصطلح معين أو يحلل ما هو كائن أو يبحث عن الجديد، ولن يجدي في نمو المعرفة العلمية ولن يصل بنا أبدا إلى أعتاب منطق الكشف والتقدم".<sup>1</sup> إن كارل بوبر يرى أن تمييز العلم على أساس معيار التحقق يؤدي بنا إلى منطق سكوني تراكمي، حيث يفسر طبيعة التقدم العلمي بتراكم نظرياته.

فنقد (كارل بوبر) للوضعيين المناطقة يتلخص في نقطتين أولهما: "أنه اقترح ضرورة إجلال " مبدأ إمكان التأكيد " falsificaion محل " مبدأ إمكان التحقيق " verification كمعيار للتمييز بين العلم والميتافيزيقيا، وثانيهما: أنه رأى أن الميتافيزيقيا وإن اختلفت عن العلم، فهي مع ذلك لها معنى، كما يمكنها في بعض الحالات أن تفيد العلم بطريقة إيجابية "

وإن ما نخلص إليه من خلال هذا النقد لمعيار التحقق من طرف (كارل بوبر) هو أن هذا المعيار لا يمكن له تمييز العلم التجريبي، فهو مازال يعتقد في الصدق وهذا لا يساير حسب (كارل بوبر) ما وصل إليه تطور العلم.

### طبيعة المنهج الاستنباطي:

إن التساؤل عن المنهج العلمي وقواعده يرتبط إلى حد كبير بمسألة نمو العلم كما أشار إليه (كارل بوبر) في " منطق الكشف العلمي " معبرا عن ذلك عن موقفه الرافض للاستقراء كمنهج ومبدأ وعرض القواعد المنهجية التي اقترحها كبديل

1 - يماني طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين، ص 264

للاستقراء، فقد أشار أنه لن يتناول أي نسق علمي تناولا إيجابيا كما هو الحال في التحقق verification وكما يتحتم أن نتاولنا له تناولا سلبيا قاصدا بذلك منهجه في التكذيب falsification في مقابل منهج التحقيق.

فقبل أن نتقدم خطوة أخرى في شرح منهج (كارل بوبر) لا بد أن نعلم شيئا عن تصورهِ لنمو المعرفة العلمية، " فالمنهج يتناول نمو المعرفة ونمو المعرفة انعكاسا للمنهج البوبري، وجماعتهما يشكل منهج البحث النقدي "<sup>1</sup> عند (كارل بوبر) لأن مقياس نمو العلم أو امتحانه لا يتمثل بالتحقق كما ظن الاستقراءيون بل بالتكذيب، فالنظرية التي يمكن تكذيبها بواسطة الخبرة تعدل أو تستبدل، وهذا هو منهج المحاولة والخطأ، وكان (كارل بوبر) يعطي العقل الدور الأكبر في اكتساب المعرفة، ومنهج البحث النقدي هو أكثر المناهج عقلية.

لكن السؤال الذي يطرح نفسه هل يعني تطبيق المنهج تطبيق مجموعة من القواعد لنصل بمقتضاها إلى نظرية صحيحة دوماً ؟

وللإجابة عن سؤال ما المقصود بمنهج البحث النقدي ؟ علينا المزوجة بين مفهومَي التكذيب ونمو المعرفة، فالإنسان يرفض توقعاته الكاذبة ويتمسك بالصادق منها ليشكل جانبا من معرفته، ومع إجراءاته لمزيد من التصويبات والتعديلات التي يدخلها على ما لديه من معارف يبدأ فضاء المعرفة العلمية في النمو، ورفض الإنسان للتوقعات الكاذبة يرجع إلى دور العقل كما ذكرنا في تحصيل المعرفة.

وهذا الدور يتعاضد عندما يتبنى اتجاها نقديا يتمثل في اختيار الحلول أو النظريات البديلة للنظريات الفاشلة باستخدام منهج المحاولة والخطأ. وأيا كان الحل المؤقت الذي نتوصل إليه بعد رفض الحل السابق فإنه هو الآخر قابل للرفض والتعديل، وتلك هي أهم سمات النظرية العلمية عند (كارل بوبر) أن تكون قابلة للتكذيب وسوف نعود لتوضيح هذا المفهوم في المبحث القادم، ويعبر (كارل بوبر) عن هذا الاتجاه النقدي بالصيغة التالية:

1 - محمد محمد قاسم، في الفكر الفلسفي المعاصر " رؤية علمية"، ص 273



$$P_1 \longrightarrow TT \longrightarrow EE \longrightarrow P_2$$

حيث يشير  $P_1$  إلى مشكلة، وتشير TT إلى tentative théorie نظرية مؤقتة وأحياناً يرمز إليها بالرمز TS ويعني tentative solution حل مؤقت وغير نهائي، بينما تشير EE إلى استبعاد الخطأ error-elimination لنصل مرة أخرى إلى  $P_2$  مشكلة ثانية أي جديدة في حاجة إلى حل جديد.<sup>1</sup>

فهذه الصيغة البوبرية نجدها عند الحديث عن منهج العلم، كما نجدها عند الحديث عن المعرفة العلمية، علماً أن هاته الأخيرة هي عنواناً لأحد مؤلفاته ن كوصف لمسارها.

يصف (كارل بوبر) منهجه بأنه "استنباطي" (\*) يعتمد على التوصل إلى النتائج بطريق منطقي بحث<sup>2</sup> وهذا في مقابل منهج الاستقراء الذي يعتمد على البيانات والوقائع الجزئية بالدرجة الأولى، (فكارل بوبر) يصف التعارض بين الاستنباط والاستقراء يماثل التمييز التقليدي بين المذهب العقلي والمذهب التجريبي.

فسنستدرك صفات الاستقراء لمقابلتها صفات الاستنباط الذي قال به (كارل بوبر) في شكل مقارنة: يتصف الاستقراء ب:

العلم ينزح إلى تحصيل معرفة عليها برهان ولها تسويغ.

كل بحث علمي يبدأ بالملاحظات والتجارب.

المعطيات المجمعة تنظم في فرضية لم يحصل البرهان على صحتها بعد.

يجري تكرار للملاحظات والتجارب لمرات عدة<sup>3</sup>. هذا أن الخاصية المميزة له

هو البدء بالملاحظات، ثم يضيف:

وإذا ازداد عدد المرات التي تؤيد الفرضية، فإن ذلك يعزز من احتمال صدقها.

وفي حال اقتناعنا بصدق الفرضية فإننا نحول الفرضية إلى قانون دائم.

1 - المرجع السابق نفسه ص 277

(\*) على هذا النحو تسير المعرفة في حلقات متتالية، تبدأ بمشكلة وتنتهي بأخرى لكنها ليست دائرية.

2- كارل بوبر، عقم المذهب التاريخي، ترجمة: عبد الحميد صيرة، منشأة المعارف، ط1، الإسكندرية، 1959 ص 160

3 - توماس كوهن، بنية الثورات العلمية، ترجمة إسماعيل حيدر، المنظمة العربية للترجمة، ط1 بيروت، 2007، ص

ثم نعيد الدورة ابتداء من ملاحظات ظواهر جديدة وتجارب.  
وننتهي إلى جمع تلك النظريات (القوانين) التي تم البرهان عليها، وهو الجمع الذي يسمى في الأخير علما<sup>1</sup>  
فيمكننا القول إذن: أن الاستقرائي يؤمن بأن العلم هو الانتقال من ما هو جزئي إلى ما هو عام وأن صدق الجزئيات يمكن نقله إلى النظرية العامة.  
لكن الأمر مختلف تماما ومناقض لما هو عليه في المنهج (البوبري) الاستنباطي.

فصفات المنهج الاستنباطي عند (كارل بوبر) هي:  
صحيح أن العلم يطلب الموضوعي والمطلق لكنه عبتا يبلغ حد التأكيد على بلوغه.

كل بحث علمي ينطلق من سياق غني للمعرفة، ومن مشكلات أو برامج بحث ميثافيزيقية.

وما النظرية العلمية سوى جواب شرطي على مشكلة وهي تبتدع بشكل حر، وهي تشرح الظواهر الملاحظة، بما ليس ملاحظا<sup>2</sup>. فبذلك جوهر النظرية العلمية مركز على شرح وتفسير مختلف الظواهر والملاحظات، ويضيف:

تستنبط من النظرية نتائج وتمتحن تجريبيا لمعرفة قدرة النظرية على التنبؤ.  
وإذا أكدت التجارب تلك النتائج، فإن ذلك يعطي قيمة للنظرية، وليس برهانا على صدقها.

أما إذا جاءت التجارب معاكسة، فإن ذلك يعتبر تكديبا للنظرية.  
عندئذ، نبتدع نظرية جديدة حلا للمشكلة، ونقوم بتنفيذ الخطوات ذاتها.  
ويكون مجموع إبداعاتنا النظرية وتكذيباتها مؤلفا ديناميكية التقدم العلمي، الذي بالرغم من كونه تقدما، لن يبلغ حد اليقين الذي لا يعتره ريبية<sup>3</sup>.

1 - المرجع نفسه، ص 27.

2 - المرجع السابق نفسه، ص 28

3 - المرجع نفسه، ص 29.

وبهذا فإن مفهوم الاستنباط عند (كارل بوبر) يختلف عن ما هو عند ديكارت (\*)  
فبينما كان هذا الأخير يعتقد أن المبادئ هي مقدمات الأنساق الاستنباطية يجب أن  
تكون مضمونة الصدق بينة بذاتها واضحة ومتميزة وقائمة على حدس عقلي<sup>1</sup> فإن  
(كارل بوبر) على عكس ذلك يتصورها تخمينات أو حدسا افتراضية tentative  
conjectures أو فروضا.

ويعني هذا أن المنهج الاستنباطي البوبري له معناه الخاص المرتبط بنظريته  
في دور المنهج العلمي ومعيار التكذيب ونمو المعرفة، وغيرها من المفاهيم الجديدة  
التي ارتبطت باسم (كارل بوبر).

---

(\*) إن "ديكارت" قد تصور العلوم جميعا في صورة أنساق استنباطية ممثلا أصحاب الاتجاه الاستنباطي، أما "بيكون"  
وأتباعه التجريبيين الإنجليز قد تصور العلوم قائمة على جمع الملاحظات واستنتاج التعميمات منها بطريق الاستقراء.  
1 - بيتر كوزمان، أطلس الفلسفة، ترجمة: جورج كتورة، المكتبة الشرفية، بيروت، 2003، ص 106.

## قائمة المصادر والمراجع:

### الموسوعات والمعاجم:

-كونزمان بيتر، بوركارد بيتر فرانز، فيدلمان فرانز، أطلس الفلسفة، ترجمة:جورج كتورة، المكتبة الشرقية، بيروت، الطبعة الحادية عشر، 2003.

### المصادر:

- بوبر (كارل ريموند)، منطق الكشف العلمي، ترجمة: ماهر عبد القادر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1986.

- بوبر (كارل ريموند)، منطق البحث العلمي، ترجمة: محمد البغدادي المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2006.

-بوبر (كارل ريموند)، عقم المذهب التاريخي، ترجمة:عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية ن 1969.

-بوبر (كارل ريموند)، أسطورة الإطار (في دفاع العلم والعقلانية)، ترجمة:يميني طريف الخولي، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000.

### المراجع:

-بوفريس (روني): العقلانية النقدية عند كارل بوبر، ترجمة وتقديم: سعيد بوخليط، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2009.

-الخولي (يميني طرف): فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول، الحصاد، الآفاق المستقبلية)، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 2000.

-الخولي (يميني طريف): فلسفة كارل بوبر (منهج العلم...منطق العلم)، الهيئة العامة للكتاب، الطبعة الأولى، 1989.

- زيدان (محمود فهمي): الاستقراء والمنهج العلمي، دار الوفاء لندنيا للطباعة والنشر، الاسكندرية، الطبعة الأولى، 2002.

- كوهن (توماس): بنية الثورات العلمية، ترجمة: حيدر حاج اسماعيل، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، الطبعة الأولى، 2007

## مكانة علم التاريخ الإستمولوجية

د. منوبي عبّاش<sup>1</sup>

### التاريخ والعلوم الانسانية:

هل يمكن الدفاع عن فكرة الموضوعية في علم التاريخ؟ إن التفكير في موضوعية علم التاريخ يندرج ضمن التفكير الإستمولوجي في وضعيّة العلوم الانسانية ككل. إذا كان هناك من ينكر أن تكون العلوم الإنسانية علوماً حقيقية فإن هناك من يعتبرها علوماً قائمة بذاتها ولا يمكن الإقرار بعدم علميتها لمجرد أن مناهجها لا تتطابق مع مناهج العلوم الطبيعية. لقد حاول (ميشل فوكو) أن يبيّن أن العلوم الإنسانية لا ترقى الى مرتبة العلم الموضوعي المتميّز بتعيّن موضوعه ورسوخ مناهجه وانها مجردّ خطابات أقرب ما تكون إلى الفلسفة كما انها لا تستمدّ وجودها إلا من خلال علاقاتها بعلوم البيولوجيا واللّسانيات والاقتصاد أي إنها مجردّ خطابات حول ما تصل اليه تلك العلوم التي تدرس الحياة واللغة والعمل. في نظر (فوكو) ليست العلوم الانسانية علوماً نظراً لانعدام موضوعها [ ] فما يسمّى الإنسان لا وجود له. لقد مات الإنسان بعد أن تمّ تجاوز (الإستميّة) التي ولّده، (ابستميّة) القرن الثامن عشر. «ما يُظهر خصوصية العلوم الإنسانية ليس هذا الوضع المميّز والمعقد بشكل فريد والذي هو الإنسان. وذلك لسبب بسيط هو أنه ليس الإنسان هو الذي يبنّيها ويعطيها ميداناً خاصاً، لكنها جاهزية (الإستميّة) العامة التي تفسح لها المكان، تستدعيها وتنشئها، سامحة لها بأن تكون الإنسان كموضوع لها. هناك إذن

1. المعهد التحضيرى للدراسات لأدبية والعلوم الإنسانية بتونس (جامعة تونس)

"علم إنساني" ليس حيث يكون الإنسان هو الموضوع بل حيث تُحلّل، في بعد اللّاوعي الخاص، المعايير، القواعد، المجموعات الدّالة التي تكشف للوعي شروط أشكالها ومضامينها. أما التحدّث عن "علوم الإنسان" في كل الحالات الأخرى فلا يعدو كونه مجرد مغالاة كلاميّة<sup>1</sup>.

يذهب (ماكس فيبر) Max Weber في «محاولة في نظريّة العلم» (1904) إلى أن العلوم الإنسانيّة قد حازت على مكانتها كعلوم وأن مسألة خصوصيّة المنهج لا تنفي عنها العلميّة. يقول: «إن دور المنهج ليس الإختزال الإصطناعي لعلم إلى علم آخر ولكن دوره هو تعميق وتوسيع البحث في كل الإتجاهات الممكنة، وعند الحاجة مقارنة نتائج العلوم المختلفة (...) إن العالم هو الذي يقرّر في مواجهة مشكل ما هو التوجّه الملائم للبحث وذلك على قاعدة المعرفة المكتسبة وفطنته الخاصّة. ليس له أن يلتزم بتوجيهات المنطقي، حارس نقاء النظريّة. إنّ إلغاء حريّة العقل، إلغاء حريّة عقل العالم يعني الإضرار بالبحث. ليس المهم هو المنهج المتّبّع ولكن الأساس هو تقدّم المعرفة (مع احتمال الوصول فيما بعد الى برهنة دقيقة). لا يمكن في تصوّر فيبر الفصل بصورة قطعيّة بين العلوم على أساس اختلافاتها المنهجية، بحيث نقرّ بعلوم تفسيريّة (العلوم الطبيعيّة) وعلوم تأويليّة (علوم الروح) كما فعل ديلتاي Dilthey مثلا. هناك ترابط بين العلوم لا يمكن إنكاره. والعلوم الإنسانيّة ليست مستقلة تماما عن علوم الطبيعة، فعلم التاريخ مثلا لا يمكن أن ينفصل عن علم الإقتصاد أو علم البيولوجيا أو علم النفس. يرى فيبر أن التّأويل لا ينتمي إلى إطار ابستمولوجي خاص تكون فيه علوم الإنسان متميّزة عن غيرها من العلوم من جهة موضوعها. إن التّأويل ليس منهاجا خاصا ببعض أصناف العلوم ولكنه - في رأي فيبر - إحدى الوسائل القابلة للإستعمال في المعرفة التي يستطيع العالم استعمالها حسب الظرف. إنه لا يتعارض مع طرائق أخرى مثل التفسير بواسطة الإستقراء أو بواسطة الإحصاء. إن الباحث بإمكانه أن يستعمل هذا المنهج

1. فوكو، الكلمات والأشياء، مركز الإنماء القومي، بيروت، 1990، ص. 298.

أو ذاك حسب ما يقدره هو من جهة إفادة البحث والحصول على نتائج مقبولة علميًا. يؤكد فيبر على أن التعارض بين التأويل والسببية هو تعارض اصطناعي أو مصطنع. «يجب القول إن التأويل هو أحد جوانب البحث السببي إذا قبلنا بإمكانية عقلانية غائبة مبنية على دراسة البواعث وعلى علاقة السبب بالنتيجة». ونجد فيبر يؤكد كذلك على الوجه المزدوج للتأويل، فهو من جهة تقييم عندما يكون إحياء من أجل تقييم حدث أو أثر فني، ومن جهة أخرى هو معرفة سببية عندما يحاول "فهم" علاقة بين الظواهر تكون أمامها معرفتنا القائمة على القوانين Savoir nomologique عاجزة.

هل هناك معيار عام للعلمية un critère de scientificité من شأنه أن ينطبق على كل الاختصاصات التي تنسب إليها صفة العلم؟ إن معنى الإجراء opération يمكن أن يوفر لنا إجابة على هذا السؤال. ثمة إجراء في مستوى التمشيات الصورية الخالصة وفي مستوى التمشيات التجريبية. إن المعقولية Intelligibilité والمصدقية Crédibilité والنجاعة Efficacité الخاصة بالمعرفة العلمية تتأتى من خاصيتها الاجرائية. وهذه الخاصية الاجرائية هي التي تعطي للعلم خاصيته المميزة.

يستهلّ (جيل غاستون غرانجي) G.G.Granger الفصل الثالث من كتابه "العقل" المعنون ب"العقل في التاريخ" (ص. 89-103) بالقول: «لا شيء يقول بأن سياق التاريخ وتحديد تاريخ الحضارات والأفكار لا يعبر عن تقدّم ما جدير بأن يوصف بأنه عقلاني».

هل ثمة عقل تاريخي؟ وبأي معنى يكون التاريخ أو لا يكون عقلانيًا؟

إن الوصف التاريخي في استعماله المخصوص يحيل إلى الحدث Evénement، الى ما يحدث في مقابل ما يراد أو ما تمّ الاستعداد له أو توقّعه. الحدث هو نموذج ما لا يدخل تحت طائلة العلم وما ليس في متناول العقل. يبدو أن ماهية الحدث التاريخي تتمثّل في كونه وحيد وفردي. ما يهمّ في البحث

التاريخي هو "الحدث": «يوحنا الذي لا أرض له مرّ من هنا» «Jean sans terre a passé par ici»، هذا حدث خام معزول وغير قابل للتفسير بالمعنى الذي يعطيه الفيزيائيون للتفسير. «إن الحدث، التاريخيّة Historicité الخالصة توجد مقترنة بالتنوّع، بفرادة الكيفيات الفردية. لقد واجهت أغلب المذاهب الفلسفيّة هذا التقابل بين الفكرة الواضحة والبسيطة والمحدّدة والعينيّ Concret.»<sup>1</sup> يمكن القول انه لا توجد أية معرفة مسبقة يمكنها أن تقدّم صورة كاملة للواقعة في وجودها التاريخي. يبدو العقل إذن عاجزا عن الإحاطة بالحدث التاريخي الأمر الذي يبرّر القول بالأعقلانيّة التي تتمظهر في أشكال مختلفة مثل الفكر السحري والأسطوري. مما لاشك فيه ان التاريخ يهتمّ بالماضي الذي يمثل موضوع بحثه ولكن هذا الأمر يطرح إشكالا عويصا بالنسبة لعلميّة علم التاريخ. نحن نعرف ان العلم منذ نشأته حاول التخلّص من الزمان باعتبار أن لا علم إلّا بما هو ثابت. لقد أقيمت الأنساق الرياضيّة على نظرية الثبات Théorie de l'immuable أو على نظرية اللازمنيّة أي نظرية الأعداد والأشكال. في هذا الإطار اعتبر أفلاطون أن الرياضيات علم تمهيدي وظيفته إعداد العقول لتأمل المعقولات التي هي خارج الزمان. ولكن رغم هذا الاقتران بين العلمي واللازمني فقد ظهرت علوم اهتمت بالظواهر والوقائع المتحوّلة والمتغيّرة مثل البيولوجيا والفلك. نحن إذن إزاء مفارقة ملازمة للعلم: محاولة التخلّص من الزمنيّة من جهة واشتغال على الوقائع والموضوعات الزمنيّة من جهة أخرى. يمكن القول إن البحث التاريخي هو محاولة «للتغلّب على الزمان»<sup>2</sup> أي إنه محاولة لاكتشاف ما هو ثابت وقارّ تحت التغيّرات والتحوّلات، محاولة لاكتشاف شيء ما يمكن اعتباره حقيقة جوهرية. يقول (غرانجي) في هذا السياق: «إن المعرفة تتأرجح بين قطبين، القطب الرياضي

---

1 G.G.Granger, *La Raison*, Puf, *Que sais-je ?*, 1967

2 Ibid., p.92



والقطب التاريخي، وهدف العلم هو اختزال ما هو تاريخي في كل ظاهرة إلى المعطيات الأكثر بساطة في كل ميدان وبناء الباقي بواسطة تسلسل المفاهيم»<sup>1</sup>.

### مكانة التاريخ الاستيمولوجية:

إن موقف (فوكو) المميز من العلوم الانسانية<sup>2</sup> (اعتبارها مجرد تشكيلات استيمولوجية تستمد وجودها من علاقة الجوار مع علوم البيولوجيا واللسانيات والإقتصاد) على وجاهته ليس هو الموقف الوحيد من تلك العلوم. لقد اعتبر التاريخ علما بحق [وإن اختلف عن العلوم الأخرى في المنهج فهو لا يختلف عنها في الموضوعية. في القرن التاسع عشر سيحتل التاريخ مكانته كعلم وضعي ووظيفي. ولاعتبارات سياسية واجتماعية - كما يقول فوكو - سيتم إيلاء تاريخ البشرية أهمية كبيرة. وتبعا لتلك الأهمية فقد أعطيت طرائق البحث ما تستحق من عناية [إذ أصبحت الآثار والوثائق هي المواد الأساسية للبحث التاريخي. و«لم يعد النص شرطا من شروط عمل المؤرخ فحسب بل أصبح مادة درسه ذاتها. وفي هذا المعنى اشتهر سؤال (لفوستيل كولانج) Fostille Kolang كان يوجهه الى طلابه قائلا: «هل تملكون نصا؟». وسنة 1898 ظهرت عبارة أصبحت شعارا للمدرسة الجامعية الفرنسية هذا نصها: «يكتب التاريخ بالإستناد إلى الوثائق». من هنا يمكن تعريف التاريخ بأنه علم التصرف بالنصوص والإفادة منها. «سيكون التاريخ علم الوثائق، ستقرئها المؤرخ ويحللها ليستخلص منها الوقائع التي تشتمل عليها وستجري متابعة هذا العمل بصورة نظامية ولكنها مستقلة عن أية فلسفة»<sup>3</sup>. يستند البحث التاريخي إلى الوثائق التي يتم نقدها وتمييزها وتصنيفها بحيث تصبح صالحة لتلعب دور الدليل على ما يذهب إليه المؤرخ. لقد صار مألوا القول إن التاريخ العلمي هو

1Ibid., p.93

2 يقول فوكو عن ما يجعل العلوم الانسانية ممكنة «هو نوع من وضع "الجوار" مع البيولوجيا والاقتصاد وفقه اللغة (اللسانيات)، فهي لا حياة لها إلا بقدر ما تلجأ الى جوار هذه الأخيرة أو بالأحرى تحتها في حيز إسقاطها... لا جدوى إذن من القول إن العلوم الإنسانية هي علوم خاطئة بل هي ليست علوما على الإطلاق، فالتشكيلات التي تحدد وضعيتها وتجدرها في الإستيمية الحديثة تمنعها كلياً من أن تكون علوما». الكلمات والأشياء، ص. 299

3 جوزف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، 1986 ص. 67

الذي يعتمد على وثائق وبراهن على الموضوعية. ولكن هل بإمكان المؤرخ أن يكون موضوعيًا وحتى إن صدقت نيته؟ هل يستطيع أن يكون محايدًا بمجرد الاعتماد على وثائق؟ إن السؤال الأساسي الذي واجه المؤرخ كما طرح على المؤرخين هو: هل هناك حقا واقع تاريخي أو وقائع تاريخية؟

إن الوقائع في علم التاريخ لا وجود لها إذا كنا نعني مجموعة من الوقائع المترابطة سببياً والقابلة للملاحظة. لا يقام التاريخ على تجارب وملاحظات، ذلك أن استعادة الحدث التاريخي غير ممكنة بل إنه يُصنع من نصوص هي بمثابة الاستعادة المُتخيلة والإفترضية للماضي. ليس للمؤرخ إلا أن يتخيل صيرورة الحوادث وأن يستعمل اللغة للتعبير عن مجرى الحوادث وهي لا تخلو من عناصر ذاتية وجدانية واجتماعية حضارية. كل تلك العناصر (التخيل، اللغة، الذاتية) تؤكد حدود الإقرار بموضوعية البحث التاريخي. من الواضح أن هكذا تحديد للموضوعية ينتمي إلى التصور الوضعي للعلم وهو تصور قد لا يصمد أمام الرؤى الابستمولوجية المعاصرة التي في إطارها تمت إعادة النظر في معنى العلمية وفي شروط الموضوعية وفي طبيعة المعرفة العلمية ومفهوم الحقيقة.

على العكس من موقف دوركهايم الذي دعا الى اعتبار الوقائع الاجتماعية أي التاريخية كما لو كانت "أشياء" أي استبعاد أفكار وقناعات ومواقف الباحث، اعتبر كثير من المفكرين أن ذاتية المؤرخ ضرورية لبناء الحقيقة التاريخية. فالتاريخ «يتعرف الى أصالة الإنسان التي لا تلتوي أمام العالم الذي يحيط به، كما يتعرف على استحالة فهمه لهذا العالم بصورة أخرى ليست من الداخل تعرفاً يهيئه الإحساس والخيال. كتابة تاريخ حقبة من الزمن يعني بصورة مجملة وضع المؤرخ نفسه في مكان الذين عاشوها».

إن الوظيفة الأساسية للمؤرخ هي التنسيق، انه يعمل انطلاقاً من الآثار والوثائق على تنظيم الوقائع وتنسيقها وعرضها في شكل قصص أو سرد تاريخي يراهن من خلاله على ضبط منطق يحكم الأحداث. معنى ذلك أن المؤرخ لا يمكنه

الوصول الى حقيقة الواقع التاريخي، إذ ليس له إلا أن يسرد رؤيته الخاصة للأحداث التي لم يعايشها. لذا «نستطيع القول إنه لم يقدر أحد على كتابة التاريخ دون أن يقع في مثل هذه المآخذ. إن المؤرخ في العادة أميل إلى تغليب ذهنيته على مجرى الأشياء بل أكثر من ذلك إنه هو الذي يتصور مجرى الأشياء أو يعتقد أنها كانت كما اعتقد.»<sup>1</sup>

يرمي المؤرخ إلى اكتشاف حقيقة ما من وراء تفسيره للأحداث وتتبع المنطق الذي يربط بينها. وهو في ذلك ينطلق من بدهة قوانين الطبيعة. فالطبيعة البشرية تماما مثل الطبيعة هي نفسها رغم اختلاف الأزمنة والحقب التاريخية ولذلك بالإمكان دائما فهم أعمال الناس في الماضي بالنظر إلى وضعيتهم في الحاضر. يسمح التاريخ إذن بالفهم وبالتفهم وهذا يعني أن المؤرخ في بحثه لا يمكنه أن يتجرد تماما من قناعاته وأفكاره المسبقة ورؤاه الفلسفية. إن اختياره لموضوع بحثه ورؤيته لتسلسل الأحداث محكوم برؤية للإنسان هي بلا شك رؤية فلسفية. هذه الوضعية التي تخص المؤرخ تيرر الموقف القائل بأن التاريخ ليس علما. إن محاولة المؤرخ التوصل إلى قوانين كلية تصلح لتفسير الظواهر الجزئية قد لا تكفل أبدا بالنجاح. فبالإضافة إلى أن التاريخ لا يستوفي شرط الموضوعية الأساسي أي انفصال الباحث عن موضوع البحث فإنه لا يمكن أن يكون إلا سردا وهو أخيرا لا يصل إلى إثبات قوانين عامة بل إلى عرض وجهات نظر خاصة.<sup>2</sup>

إذا صح أن التاريخ ليس علما بالمعنى الدقيق للكلمة فهو على الأقل شكل من أشكال المعرفة. معرفة لها منطقتها الخاص وشروط تكوّنها ووظيفتها أيضا. من المؤكد أن التاريخ لا يوفر تفسيرا تاما للأشياء ولا يقدم أجوبة كافية عن الأسئلة التي يطرحها الإنسان كما أنه لا يعطينا صورة حقيقية لما حدث بالفعل ولا يقدم لنا معرفة من شأنها أن تكون ناجعة في الحاضر ولا يثبت قيما أو مبادئ كونية تسمح

1 نفس المصدر، ص. 100

2 نفس المصدر، ص. 109

لنا بمعرفة الناس وفهم طبيعتهم، ذلك هو شأن الفلسفة. إن «التاريخ أبعد ما يكون عن أن يحلّ محلّ الفلسفة وأن يفرض على الناس حكمة مستخلصة من الوقائع (...) ان الفلسفة هي التي تنسّق التاريخ وتبنيه وتعطيه اللحمية التي يحتاجها. وبلا فلسفة نستطيع أن ننكر وجود التاريخ»<sup>1</sup>. ممّا لا شك فيه أن المؤرخ يبدأ في التأمل عندما يرتفع فوق الأحداث وقد يحدث ذلك دون علمه، لهذا كان لا بدّ للمؤرخ من تكوين فلسفيّ. يقود البحث التاريخي المؤرخ إلى الفلسفة وإلى مواجهة أسئلة فلسفة التاريخ.

### أزمة المعرفة التاريخية:

يعتقد المؤرخون أن اعتمادهم على الوثائق بعد نقدها وتحليلها يمكنهم من الحصول على معرفة موضوعية يمكن أن تكون دقيقة بالموضوعات التي يدرسونها. ولكن يبدو أن استخدام الوثائق لا يمنع من التشكيك في موضوعية البحث التاريخي. فإذا كان التاريخ معرفة بواسطة الوثائق فإن السرد التاريخي الذي يقوم به المؤرخ يتجاوز كل الوثائق «ويرجع ذلك إلى أن أي وثيقة لا تستطيع أن تكون بذاتها هي الحدث، فهي ليست تسجيلاً مصوراً أميناً لتتابع لقطات الحدث وهي لا تجعلك ترى الماضي نفسه مباشرة» كما لو كنت هناك «فالوثيقة ليست محاكاة *mimesis* للحدث بل هي حكاية عنه *diegesis* إذا استعملنا تفرقة مفيدة عند جيرار جينيت<sup>2</sup> G.Genette (أي أن التاريخ هو رواية على لسان المؤرخ لا على لسان الشخصيات نفسها التي قامت بالفعل). إن المجال التاريخي يفتقر تماماً إلى التحدّد. وقد رأى كلود ليفي ستروس C.L.Strauss أن التاريخ هو كلّ يتألف من مجالات مختلفة لا يمكن الجمع بينها إذ إن كل مجال يتحدّد بإيقاعه الخاصّ. هناك حقب تعرض أمام المؤرخ عددا كبيرا من الأحداث غير متجانسة وليس ثمة ما يربط بينها وهناك حقب أخرى تبدو للمؤرخ (ولم تبدُ كذلك بالتأكيد لمن عاشوها)

1 نفس المصدر، ص. 116

2 بول فيين، أزمة المعرفة التاريخية، ترجمة ابراهيم فتحي، دار الفكر، القاهرة، 1993، ص. 27

وكان القليل جدًا من الأشياء حدث خلالها أو كأن شيئًا لم يحدث على الإطلاق في بعض الأحيان. إن التاريخ الذي يتمثل في سرد سير شخصية هو تاريخ ضعيف لا يحتوي في ذاته على معقوليته الخاصة به فتلك المعقولية لا تأتيه إلا من الخارج أي حينما يدمجه المؤرخ ضمن تاريخ أعم.

إن التاريخ لا يُكتب بطريقة منطقيّة ذلك أنه ليس ثمة منطوق يحدّد اختيار المؤرّخ لمواضيعه أو اختياره لمصادره. إنه هو الذي يختار الموضوع والوثيقة والأزمنة دون استناد إلى قاعدة موضوعيّة. هكذا يمكن القول إن كل كتاب في التاريخ هو نسيج من عدم التماسك<sup>1</sup>. يبدو إذن أن كل محاولة لإقامة علم التاريخ على نفس الأسس التي قامت عليها علوم الطبيعة هي محاولة فاشلة حتما. لقد أصبح المؤرخون على وعي بأن اختصاصهم ليس نسخة من العلم الطبيعي وأن هذا الأخير ليس أنموذجًا للعلوم الإنسانيّة ولعلم التاريخ بشكل خاص. لكن هذا لا يعني أن "علم التاريخ" لا يرتبط بأية أواصر بالعلوم الأخرى وبالفلسفة. في هذا السياق اشتهر عن مارو Marrou قوله: «في نهاية قرن من الجهود يجب أن نلاحظ أنه لم يكن في الإمكان إنجاز المساعي في جعل التاريخ علما موضوعيًا مغايرًا لما عُرف عنه، إذ لا يوجد علم تاريخ ولكن سلسلة وجهات نظر مختلفة الأهداف يستحيل انعكاسها على الماضي»<sup>2</sup>.

### التاريخ وفلسفة التاريخ:

تعني فلسفة التاريخ التفكير في معنى وجوهر التاريخ. وهي تطرح الأسئلة المتعلقة بماهية التاريخ وهدفه ودور الإنسان فيه. كما أنها تبحث في النتائج التي يتوصل إليها المؤرخ وتقيّمها من منطلق تصوّر ما عن التاريخ وعن مكانة الإنسان فيه. يمكننا أن نعود إلى الفكر القديم للبحث عن أصول فلسفة التاريخ. نجد في الفكر اليوناني القديم شدّرات تتعلّق بالتاريخ وخاصة لدى المؤرخ (ثوسيدوس)

1 نفس المصدر، ص.46

2 جوزيف هورس، قيمة التاريخ، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، 1986، ص.94

Thucydide (400ق.م. - 455ق.م.). أكد (ثوسيدوس) مثلاً على أن البشر هم الذين يصنعون تاريخهم. وأما (بوليبوس) Polybe (210ق م-125ق.م.) فقد قال بأن القدر هو الذي يسيّر التاريخ وهو مبدأ وغاية العالم. إن مصطلح فلسفة التاريخ ينتمي تحديداً إلى القرن الثامن عشر، فقد كان (فولتير) (1694-1778) هو أول من استخدمه إذ اعتبر أن التاريخ يمثل مبحثاً فلسفياً قائماً بذاته. خلال الفترة الممتدة بين النصف الثاني من القرن الثامن عشر والقرن التاسع عشر أقيمت فلسفات للتاريخ بينها اختلافات كثيرة ولكنها اتفقت على كون الإنسان كائن تاريخي. فقد رأى (فيكو) Vico (1668-1744) أن التاريخ هو مجموعة مراحل التطور الطبيعي التي تمرّ بها البشرية. تاريخ البشرية في نظره هو توالي عصور مختلفة: عصر أسطوري (الهي)، عصر البطولة والقوة وأخيراً عصر الحرية والحضارة. في كتابه "فلسفة التاريخ" اعتبر (يوهان فون هردر) J.V.Herder (1744-1803) أن الإنسان هو جوهر التطور التاريخي وأنه هو محرك التاريخ الذي يقود الجنس البشري ككل إلى الإكمال. ما يلاحظ هو أن كل فلسفة من فلسفات التاريخ تقريباً تتضمن تصوراً تصاعدياً لحركة التاريخ، بمعنى أن التاريخ يتبع مساراً معيناً ينتهي إلى نقطة ما عادة ما تُعتبر نقطة الإكمال أو بلوغ الغاية. نجد فيخته Fichte (1762-1814) مثلاً يقسم التاريخ الإنساني إلى خمس مراحل:

- 1- الإنسانية قبل الخطيئة الأصلية حيث كان الإنسان يعيش على الفطرة
- 2- مرحلة تتميز بوجود سلطة إكراه تفرض الإيمان دون إقناع وهذه هي مرحلة الخطيئة.
- 3- مرحلة إسراف البشرية في الخطيئة وابتعادها عن الحقيقة.
- 4- مرحلة سيادة العقل الذي يطلب الحقيقة كغاية قصوى.
- 5- مملكة العقل المقدس والمنتصر حيث تصل الإنسانية إلى الحقائق الأبدية التي تتجلى في القيم والدين.

في هذه المرحلة يكتمل التاريخ ويتحقق في دولة وتسود مملكة الحرية ويتناغم الفردي مع الكلّي. إن هذه التصوّرات حول التاريخ وصيرورته تعدّ تمهيدا لفلسفة التاريخ الهيجليّة التي سنتضمّن تصوّرا نسقيًا للتاريخ الكلّي في إطار نسق فلسفيّ شامل.

لقد حاولت فلسفات مختلفة أن توضح وتصوغ الفكرة القائلة بأن للصيرورة التاريخية في ذاتها قيمة وأن هذه الصيرورة هي تحقيق عينيّ للمثل الإنسانية. لقد أسندت فلسفة التاريخ (الهيجليّة) للإنسان مكانة هامة. وهذا الموقف يستند الى المصادر التي تقول بأن «العقل يهيمن على العالم بالتالي فإن التاريخ الكوني يصير بطريقة عقلانية». و«كل ما هو عقلائي واقعي وكل ما هو واقعي عقلائي». بمعنى إن العقل متماه مع الواقع أي مع التاريخ. وهكذا يكون التاريخ مجالًا لتحقيق العقل. يمكننا أن نتحدث لدى (هيجل) عن عقلانية محايدة للتاريخ وعن تاريخيّة العقل (عقل تاريخي). هدف الفلسفة هو الكشف عن تلك العقلانية عبر دراسة وفهم ما هو كائن. «إن العقل في التصور (الهيجلي) لا يختزل إلى المعايير الميكانيكية للتسلسلات الصورية، إنه يبتكر ويبدع. وهكذا نجد أنفسنا منخرطين في المفارقة الأساسية العقل التاريخي: تشريط محدّد للوقائع ولكن أيضا تمظهر للقوة المبدعة للروح وفي نهاية الأمر تمظهر للحرية الإنسانية»<sup>1</sup>. إن العقل التاريخي هو في نفس الوقت، مصدر الشروط الحتمية للوقائع ومصدر الحرية الإنسانية. إن التاريخ في التصور (الهيجلي) هو تقدّم الوعي نحو الحرّية [ ] ومعنى ذلك أنه غائيّ أي أن كل ما يحدث فيه له معنى. إن الغائيّة هي الجانب الموضوعيّ الذي يمثّل الضرورة في هذا المسار ولكن ذلك لا يلغي الجانب الذاتي المتعلّق بحرّية الأفراد. التاريخ في التصور (الهيجلي) هو تاريخ الجنس البشري منظورا إليه من جهة الفكر، إنه بعبارة (هيجل) نفسه: «التاريخ الفلسفي للعالم». إن السمة الأساسية لفلسفة هيجل التاريخيّة هي أنها تجعل من التاريخ عرضا للروح، «فعلى المسرح الذي تشاهد

1 Ibid., p.96

عليه الروح وأعني به التاريخ الكليّ تكشف الروح عن نفسها في حقيقتها الأكثر عينية<sup>1</sup>. يرى هيجل أنه ليطمّ التحقق الكامل للروح لا بدّ من أن تتطوّر المجتمعات بحيث تعبّر تعبيراً كاملاً عن العقل وتجسّده<sup>2</sup>. إن تحقّق الروح أو الوصول إلى مجتمع يعبّر عن العقل ويتطابق مع مقتضياته هو هدف التاريخ.

يرى (دلتاي) Dilthey أن الإنسان ينشئ تاريخاً لأنه كائن حيّ. الإنسان كائن تاريخي لأنه في حالة صيرورة أو لأنه هو الصيرورة. وهو كائن تاريخي لأنه يعيش بين أشياء الماضي كما انه يتكلّم لغة ويستعمل مفاهيم تاريخية. إن كل المنظومات الرمزية هي تاريخية لأن مجال تكوّنها ونموّها هو التاريخ. لكلّ هذه الإعتبارات يؤكّد (ديلتاي) باستمرار على أن «الإنسان كائن تاريخي». ونجده يركّز على الحضور الضمني للروح الموضوعي في كل إنسان. إن تاريخية الإنسان تدلّ على أن الفرد يشتمل على الكليّ وهو قادر على فهمه<sup>3</sup>.

يكاد يُجمع أصحاب فلسفات التاريخ الكبرى على فكرة تاريخ كوني أو كليّ. ولكن هل هناك تاريخ كوني؟ ليكون التاريخ عالمياً أو شاملاً يجب أن يكون المجموع الذي تنتمي إليه الأحداث موضوع الدراسة عالمياً أيضاً كما يجب أن يكون كل ما له معنى لدى المؤرخ له معنى لدى الجميع. ولكن هل الأمر كذلك؟ إن كل محاولة لإعادة بناء الماضي لا تتمّ إلا من منظور معيّن وهذا يعني أن كل محاولة لكتابة التاريخ تنتمي إلى أحد المنظورات وبالتالي فإن البحث التاريخي ليس إلا مجموعة منظورات نسبية بل أكثر من ذلك يمكن القول إن وجود الإنسان هو في حدّ ذاته وجود نسبيّ. إنه يعيش في الحاضر ويتطلّع إلى المستقبل الذي لم يأت بعد ويتذكّر الماضي الذي لا يعود ولكنه يستحضره بطريقة ما قد تكون خيالية. في هذا السياق نتحدث عن نسبية الوجود التاريخي ونسبية المعرفة التاريخية. إذا كانت

1 هيجل، محاضرات في فلسفة التاريخ (العقل في التاريخ)، الجزء الأول، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، 1983، ص.63

2 نفس المصدر، ص. 82

3 ريمون أرون، فلسفة التاريخ النقدية، ترجمة حافظ الجمالي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 1999 ص.85



المعرفة الإنسانية نسبيّة فذلك يعني أن الحقيقة الكليّة لا وجود لها. كل فلسفة للتاريخ تتمسك بفكرة تاريخ كليّ تنتهي إذن إلى الإخفاق بما فيها فلسفة (دلّتاي). لقد كان دلّتاي-حسب (ريمون أرون)- « يتقلّب بين نزعتين إحداهما تشدّه الى البليوغرافي ا (تراجم الحياة) والثانية إلى التاريخ الشامل. ولا يبدو أنه وجد الوسيلة للتوفيق بينهما»<sup>1</sup>.

يرى (ركيرت) Rickert أن الموضوع الحقيقي للتاريخ هو الأفكار وهو يصطفي مادته بردّ الأحداث إلى قيم. إن العلم ينظّم العالم التاريخي برده إلى قيم. « إن المؤرّخ يمضي إلى ما وراء ما يقتضيه الفكر المفهومي الحقّ، فهو يضيف عددا كبيرا من التفاصيل التي تعيد الحياة والألوان إلى هذه المفردات التي زالت من الوجود. لكن لمنطق التاريخ الحقّ في الإكتفاء بتحليل الأحكام التاريخيّة وحدها وتحمل هذه الأحكام الأخيرة على أفراد مختارين وذلك بردّ وقائع الماضي إلى قيم»<sup>2</sup>.

يبدو الفرق واضحا بين مسار وهدف البحث في العلوم الطبيعية ومسار وهدف البحث في علم التاريخ. فإذا كان عالم الطبيعة يسعى إلى اكتشاف القوانين التي تمكّن من تفسير الظواهر ويردّ الوقائع إلى علاقات وذلك هو جوهر التفسير العلمي، فإن المؤرّخ يهدف إلى الكشف عن القيم الكامنة وراء الأحداث التاريخيّة. إن عودة المؤرّخ إلى حدث أو مجموعة من الأحداث لا تعني أن ذلك الحدث أو تلك المجموعة مهمّة في حدّ ذاتها. إن المهم هو القيمة أو القيم التي تجعل ذلك الحدث ممكنا وتعطيه معنى ودلالة. يرى ركيرت أن المؤرّخ ليس بحاجة الى فكرة أخلاقية قبلية للتطور ولا إلى فكرة ميتافيزيقية يُعدّ حُدّها الأخير غاية ومبدأ. كما أن فكرة تغيير بسيط لا تكفيه، إذ يجب في تقطيع صيرورة واحدة أو في فصل الشيء الأساسي عمّا لا قيمة له أن نعيد فترة تاريخيّة ما إلى قيمة معيّنة (الوحدة الألمانيّة

1 نفس المصدر، ص. 106

2 نفس المصدر، ص. 120

مثلاً)، ثم يُحتفظ في الرواية بالأحداث التي ساهمت في تحقيق الإمبراطورية وهذا يعني أن يعطى التاريخ ما ينبغي من الوحدة عندما يكون الهدف هو إبراز التحقق المتنامي لهذه القيمة<sup>1</sup>.

هل للتاريخ معنى؟ انطلاقاً من تصوّر (ريكيرت) Rickert يكون للتاريخ معنى بقدر ما يسمح لنا باكتشاف القيم الكامنة تحت الأحداث والموجهة لها. إنّ القيم هي التي تهب معنى لتاريخ البشر. فكما أن على المؤرخ أن يستعير القيم التي يستخدمها من المادّة نفسها فليس عليه أن يبحث عن مبدأ مفارق للتاريخ ويكفيه أن يعرف انه يوجد واحد منها هو حرية الإنسان<sup>2</sup>.

إن الفلسفة بصفة عامة هي نظرية في القيم وفلسفة التاريخ جزء من الفلسفة وبالتالي فهي لا تتفصل عن منظومة قيم معيّنة. إن التاريخ، في نظر (ريكيرت)، يسمح للفلسفة بأن تجد موضوعها في الوقائع التاريخية. وبيّن علم التاريخ كيف تتحقّق القيم في الوقائع التاريخية. لا يمكن حسب هكذا تصوّر أن ينفصل علم التاريخ عن الفلسفة. يقول (ريمون أرون): «إن كل فلسفة تاريخ متّصلة ضرورة بأنثروبولوجيا معيّنة ولا تمثّل فلسفة (ريكيرت) استثناء من هذه القاعدة. فالإنسان هو الكائن القادر على اتخاذ موقف من القيم والمؤرخ هو ذلك الذي يحقّق قيمة معيّنة، هي قيمة الحقيقة. وعلى ذلك فإننا لا نستطيع أن نلوم (ريكيرت) على أنه عقّم المذهب بفصله عن الفلسفة. وحتى لو كان تعريفه للإنسان يبدو مجرداً أو خاطئاً فإن مثال (ماكس فيبر) حاضر أمامنا للبرهان على انه يكفي أن نعيد المؤرخ إلى مكانه من الحقيقة التاريخية لكي تعود فتظهر المعطيات الأساسية لكلّ نظرية في التاريخ»<sup>3</sup>.

إن علم التاريخ لا يتطابق مع الواقع فهو لا يعدو أن يكون مجرد تأمل للماضي. كيف يكون له إذن نصيب من الحقيقة؟ وهل يستطيع المذهب النقدي

1 نفس المصدر، ص.122

2 نفس المصدر، ص.136

3 نفس المصدر، ص.158

النسبويّ أن يؤسّس الموضوعيّة التاريخيّة؟ إن الجواب عن هذا السؤال قد يكون سلبياً. لا يمكن الدفاع عن موضوعية علم التاريخ إذا أطلقنا من الدلالة التقليدية للموضوعية بمعنى الانفصال التام بين الباحث وموضوع بحثه. إن إعادة بناء الماضي (كتابة التاريخ) ليست عملاً علمياً خالصاً. إنها بالأحرى «شيء متوسط بين العلم والفن. والمؤرّخ مرغم على أن يطابق بين الواقع والوقوف عند حدود النصوص وتقرير ما تمّ في الماضي بدرجة احتماليّة (وهو) بعد ذلك حرّ كالفنان»<sup>1</sup>. إذا أردنا أن نتجاوز النقاش المتعلّق بما إذا كان التاريخ علماً أم لا ربّما توجّب علينا أن نعيد النظر في معنى الموضوعية وفي علاقة الذاتيّة بالموضوعية في علم التاريخ. وبعبارة أخرى علينا أن لا ننظر إلى المسألة من منظور وضعي، لا يبدو التمسكّ به اليوم مقنعاً ولا حتى قابلاً للتبرير خاصة بعد ظهور منهجيات جديدة لا تلتزم بقواعد البحث الكلاسيكيّة (نسبية المناهج العلمية عند امري لاكاتوس Imre Lakatos والفوضوية المنهجية لدى (فايرابند) *Feyerabend*<sup>2</sup>. في هذا السياق بيّن (بول ريكور) Paul Ricoeur ضرورة الاقتران بين ذاتيّة المؤرّخ وموضوعيّة التاريخ، اقتران يجعل التاريخ يفتح على أفق الانثروبولوجيا الفلسفيّة. يحسّن هنا أن نورد نصاً لريكور على غاية من الأهمية بالنسبة لموضوعنا. يقول (ريكور): «نحن ننتظر من التاريخ موضوعية ما، الموضوعية التي تتلاءم معه: من هنا علينا أن ننطلق لا من الكلمة الأخرى. إلى ماذا نرمي من وراء هكذا عنوان؟ ينبغي أن تؤخذ الموضوعية هنا بمعناها (الابستمولوجي) الدقيق: يكون موضوعياً ما وضعه الفكر المنهجي، ما نُظّم وفُهم وما يمكن أن يسمح بالفهم. هذا الأمر صحيح بالنسبة للعلوم الفيزيائيّة والعلوم البيولوجيّة وهو أيضاً صحيح بالنسبة للتاريخ. ننتظر بالتالي من التاريخ أن يوصل ماضي المجتمعات الإنسانيّة إلى مرتبة الموضوعيّة. وهذا لا

1 نفس المصدر، ص. 203

2 -Lakatos, Imre, *Criticism and Growth of Knowledge*, Musgrave Alan eds. Cambridge, univ. press, 1970

-Feyerabend, Paul, *Science in a Free Society*, Thetford Press, Ltd, Great Britain, 1985

يعني أن هذه الموضوعية هي موضوعية الفيزياء أو البيولوجيا: هناك مستويات للموضوعية بقدر ما هنالك إجراءات منهجية. ننتظر إذن أن يضيف التاريخ مقاطعة جديدة إلى الإمبراطورية الواسعة للموضوعية. يتضمّن هذا الانتظار آخر: نحن ننتظر من المؤرّخ نوعا معينا من الذاتية، ليس أيّ ذاتية بل ذاتية تكون ملائمة للموضوعية المتماشية مع التاريخ. يتعلّق الأمر إذن بذاتية ضمنية، ضمنية في الموضوعية المنتظرة. نحن نستشعر بالتالي أن هناك ذاتية جيّدة وأخرى سيّئة ومنتظر الفصل بينهما بواسطة مران مهنة المؤرّخ. ليس هذا فقط: تحت عنوان الذاتية ننتظر شيئا أهم من الذاتية الحسنة للمؤرّخ، ننتظر أن يكون التاريخ تاريخا للبشر وأن يُساعد تاريخ البشر هذا القارئ، المستتير بتاريخ المؤرّخين، على أن يبني ذاتية من درجة عالية، ليس فقط ذاتية الذات الخالصة moi-même بل ذاتية الإنسان. ولكن هذا الاهتمام، هذا الانتظار لمرور، عبر التاريخ، من الأنا إلى الإنسان ليس ابستمولوجيا على وجه الدقّة ولكنّه فلسفي: إننا من قراءة وتأمل آثار المؤرّخ ننتظر ذاتية تفكير. هذا الاهتمام لا يخصّ المؤرّخ الذي يكتب التاريخ بل يخصّ القارئ - وخاصة القارئ الفلسفي - القارئ الذي إليه يصل كل كتاب، كل أثر إلى محاذيره ومخاطره. هكذا سيكون مسارنا: من موضوعية التاريخ إلى ذاتية المؤرّخ، ومن هذه وتلك إلى الذاتية الفلسفية (إذا استعملنا عبارة حيادية لا تؤثر على التحليل اللاحق)<sup>1</sup>.

---

-2423 p. du Seuil, *Histoire et Vérité*, Ed. Paul Ricoeur, 1

## نظرية الكوانتم بين العلم والفلسفة: مناظرة أكاديمية\*

د. هيثم السيد<sup>1</sup>

د. ياسر مصطفى<sup>2</sup>

### مقدمة:

نظرية الكوانتم quantum theory هي واحدة من كبرى النظريات الفيزيائية التي حولت مجرى العلم في القرن العشرين، إلى حد أن قيل إن أكثر من ثلاثة أرباع علم الفيزياء المعروف لنا اليوم قد أنتجه فيزيائيو القرن العشرين بفضل هذه النظرية المؤسسة<sup>(1)</sup>. قدم لنا وللعلم هذه النظرية عالم الفيزياء الالمانى (ماكس بلانك) M. Plank (1858-1947) فى عام 1900م. وبناءً على ما أحدثته هذه النظرية من ثورة كبرى فى فيزياء القرن العشرين، وبناءً على أن وظيفة الفلسفة هى تحليل المقومات والعُمد والدعائم التى تقوم عليها الحياة العقلية والعلمية فى أى عصر من العصور<sup>(2)</sup>، برزت ضرورة التناول الفلسفي لهذه النظرية العلمية، وشارك الفلاسفة العلماء فى دراسة وتحليل هذه النظرية، حتى صارت نظرية الكوانتم مكوناً رئيسياً من مكونات فلسفة العلم.

وفى إطار علاقة العلم بالفلسفة، تبرز قيمة هذه المناظرة فى تعميق وعينا وفهمنا لمضامين هذه العلاقة، عبر ما تقدمه من مقابلة بين التناول العلمي والتناول

---

\* أجريت هذه المناظرة الأكاديمية فى 4 ديسمبر 2013، فى إطار النشاط الثقافي لقسم الفلسفة بكلية الآداب بقنا، ويتعاون كريم من قسم الفيزياء بكلية العلوم بقنا – جامعة جنوب الوادى، مصر. ندين بالشكر والتقدير إلى الدكتور أيمن عبد الله شندى، المدرس بقسم الفلسفة بكلية على تفضله برئاسة هذه الجلسة العلمية وإدارته الرصينة للحوار.

1 مدرس المنطق وفلسفة العلوم بقسم الفلسفة كلية الآداب بقنا-جامعة جنوب الوادى-مصر

2 مدرس الفيزياء النووية النظرية بقسم الفيزياء

الفلسفي لذات النظرية. ومن ثم، تمكنا هذه المناظرة من الإجابة على بعض التساؤلات حول حدود العلم وحدود الفلسفة في تناولهما لذات النظرية، ومنها على سبيل المثال: هل تتعارض أم تتنافر الفلسفة مع العلم، من واقع تناولهما لهذه النظرية العلمية؟ أم أن لكل منهما وجهته الخاصة ومنهجيته المستقلة؟ هل يمكن للفلسفة أن تقدم رؤية للكون بمعزل عن النظريات العلمية المفسرة لهذا الكون؟

يتم استيضاح طبيعة التناول العلمي والفلسفي لهذه النظرية عبر عدد من المحاور، يُطرح في كل محور سؤالاً يكون محلاً للتناظر بين كلا المتناظرين، يلي هذه المحاور تعقيباً عاماً على ما تم طرحه منهما.

### تعريف نظرية الكوانتم:

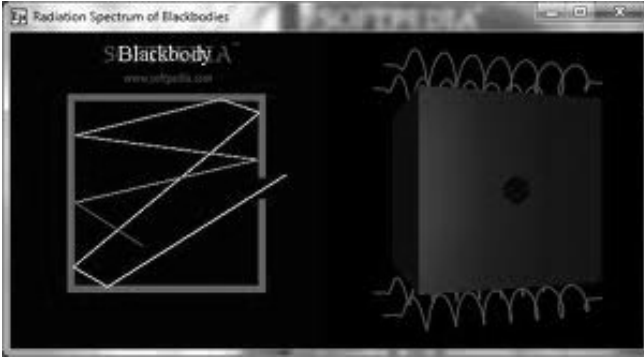
د. أيمن: ما هو التعريف العلمي لنظرية (الكوانتم)؟

د. ياسر:

نظرية (الكوانتم) هي نظرية فيزيائية أساسية، جاءت كتعميم وتصحيح لنظريات (نيوتن) الكلاسيكية ودمجها بالحركة الموجية وخاصة على المستوى الذري ودون الذري. تسميتها بنظرية (الكوانتم) يعود إلى أهميّة (الكوانتم) في بنائها، وهو مصطلح فيزيائي يستخدم لوصف أصغر كمّية يمكن تقسيم الأشياء إليها، ويستخدم للإشارة إلى كميات الطاقة المحددة التي تتبعث بشكل متقطع<sup>(3)</sup>، وليس بشكل مستمر. وكمثال علي النظرية تفسير اشعاع الجسم الأسود. وهو ما يمكن توضيحه على النحو التالي:

يقصد بالجسم الأسود، أنه ينبعث إشعاع كهرومغناطيسي من كل الأجسام عند أية درجة حرارة يتواجد عندها ويسمى بالإشعاع الحراري<sup>(4)</sup>. كمية هذا الإشعاع الحراري المنبعث من الجسم يزداد بزيادة درجة الحرارة ويقل بنقصانها. كما أن الأجسام تتبادل الحرارة بينها وبين الوسط المحيط بها إذا اختلفت درجات الحرارة بينهما، فإذا كانت درجات الحرارة متساوية ففي هذه الحالة يكون الجسم في حالة اتزان حراري Thermal Equilibrium. تعتمد الأشعة المنبعثة من الجسم،

بالإضافة إلى درجة حرارته، على عدة عوامل، مثل نوع مادة الجسم. ولذلك تم تعريف جسم مثالي عبارة عن جسم اسود قادر على امتصاص كافة الأشعة الساقطة عليه، وهذا الجسم عبارة عن صندوق مجوف له ثقب صغير فإذا سقط شعاع إلى داخل الصندوق من خلال الثقب فإن الشعاع ينعكس على جدران الصندوق الداخلي حتى يتم امتصاصه بالكامل. كما هو موضح بالشكل 1.



شكل 1: اشعاع الجسم الأسود

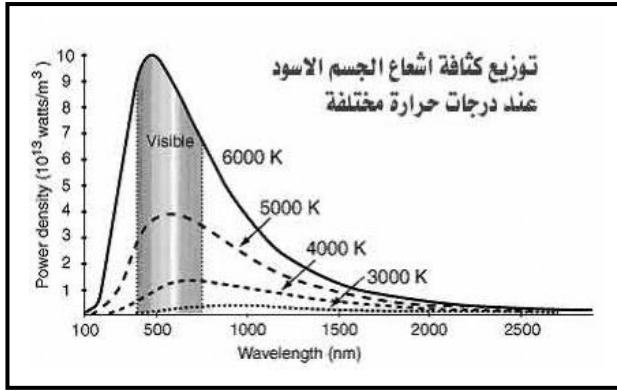
هناك توزيع معين لشدة الإشعاع المنبعث من الجسم الأسود كدالة في الطول الموجي  $\lambda$  أو طاقة الأشعة  $E$  حيث:

$$E = h c / \lambda$$

كما إن الطاقة ترتبط مع التردد من خلال العلاقة التالية:

$$v = h E$$

وكما هو معروف فيزيائياً<sup>(5)</sup>، ووفقاً لشكل 2، كلما زادت درجة الحرارة للجسم الأسود تكون الطاقة المنبعثة منه تحدث عن أطوال موجية أقل ويزداد مقدار الإشعاع بزيادة درجة الحرارة.



شكل 2: توزيع كثافة اشعاع الجسم الاسود عند درجات حرارة مختلفة

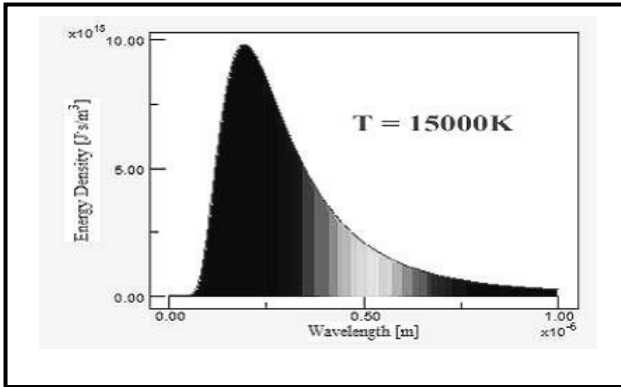
محاولات تفسير الطيف المنبعث من الجسم الأسود، والتي تتلخص في القوانين الفيزيائية التالية:

$$E(T) = \sigma T^4$$

قانون ستيفان بولتزمان:

قانون فين: يتعلق قانون فين بتردد الأشعة التي يكون عندها الإشعاع الحراري

أكبر ما يمكن وقد وجد علمياً أن التردد يزداد بزيادة درجة الحرارة كما هو موضح في المنحنيات التالية:



شكل 3: منحنيات تردد الأشعة



قام العالم فين بوضع معادلة لتفسير توزيع كثافة الطاقة على الأطوال الموجية في حدود المدى من  $\lambda \rightarrow \lambda + d\lambda$  وهي:

$$E(\lambda)d\lambda = c_1 \lambda^{-5} e^{-c_2/\lambda T} d\lambda$$

وجد فين أن هذه المعادلة تنطبق على إشعاع الجسم الأسود عن الترددات العالية فقط (الأصول الموجية القصيرة).  
 نظرية رايلي-جينز: اعتبرا أن الجسم الأسود مكون من عدد كبير من المتذبذبات المشحونة التي تتحرك حركة توافقية بسيطة، وهذه المتذبذبات المشحونة تطلق أشعة كهرومغناطيسية أثناء حركتها بحيث تكون كثافة توزيع الطاقة المنبعثة من الجسم الأسود مساوية لكثافة الطاقة للمتذبذبات عند الاتزان الحراري.

$$E(\lambda, T) = \frac{2\pi C}{\lambda^4} KT$$

هذه الفرضية (لرايلي) و(جينز) فشلت في تفسير طيف الجسم الأسود.

### نظرية (بلانك) لإشعاع الجسم الأسود:

وضع (بلانك) نظريته لتفسير ظاهر إشعاع الجسم الأسود وقد كانت نظريته ناجحة وذلك لاعتماده على استخدام مبدأ تكميم الإشعاع<sup>(6)</sup>. وقد وضع (بلانك) بعض الافتراضات على أساس النظرية (الكوانتية) للإشعاع وهي على النحو التالي:

1- كمية الطاقة المنبعثة أو الممتصة من المتذبذب في الجسم الأسود تتناسب

مع تردده

$$\Delta E = h\nu$$

2- تأخذ طاقة المتذبذب قيم محددة (مكممة)

$$E_n = nh\nu$$

ويحمل هذا (الكوانتم) من الطاقة جسيم يسمى الفوتون photon.

وعلى أساس هذه الفرضيات تمكن العالم الفيزيائي ماكس بلانك من اشتقاق

قانون (بلانك) لإشعاع الجسم الأسود الذي فسر النتائج العملية.

$$E(\lambda, T) = \frac{2\pi^5 hc^2}{15} \frac{1}{\lambda^5} \frac{1}{e^{h\nu/KT} - 1}$$

د. أيمن: هل يمكن تعريف نظرية (الكوانتم) فلسفياً؟ وإن أمكن هذا، هل يختلف

تعريف النظرية فلسفياً عن تعريفها علمياً؟

د. هيثم:

نظرية (الكوانتم)، كما سبقت الإشارة، هي نظرية في علم الفيزياء. إن

التعريف الفلسفي لهذه النظرية لا يتنافى ولا يتعارض مع ما قُدم من تعريف علمي

لها. ولكن، يبقى التناول المختلف. بمعنى، كيف نوظف ذلك التعريف العلمي في

مجال الفلسفة؟ وهو ما يتضح على النحو التالي:

إن علم الفيزياء هو العلم المعنى بدراسة كلا من المادة والطاقة. وأن هذه

الطاقة لها مجموعة من الصور التي تتجسد فيها. تعد الطاقة الكهرومغناطيسية من

أبرز هذه الصور. والطاقة الكهرومغناطيسية تعنى الطاقة الضوئية والطاقة

الحرارية معاً. وإذا تساءلنا: ما هي مصادر الطاقة الكهرومغناطيسية؟ نجد أن الشمس هي من أهم مصادر هذا الصورة أو النوع من الطاقة. أي أن الطاقة الشمسية هي قدرة النظام الشمسي على توليد الحرارة والضوء معاً.

وإذا تساءلنا أيضاً: كيف تصل إلينا هذه الطاقة الكهرومغناطيسية من مصدرها وهو الشمس؟ يخبرنا علم الفيزياء أنها تصل إلينا عن طريق الاشعاع. وهذا الاشعاع لا يأتينا في صورة واحدة أو نوع واحد، بل يمكن تصنيفه بحسب الطول الموجي إلى عدد من الاشعاعات، مثل: الأشعة السينية، الأشعة تحت الحمراء، ذبذبات الراديو، الأشعة البنفسجية، الأشعة فوق البنفسجية... الخ. إن الفارق بين هذه الانواع من الاشعاعات - كما سبقت الإشارة - هو الطول الموجي. تعد الأشعة تحت الحمراء مثلاً على الأشعة الكهرومغناطيسية ذات الطول الموجي الطويل، كما تعد الأشعة فوق البنفسجية مثلاً على الأشعة الكهرومغناطيسية ذات الطول الموجي القصير. وفيما يخص الاشعاع، تم وضع بعض القوانين الفيزيائية المفسرة له في الفيزياء الكلاسيكية، أو فيزياء ماقبل (الكوانتم) <sup>(7)</sup>. من أبرز القوانين الفيزيائية الكلاسيكية المفسرة لظاهرة الاشعاع: قانون (ستيفان-بولتسمان)، قانون (فين)، قانون (رايلي) - (جينز)، كما سبقت الإشارة.

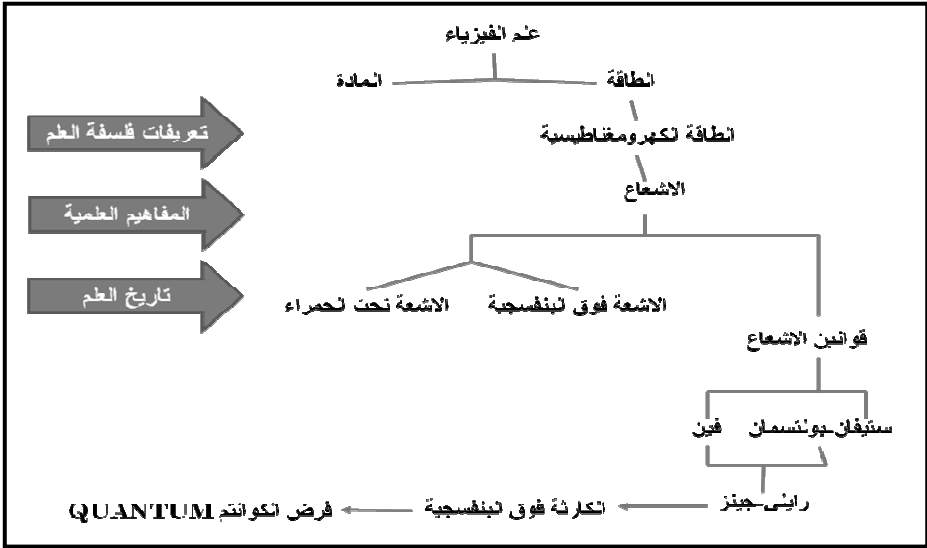
بناءً على التحقق التجريبي من قانون (ستيفان-بولتسمان)، وإثبات صحته على بعض الظواهر، والتحقق التجريبي أيضاً من قانون فين، وإثبات صحته على بعض الظواهر، رأى كلا من (رايلي) و(جينز) أنه من المقبول إذن دمج كلا القانونين السابقين في قانون واحد. إلا أن ما حدث، ولأول مرة في تاريخ علم الفيزياء، هو أن ذات القانون قد صح تطبيقه وإثباته على بعض الاشعاعات بينما فشل تطبيقه على اشعاعات أخرى، رغم أن كلا النوعين من الاشعاعات يندرج تحت ظاهرة فيزيائية واحدة. وكانت هنا الكارثة، فبموجب هذه الفشل قد تم تحطيم الزعم بأن "قانون واحد" يستطيع تفسير كل مكونات "الظاهرة الواحدة". فبرغم أن قانون رايلي-جينز لم يضيف جديداً لما قدمه كلا من ستيفان-بولتسمان وفين، إلا أنه قد

ثبت صحته تجريبياً على الأشعة ذات الطول الموجى الطويل، مثل الأشعة تحت الحمراء، بينما لم تثبت صلاحيته في تفسير أنواع أخرى من الأشعاع، وهى الأشعاعات البنفسجية، بل زاد الامر سوءا مع الأشعاعات فوق بنفسجية، وهو ما أدى إلى تسمية هذه المشكلة بـ "الكارثة فوق البنفسجية".

تلى هذا محاولة ماكس بلانك فى عام 1900، وهى محاولة تقديم تصور جديد لما هى الطاقة. من المعلوم أن من أبسط تعريفات الطاقة هى أنها قدرة أى نظام فيزيائى على القيام بمهمة ما. وكان تساؤل ماكس بلانك هو: كيف تنتقل هذه الطاقة من جزئ إلى جزئ؟ أى ما هى الصورة التى تنتقل عبرها الطاقة؟

ساد الفيزياء الكلاسيكية معتقداً بأن الطاقة تسير في سيل متصل أو تيار stream. من هنا بدأ ماكس بلانك في وضع تصور أو فرض جديد للكيفية التى تنتقل عبرها الطاقة. افترض بلانك أن الطاقة لا تنتقل في سيل متصل -كما في الفيزياء الكلاسيكية- ولكنها تنتقل في صورة وجبات أو كمات ضوئية، ومن هنا أنبثق لفظ "كوانتم"، والذي يعنى في اللغة اللاتينية "الكمية أو الوجبة" (8). فتحول النظر الفيزيائى للطاقة، وفقا لهذا الفرض، من كونها سيلاً متصلاً إلى اعتبارها مجموعة من الكمات أو الوجبات الضوئية الحاملة للضوء والحرارة معاً. كما رمز بلانك إلى كل كمة أو وجبة بعدد صحيح، وهو ما أدى إلى تحديد حجم كل وجبة أو كمة ضوئية بدقة غير مسبوقة. فكلما كان الطول الموجى للأشعاع طويلاً كان حجم الكمة أو الوجبة الضوئية المكونة لهذا الأشعاع "صغيراً"، والعكس صحيح، كما سبقت الإشارة. استطاع بلانك بهذا الفرض الجديد، وهو الأكثر كمومية والأكثر تحديداً، أن يقيس بشكل رياضي محكم ودقيق كمية الطاقة التى تصدر من الجسم المشع. ووفقاً لقواعد المنهج التجريبي، أنه بالتحقق من صحة الفرض عبر التجريب يتحول الفرض إلى نظرية أو قانون علمي. وهو ما حدث مع فرض (الكوانتم) (لماكس بلانك)، والذي ثبتت صحته تجريبياً على العديد من الظواهر في الفيزياء، بل والكيمياء أيضاً، فتحول هذا الفرض إلى نظرية (الكوانتم) الشهيرة.

لقد عرضت لنظرية (الكوانتم) بهذا التسلسل، وهو لا يتعارض مع ما قدمه د. ياسر، حتى أوضح ثلاث نقاط أساسية فيما يخص التناول الفلسفي لهذه النظرية، ومنها يتضح طبيعة التناول الفلسفي مقارنة بالتناول العلمي لذات النظرية. وهو ما يوضحه شكل 4 التالي.



شكل 4: مكونات التعريف الفلسفي لنظرية الكوانتم

### أولاً: تعريفات فلسفة العلم

كل ما قدمته فيما سبق كان بمثابة "لغة شارحة" للغة العلم الموضوعية التي قدمها د. ياسر. استخدم د. ياسر مجموعة من المصطلحات والقوانين الفيزيائية في صورتها الموضوعية العلمية أو الرياضية المحكمة، وكل ما حاولت تقديمه هو عبارة عن تحليل شارح لهذه اللغة الموضوعية. ومما هو معروف أن "التحليل الشارح للغة العلم الموضوعية" (9) هو من أول وأبسط تعريفات فلسفة العلم. كما أن ما قدمته أيضاً كان بمثابة تعليق على هذه النظرية وحديث عنها. إنني لم أدخل إلى معمل قسم الفيزياء، ولم أجرى تجارب معملية على مدى صدق أو دقة

قانون (ستيفان-بولتسمان) أو (فين) أو (رايلي-جينز)، أو حتى فرض (الكوانتم). كل ما حاولت تقديمه هو تعليق على هذه النظرية وحديث عنها. و"التعليق على العلم والحديث عنه" هو أيضاً من أبرز تعريفات فلسفة العلم.

ثانياً: تاريخ العلم

عند استعراض هذه النظرية، أوضحت أن هناك ظاهرة فيزيائية تسمى بظاهرة "الاشعاع لكهرومغناطيسي"، وأشارت إلى أن هناك قوانين فيزيائية كلاسيكية حاولت تفسير هذه الظاهرة، بدأت بقانون (ستيفان-بولتسمان) تلاه قانون (فين) تلاه قانون (رايلي جينز)، انبثقت على أثر القانون الأخير مشكلة الكارثة فوق البنفسجية، تفاعل معها (ماكس بلانك) بفرضه الجديد، والذي اثبت صحته تجريبياً، وهو ما أدى إلى حل هذه المشكلة الفيزيائية وتحويل هذا الفرض إلى نظرية علمية. هذا التتبع لنمو المشكلة العلمية وتطورها، هو ما يسمى في فلسفة العلم بـ "تاريخ العلم" (10).

ثالثاً: المفاهيم العلمية

ذكرت في تناولي للنظرية مجموعة من المفاهيم مثل: المادة- الطاقة - الاشعاع، وكلها مفاهيم علمية لها صلة بالفكر الفلسفي، وبالتالي فإن أى تعديل في مضامين هذه المفاهيم العلمية من شأنه أن ينعكس على تناولنا الفلسفي لذات المفاهيم. بمعنى، نستخدم في موضوعاتنا الفلسفية مفاهيم تتعلق بمكونات الوجود الفيزيقي مثل "المادة وصورها" و"الطاقة". نستخدمها من منظور فلسفي مؤسس على الفهم العلمى لذات المفهوم. وبالتالي فإن أى تعديل فى الفهم العلمى لمفهوم الطاقة - مثل كونها كمات أو وجبات ضوئية بدلاً من كونها سيلاً متصلاً- يواكبه بالضرورة تعديلاً فى الفهم الفلسفي لذات المفهوم.

نخلص مما سبق، إن التعريف الفلسفي لنظرية الكوانتم يتطابق مع التعريف العلمى لها، إلا أن التناول لمضمون هذه النظرية وتوظيفه فلسفياً هو ما يرسم حدود التناول بين المجالين: العلم والفلسفة.

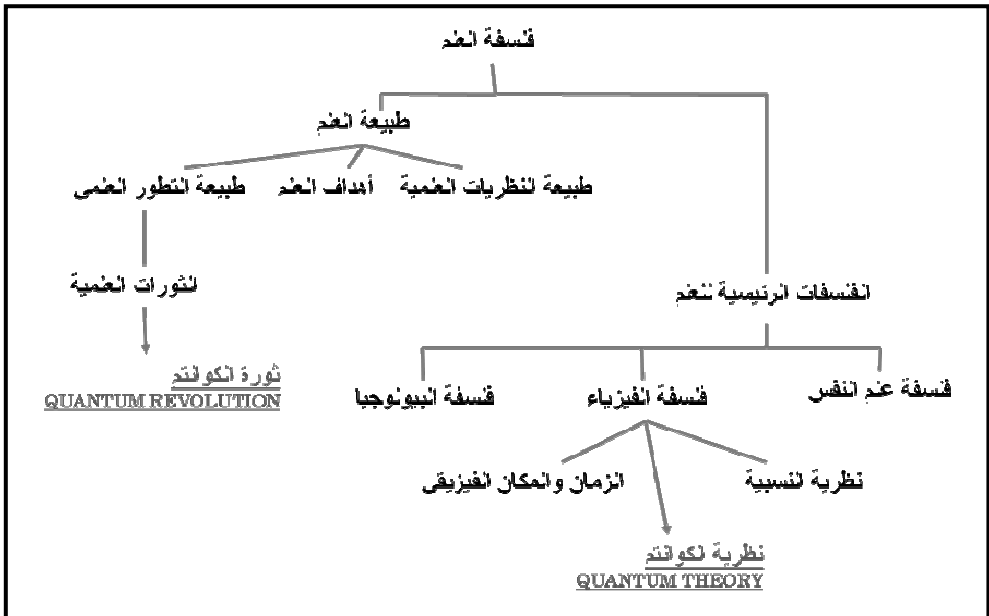
## السياق العلمي والفلسفي للنظرية:

د. أيمن: ما هو السياق العلمي الذي ترد فيه نظرية الكوانتم؟  
د. ياسر:

اختصاراً، يمكن القول بأن نظرية الكوانتم تتدرج تحت ما يعرف "بالفيزياء النظرية" وذلك طبقاً للآتي: مجموعة العلوم الأساسية تنقسم بدورها إلى عدة أفرع وهي: الكيمياء والرياضيات والفيزياء. والفيزياء في حد ذاتها تحوي على شعبتين هما: الفيزياء التجريبية والفيزياء النظرية.

د. أيمن: ما هو السياق الفلسفي الذي ترد فيه نظرية الكوانتم؟  
د. هيثم:

حقاً، قد يتساءل سائل: إن نظرية (الكوانتم) هي نظرية فيزيائية، فأين يمكن إدراجها ضمن الدراسات الفلسفية؟ وتحت أي من المباحث الفلسفية تدرس هذه النظرية؟



شكل 5: السياق الفلسفي لنظرية (الكوانتم)

بالنظر إلى شكل 5 السابق (11)، يمكن القول أن فلسفة العلم، وهي مبحث أصيل ضمن الدراسات الفلسفية، يُعنى، ضمن ما يُعنى به، بالبحث في "طبيعة العلم". بمعنى، البحث في "طبيعة النظريات العلمية" عبر البحث في طبيعة العلاقات بين العلوم وطبيعة الفروض والقوانين والنظريات. كما تهتم فلسفة العلم في دراستها لطبيعة العلم بدراسة "أهداف العلم". بمعنى، هل هدف العلم هو امبيريقى empirical او تجريبي أم هدفه عملي practical، أم أن هدفه فقط هو أن يكون نظري theoretical. كما تهتم "طبيعة العلم" باعتبارها فرعاً من فروع فلسفة العلم بدراسة "التطور العلمي" scientific development. بمعنى، تحديد بنية الثورات العلمية scientific revolutions. وهنا يمكن أن تدرج نظرية الكوانتم، باعتبارها "ثورة علمية" (12)، وأن ما أحدثته من طفرة هائلة غيرت مجرى العلم، والتي بدأ في عام 1900 وامتد المد الثوري العلمي لها حتى الآن، إلى الحد الذي قيل معه أن ثلاثة أرباع علم الفيزياء المعروف لدينا اليوم هو بفضل نظرية الكوانتم، إضافة إلى نظرية النسبية لآلبرت اينشتاين.

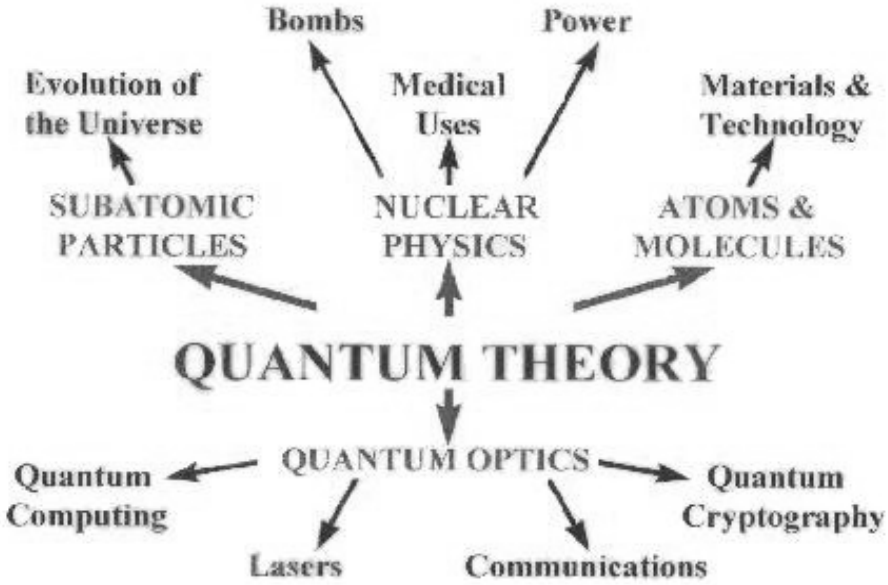
إضافة إلى هذا، داخل فلسفة العلم يوجد فرع آخر وهو "الفلسفات الرئيسية للعلم". ومن المعلوم أن هناك ثلاثة فلسفات رئيسية للعلم، وهي: فلسفة الفيزياء، فلسفة علم النفس وفلسفة البيولوجيا. وبالنظر في فلسفة الفيزياء، نجد أنها تتطوى على ثلاثة موضوعات رئيسية، وهي: نظرية الكوانتم، نظرية النسبية والزمان والمكان الفيزيقي. وهو سياق فلسفي آخر ترد فيه نظرية الكوانتم. فتارة يمكن تناول النظرية باعتبارها ثورة علمية، وتارة أخرى يمكن تناولها باعتبارها إحدى مكونات فلسفة الفيزياء.



## أهمية نظرية الكوانتم علمياً وفلسفياً

د. أيمن: ما هي الأهمية العلمية أو التطبيقية لنظرية الكوانتم؟  
د. ياسر:

يوضح شكل6 التالي الأهمية العلمية والتطبيقية لنظرية (الكوانتم)، ويتضح من الشكل أن للنظرية تطبيقات عديدة منها: تطبيقات في الفيزياء النووية والجسيمات الأولية والفيزياء الجزيئية والحسابية وكذلك الفيزياء الضوئية وما يتفرع منهم من تطبيقات تتنوع ما بين: صناعة القنابل، وتوليد الطاقة، والاستخدامات الطبية، والحوسبة القائمة على (الكوانتم)، و(الليزر)... الخ.

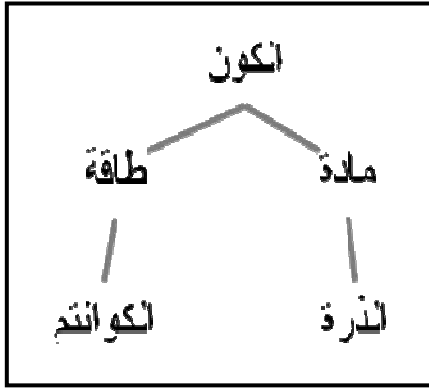


شكل6: تطبيقات نظرية (الكوانتم)

د. أيمن: هل يوجد أهمية فلسفية لنظرية (الكوانتم)، تضاف إلى قيمتها العلمية والتطبيقية؟

د. هيثم:

بالقطع يمكننا الزعم أنه لا انفصال بين الفلسفة وبين ما يجرى حولها من تطورات علمية. وقبل أن نتناول أهمية هذه النظرية من الجانب الفلسفي بالمناظرة مع أهميتها في الجانب العلمي، تجدر الإشارة أولاً إلى الهدف من فلسفة العلم، وهو المبحث الذى نتناول عبره نظرية الكوانتم فلسفياً كما سبقت الإشارة. إن الهدف الرئيسي لفلسفة العلم هو تحليل لغات العلم الموضوعية، يعقب هذا التحليل استخلاص ما يساعدنا على تكوين نظرة شاملة للكون<sup>(13)</sup>. والكون وفقاً للفيزياء يمكن تقسيمه على نحو مبسط إلى مادة وطاقة. ووفقاً لعلم الفيزياء أيضاً، يمكن الزعم أن الذرة هي الوحدة الأولية لبناء المادة، وأن الكوانتم هو الوحدة الأولية لبناء الطاقة. فكأنى عندما أتناول الذرة والكوانتم أتناول "كون متناهي الصغر" وهو ما يسمى بـ "الميكروكوزم" فى مقابل الكون الفيزيقي الأكبر أو ما يسمى بـ "الماكروكوزم"<sup>(14)</sup>. وهو ما يوضحه شكل 7 التالي.



شكل 7: البنية الأولية للكون

ما يجعل هذه النظرية مهمة فلسفياً هو أن فهمنا للكون متناهي الصغر أو "الميكروكوزم"، والذى يتناول الذرة والكوانتم، يساعدنا، بل من شأنه أن يعمق فهمنا ونظرتنا الشاملة للكون الأكبر أو "الماكروكوزم". وبالتالي، إن أى تغيير فى تناول

وفهم هذا الكون الأصغر على الصعيد العلمي، من شأنه أن يعدل من فهمنا الفلسفي ونظرتنا الفلسفية الشاملة للكون الأكبر. وهذا ما يجعل دراستنا لنظرية (الكوانتم) أمراً مهماً فلسفياً. أدل على هذا الزعم بمثال حول النظرة القديمة للكون باعتبار أن الأرض هي مركز الكون وأن كل الكواكب بما فيها الشمس تدور في فلك الأرض، وهو زعم قديم أدى إلى إنتاج عدد من النظريات والرؤى الفلسفية التي تتسق مع هذا الزعم، فحواها أن الانسان هو مركز هذا الوجود وان كل ما عداه هو تابع له. وبعد تطور النظريات والاكتشافات العلمية وثبت أن الأرض هي مجرد كوكب ضمن مجموعة من الكواكب التي تدور في فلك الشمس، تغيرت بالتبعية النظرة الفلسفية للانسان، فلم يعد هو مركز هذا الوجود. بمعنى، أعادت الفلسفة نظرتها للانسان في ضوء ما تم اكتشافه من حقيقة علمية حول الكون الفيزيقي. نخلص من هذا، أن "مخرجات" النظرية العلمية أو الاكتشاف العلمي هي في حد ذاتها "مدخلات" للنظرية الفلسفية. أي أننا لا نستطيع تقديم نظرة فلسفية عن هذا الكون بمعزل عن مخرجات العلوم التي تشاركنا أيضاً دراسة الكون، وفي مقدمتها علم الفيزياء.

### التداعيات العلمية والفلسفية لنظرية (الكوانتم)

د. أيمن: ما هي التداعيات العلمية لفرض ونظرية (الكوانتم)؟

د. ياسر:

من أجل التداعيات العلمية لنظرية (الكوانتم) هو استخدامها بنجاح لتفسير بعض الظواهر الفيزيائية، مثل: الظاهرة الكهروضوئية، وتأثير كمبتون، وكل الظواهر الفيزيائية للأجسام متناهية الصغر.

د. أيمن: هل يوجد تداعيات فلسفية لهذه النظرية العلمية؟

د. هيثم:

تجدر الإشارة أولاً إلى مصطلح أساسي في فلسفة العلم، وهو "ابستمولوجيا العلم". تعنى "ابستمولوجيا العلم" ما تعنيه "الابستمولوجيا" فى معناها العام وهى البحث فى طبيعة المعرفة العلمية، وإمكان المعرفة العلمية، ومصادر المعرفة

العلمية. قبل ثورة (الكوانتم)، وكما يتضح من شكل 8 التالي، كانت الفيزياء الكلاسيكية، وكانت قوانين ونظريات (اسحاق نيوتن)، خاصة نظرية الجاذبية، مترتبة على عرش الفيزياء الكلاسيكية. وفي ضوءها، ساد معتقدا في الفيزياء الكلاسيكية أننا بفضل قوانين ونظريات (نيوتن) نكون قد اكتشفنا "سر الكون".

آمن الفيزيائيون الكلاسيكيون بأنه وفقا لقانون (التجاذب النيوتني)، والذي صح تطبيقه على كوكب الارض، يمكننا وبشكل "يقيني" أن نطبقه في تفسير عملية دوران الارض حول الشمس، وهي أنها تسير بفعل التجاذب ما بين الشمس وكوكب الارض. بل يمكن أن نصل بالقانون العلمي-حسب تصورهم- لاحتمية أكثر من ذلك، وهو قدرته يقينا على تفسير حركة التجاذب بين المجرة الأم ومجموعتنا الشمسية. وهذا التصور حول طبيعة القانون العلمي، باعتباره وسيلة للتنبؤ الكامل بما سوف تحدث عليه الظاهرة في المستقبل، أدى إلى الاعتقاد بما يسمى بـ "حتمية" القانون العلمي. بمعنى، إذا توافرت ظروف ما لظاهرة ما فوفقا للقانون العلمي أنها حتما سوف تحدث، لا مجال للشك ولا مجال للاحتمال. فوفقا للنظرة (النيوتنية) الكلاسيكية للفيزياء، أن ما كان في الماضي هو كائن الآن وسوف يكون في المستقبل. هذه النظرة إلى القانون العلمي وإلى طبيعة المعرفة العلمية سميت بالاحتمية *determinism*. إن الأهمية التي أحدثتها ثورة الكوانتم في فلسفة العلم عامة وابستمولوجيا العلم تحديدا هو تغيير مفهومنا حول طبيعة المعرفة العلمية من كونها حتمية إلى "لا حتمية" *indeterminism* (15).

ولكن، كيف حدث ذلك؟



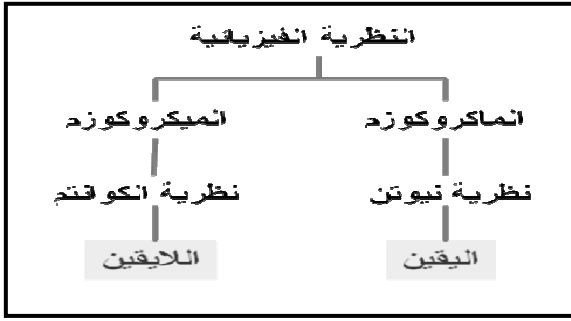
شكل 8: تحول المعرفة العلمية من الحتمية إلى الاحتمية

إذا تأملنا ما سبق، وجدنا أن الفرض الذى فرضه (ماكس بلانك) قد قدم "احتمالات" وليس "حتميات" حول نواتج تطبيق نفس القانون على نفس الظاهرة والتي تحتوى على أنواع متعددة من الاشعاعات. فظاهرة الاشعاع الكهرومغناطيسي لها صور متعددة: الاشعة السينية، وذبذبات الراديو، الاشعة تحت الحمراء، الاشعة فوق البنفسجية... الخ، كما سبقت الإشارة.

من واقع تطبيق القوانين الفيزيائية السابقة على نظرية الكوانتم - مثل (ستيفان-بولتسمان)، (فين)، (رايلي-جينز) على ظاهرة الاشعاع، قد صح تطبيقه على أنواع محددة من الاشعاعات ولم يصلح لجميعها رغم اندراجهم جميعا تحت نفس الظاهرة. تحطم على أثر ذلك الزعم بحتمية القانون العلمى وحتمية المعرفة العلمية. قدم لنا (ماكس بلانك) عبر فرض (الكوانتم) صورة أخرى للمعرفة العلمية والقانون العلمى، وهو احتمالية أو لاحتمية القانون العلمى اذا ما طبق على نفس الظاهرة. تحولت بذلك ابستمولوجيا العلم من الحتمية إلى اللاحتمية.

ارتبط تحول المعرفة العلمية من الحتمية إلى اللاحتمية بمفهوم آخر وهو "اللايقين". بمعنى، وفقا لتصوير الفيزياء الكلاسيكية، يوجد ما يسمى ب "التحديد الفردى اليقيني"، وهو أننا يقينا يمكننا أن نتنبأ بشكل تام بما سوف تجرى عليه الظواهر في المستقبل.

ما قدمه (ماكس بلانك) نفس هذا اليقين وحوله، نتيجة لاحتمالات التطبيق، من اليقين إلى اللايقين. كما يتضح من الشكل التالى. قد أجرى نفس التجربة، على نفس الظاهرة، وب نفس القانون، إلا أنني لست على يقين من النتيجة. وهذا تحول آخر فى ابستمولوجيا العلم فى القرن العشرين استدعته نظرية الكوانتم. وهو ما يوضحه شكل 9 التالى.



شكل9: تحول المعرفة العلمية من اليقين إلى اللايقين

### خاتمة:

تبين لنا من واقع هذه المناظرة عدة نقاط هامة، منها:  
 وفقاً للتناول العلمى والتناول الفلسفي لذات النظرية يمكن الزعم بأنه لا تعارض أو تنافر بين الفلسفة والعلم، على الأقل في تناولهما لنظرية الكوانتم، فلكل مجال وجهته الخاصة ومنهجيته المستقلة. وهذا ما أضفى على هذه المناظرة طابعاً جديداً غير ما ألفناه من المناظرات الدينية أو الفكرية أو السياسية. فوقاً للمناظرة في هذه المجالات لا بد أن ينتصر طرف على طرف، أو أن يبرهن طرف على خطأ زعم الطرف الآخر. إلا أن هذا لم يحدث في مناظرتنا هذه. فبدت الفلسفة، رغم تعارضها مع العلم موضوعاً ومنهجاً من جهة، وتشاركها مع العلم في بحث ودراسة نظرية الكوانتم من جهة أخرى كشريك أوف لا يهدم ما شيده العلم بل ينهل منه ويؤسس عليه، لا يتعارض مع العلم بقدر ما يتواءم مع ما قدمه. وهذا ما تؤكد آراء أعظم المبدعين في علوم القرن العشرين، حيث يؤكدون على حتمية وجود رابطة وثيقة بين العلم والفلسفة<sup>(16)</sup>.

من واقع ما تم طرحه من المتناظرين، نجد أنه رغم عدم وجود تعارض أو تنافر بين المجالين في تناولهما لذات النظرية، إلا أن لكل مجال حدوده الخاصة، فتبدأ الفلسفة من حيث انتهى العلم. بمعنى، بعد أن تم طرح وإثبات الصحة العلمية

لنظرية (الكوانتم)، وبعد ما أحدثته من طفرة عكسها تطبيقاتها المتنوعة كما رأينا، تبدأ الفلسفة في طرح تساؤلاتها المعهودة: ما هي طبيعة المعرفة العلمية وما هي حدودها؟ ما هي طبيعة التطور العلمي؟ ماذا عسى أن تضيف هذه النظرية إلى البناء الفلسفي؟... وهكذا.

تتوائم الفلسفة مع المتغيرات العلمية ولا تقف صلبة متجمدة، بل تتفاعل مع كل معطى علمى جديد من شأنه أن يعدل أو يطور أو يعمق فهمنا لطبيعة الكون الذى نحيا فيه.

### المراجع والهوامش

(1) Hutten, E. (1976), *The Ideas of Physics*, Oliver & Boyd, London, p. 71.

(2) الخولى، يمنى طريف. (1989)، فلسفة كارل بوبر: منهج العلم...منطق

العلم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص11.

(3) See: Mehra, J. Rechenberg, H. (1982). *The Historical Development of Quantum Theory*. New York: Springer-Verlag.

(4) See: Zettili, Nouredine, (2009). *Quantum Mechanics, Concepts and Applications*. John Wiley & Sons, Ltd.

(5) انظر مثلاً:

Translated by: 'A. B. Cs. Of Quantum Mechanism', V. (1971), Rydник - Moscow, Peace Publishers, George Yankovsky

- رايشنباخ، هانز. (1968)، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة د. فؤاد زكريا، دار

الكتاب العربي، القاهرة.

(6) Zettili, Nouredine, (2009), Op. Cit.

(7) Rydник, V. (1971), Op. Cit.

(8) الخولى، يمنى طريف. (2000)، فلسفة العلم في القرن العشرين، سلسلة

عالم المعرفة، عدد 264، الكويت، ص177.

(9) باشا، أحمد فؤاد. (1984)، فلسفة العلوم بنظرة إسلامية، دار المعارف،

القاهرة، ص65.

(10) نفس المرجع، ص 69.

(11) اعتمدت في صياغة هذا الجزء على:

Honderich, T. (1995), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford University Press, Oxford.

(12) See: Karakostas, V., (2012), Realism and Objectivism in Quantum Mechanics, *Journal of General Philosophy of Science*, July, Volume 43, Issue 1, pp 45-65.

(13) باشا، أحمد فؤاد. (1984)، مرجع سابق، ص 63.

(14) الخولي، يمني طريف. (2000)، مرجع سابق، ص 217.

(15) انظر في تفصيل هذا: الخولي، يمني طريف. (1987)، العلم والاعتراب

والحرية: مقال في فلسفة العلم من الحتمية إلى الحتمية، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة.

(16) فرانك، فيليب. (1983)، فلسفة العلم: الصلة بين العلم والفلسفة، ترجمة

د. على على ناصف، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص 7.



# الأسس المنطقية للتفكير الاستدلالي في المنطق الغائم

هبة الجنائني<sup>1</sup>

## تمهيد:

لقد استحوذ المنطق الأرسطي على التفكير الإنساني، لما يقرب من ألفى عام، وظلت قوانين الفكر التي وضعها (ارسطو) تفرض سطوها على التفكير، خاصة قانون الوسط المرفوع Law of excluded Middle. ويمثل هذا القانون أحد دعائم المنطق الأرسطي، والذي يكمن في عدم الاعتراف بقيمة أخرى غير الصدق أو الكذب. فإما أن يكون الشيء أبيض أو أسود، طويل أو قصير، نحيف أو بدين، ومن خلال هذا التصور، فإنه يصنف القضايا بإعتبارها صادقة أو كاذبة<sup>(2)</sup>. وهذا يعنى ببساطة وجود قيمتي الصدق والكذب فقط، بحيث لا توجد قيمة متوسطة بين هاتين القيمتين، ومن ثم اتصف المنطق الأرسطي بثنائية القيم<sup>(3)</sup> ومن هنا ظهرت محاولات عديدة وجادة من قبل بعض المناطق وعلماء الرياضيات، خاصة بعد ظهور إبتكار رسل في المنطق الرياضى - أعنى (برنكيبيا ماتيماتيكيا) - أكدت على وجود أنماط منطقية أخرى تتلائم مع التطورات العلمية، بالإضافة الى إمكانياتها في محاكاة الواقع، فضلاً عن مسايرة التفكير الإنساني اليومي وما يلاحقه من غموض.

1 باحثة ماجستير في المنطق وفلسفة العلوم كلية البنات - جامعة عين شمس

2 -Stanley jevens W.& Ernest Nagel: the principle of science ,p.197. -

3- Charles Ashbacher:Introduction to Neutrosophic Logic, American Research press, Rehoboth 2002, p.23.

## أولاً: نشأة المنطق الغائم:

إذا نظرنا إلى المنطق الكلاسيكي سنجد غير كافياً وملائماً لمواجهة الغموض الحقيقي الذي يحيط بالتفكير الإنساني<sup>(1)</sup>، فضلاً عن عدم قدرته على محاكاة العالم، لأن العالم الحقيقي بأكمله معقد في طبيعته. وينشأ هذا التعقيد والتركيب من اللابقيين uncertainty الذي يمثل شكل من أشكال الغموض<sup>(2)</sup>.

ويتبلور الغموض في أبسط صورته عندما يستخدم الإنسان الكثير من الألفاظ والكلمات اللامحددة أو اللابقيينية، مثل من الممكن، من المحتمل، إلى حد ما، تقريباً وهلم جرا. وتتصف هذه الألفاظ بعدم الدقة لكونها غير محددة أو مفهومة المعنى. فعندما يفكر الإنسان في إطار ما أو مسألة ما، فإنه قد يصل إلى عدة نتائج متنوعة ومحتملة، وذلك على غرار ما يصل إليه المنطق الثنائي القيم. ومن هنا اتسمت حياة الانسان اليومية باللابقيين وعدم الدقة والتعقيد؛ مما يعنى وجود بدائل أخرى للقيم.

ونتيجة لذلك، اقترح العديد من المناطق أنساق منطقية مختلفة من المنطق المتعدد القيم Multi valued Logic، بإعتبارها أنساق صورية؛ وذلك من خلال توسيع قيم صدق القضايا<sup>(3)</sup>. ومن ثم جاء المنطق المتعدد القيم بأنماطه المتنوعة؛ ليقى بظلاله على التفكير الانساني، ويهدم قواعد المنطق الكلاسيكي. ويحاكي الغموض واللبس وعدم الدقة في التفكير، مما يتيح الفرصة لتعدد القيم.

وفي هذا الصدد، تمكن العلماء من الوصول إلى المنطق المتعدد القيم؛ بفضل ما أحرزته الرياضيات من دقة وإحكام من جهة، والمنطق الرياضى من جهة أخرى. ومن هنا نشأ ما يسمى بالمنطق الثلاثى القيم Triadic Logic. وأول من خطا أولى خطواته التصورية هو العالم الأمريكى تشارلز بيبرس C.S.Perise، الذى ارتبط اسمه بالنزعة البرجماتية كمؤسس أولي لها<sup>(4)</sup>.

1- Mingsheng Ying: A Logic for Approximate Reasoning , the Journal of symbolic Logic , vol. 59 , No.3 ( sep. , 1994 ) , p.830.

2- sivanandam S. N. , Sumadhi S. and Deepa S.N.: Introduction to fuzzy Logic using Matlab , Library of congress , verlay Berlin Hidelbery , 2002 , pp.1 – 2.

3- Mingsheng Ying: A Logic for Approximate Reasoning.830.-

4- د. صلاح محمود عثمان: المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002، ص 41.

فقام بتطوير النسق المنطقي الرمزي؛ إذا ساهم في إقامة نظرية حساب القضايا Calculus of Propositions، فضلاً عن استخدامه لقوائم الصدق ثنائية القيم. حيث قاده تلك القوائم الى تصور إمكانية بناء قوائم أخرى تتسع قيمة أخرى ثالثة. وذلك بقصد تعميم المنطق الثنائي القيم، ليصبح أكثر فعالية إزاء القضايا التي لا تستطيع الحكم عليها بالصدق أو الكذب (1).

وأشار (بيبرس) في إحدى مسوداته الغير منشورة عام 1909 إلى المنطق الثلاثي القيم فعرفه بأنه: " ذلك المنطق الذي يعترف بأن كل قضية (أ هي ب) إما أن تكون صادقة، أو كاذبة، أو أن (أ) - بخلاف ذلك - لها نمط أدنى من الوجود، بحيث أنه يمكن أن يكون (ب) على نحو محدد، ولا غير (ب) على نحو محدد ولكنه في منزلة ما بين (ب) ونفيها " (2).

وعلى الرغم من ذلك، إلا أن (بيبرس) أخفق في أن يقدم هذا النسق المنطقي الجديد كاملاً. بعكس ما آل إليه المناطقة الآخرون، ممن ساهموا في تطوير الأنساق المنطقية؛ بفضل ما بذلوه من مجهودات حاسمة لأبحاث ثلاثت مع طبيعة تطور العلم والعصر. ومن أهمها أبحاث (جان لوكاشيفتش) Jan Lukasiewicz، وهو عالم منطقي بولندي (3).

وفي هذا الصدد، قدم (لوكاشيفتش) أفكار جديدة في بحثه عام 1969، والذي اعتبر البحث الأول في تاريخه. فوصل إلى المنطق المتعدد القيم مما سمح بوجود الحل الجزئي Partial Solution، والذي أجاز بوجود ثلاثة من القيم داخل النسق الاستنباطي Deductive system وتتجسد هذه القيم في الصدق والكذب والممكن، حيث أضاف القيمة الثالثة - الممكن - ويرمز لها بالرمز  $\frac{1}{2}$  (4).

1» المرجع السابق: نفس الموضوع

2» المرجع السابق: ص 42

3» د. ماهر عبد القادر محمد: التطور المعاصر لنظرية المنطق، دار النهضة العربية، بيروت، 1988، ص 43

4» Baldwin J.F. and jailed N. C. f: the Resolution of Tow Paradoxes by Approximate Reasoning a fuzzy Logic , synthase , Vol. 44 , No 3 ( Jul., 1980) ,P.402.

إذن، يوجد في النسق ثلاثة من القيم وهي  $(0, \frac{1}{2}, 1)$ . حيث يمكن اعتبار  $\frac{1}{2}$  قيمة محددة بوصفها نصف صدق ونصف كذب. وأشار (لوكاشيفيتش) إلى النفي بطريقتين وهما <sup>(1)</sup>:

$$p \square = 1 - p$$

P	$p \square$
1	0
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
0	1

وهنا يمكننا تحديد الروابط المنطقية في دالة العطف والفصل (، ) في المنطق الثلاثي القيم عند (لوكاشيفيتش)، كما هو موضح في الجدول الآتي (2):

p	q	$p \square q$	$p \square q$
1	1	1	1
1	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	1
1	0	0	1
$\frac{1}{2}$	1	$\frac{1}{2}$	1
$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$	$\frac{1}{2}$
$\frac{1}{2}$	0	0	$\frac{1}{2}$
0	1	0	1
0	$\frac{1}{2}$	0	$\frac{1}{2}$
0	0	0	0

1 Ibid:P.24. -

2 Loc. Cit. -

ونلاحظ هنا، أن المنطق الثلاثي القيم وصل إلى قيم الصدق الجزئية، ويمثل هذا المنطق أبسط امتداد للمنطق الكلاسيكي، بينما المنطق المتعدد القيم يشكل المنطق الأكثر اكتمالاً؛ لكونه يسمح بالتعدد اللانهائي من القيم<sup>(1)</sup>. ويعد هذا المنطق بمثابة الخطوة الأمامية في طريق وصف المفاهيم والتصورات الكامنة في التفكير الإنساني. وهذه المفاهيم لا تتسجم مع المنطق الكلاسيكي؛ وذلك بسبب تنوع أشكالها ودلالاتها. وقد ناقشها (جنيز) Gaines بصورة مطولة في الأدب، حيث يكمن هدفها الشائع والمعروف لدينا في أنها تقدم لنا واحد أو أكثر من قيم الصدق المتوسطة بين قيمتي الصدق والكذب، وهذه هي السمة المميزة للمنطق المتعدد القيم<sup>(2)</sup>

ومن هذا المنطلق تم الحصول على النموذج الغائم Fuzzy الذي طرحه لطفى زاده (Lotfi Zadeh)\* عام 1965، حينما نشر بحث تحت عنوان "الفئات الغائمة" Fuzzy sets. ولكن نظريته لم تلقى قدراً كافياً من الاهتمام في ذلك الوقت<sup>(3)</sup>.

وقدم زاده نظرية الفئات الغائمة؛ لتمثيل المفاهيم الغير دقيقة. فأدرك أن هناك طريقة أخرى للتعامل مع مثل هذه المفاهيم، والتي تتجسد في استخدام نموذج التفكير الإنساني الغامض، والذي طوره عام 1973، حينما رأى أن: "أهمية المنطق الكامنة وراء التفكير الإنساني - والتي لا تكتمل في التفكير التقليدي الثنائي القيم - تكمن في وجود القيم والروابط الغائمة، بالإضافة إلى القواعد الغائمة للاستدلال"<sup>(4)</sup>.

1- Baldwin J.F. and Guild N. C. f.: the Resolution of Two Paradoxes by Approximate Reasoning A fuzzy Logic , synthase , Vol. 44 , No. 3 ( Jul., 1980 ),P.402.

2- Loc.cit. -

\* لطفى زاده: ولد عام 1920 في باكو Baku عاصمة أذربيجان، وهو إيراني الأصل. عاش في إيران منذ العاشرة من عمره وحتى بلغ الثالثة والعشرين. حصل على البكالوريوس عام 1942 في الهندسة الكهربائية من جامعة طهران. وغادر إلى الولايات المتحدة، وحصل على الماجستير في الهندسة الكهربائية عام 1946، وعلى الدكتوراة في ذات التخصص عام 1951. وشغل منصب استاذ عام 1971 بقسم الهندسة الكهربائية في بروكلي جامعة كاليفورنيا. ( انظر: د. سهام النويهي: المنطق الغائم، علم جديد لتقنية المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001، ص 18.

3 - Berenji , H. R.: Fuzzy Logic Controllers , Introduction to Fuzzy Logic , Applications in Intelligent systems , 1992 , P. 69.

4 - Baldwin J.F. and Guild N.C. F.: the Resolution of two paradoxes by Approximate Reasoning of fuzzy Logic , p. 406.

(\*\*) يكمن مبدأ عدم التوافق في أنه: " كلما زاد تعقد النسق، فإن قدرتنا على صنع العبارات، أصبحت غير مكتملة للوصول الى دقة العبارات الخاصة بذلك النسق ". ولاحق هذا المبدأ مبدأ آخر عند زاده وهو: " أنه كلما زاد اقتراب

فضلاً عن أنه شديد الأنساق العلمية على نظرية الفئات الغائمة، وأشار إلى مبدأ عدم التوافق (\*\*\*) principle of Incompatibility وحدثاً تم تطوير تلك النظرية؛ مما أدى الى تعدد تطبيقات المنطق الغائم فى مجالات عديدة.

### ثانياً: مفهوم المنطق الغائم ومميزاته:

وبما أن التفكير الانسانى يلازمه الغموض fuzziness كثيراً، فعلينا أن نتساءل عن معنى الغموض فى إطار المنطق الغائم بوصفه سمة أساسية له. الغموض هو اسم صورى فى العلم. ونقيضه الثنائية التى تسمح بوجود طريقتين للإجابة عن كل مسألة إما بصادق أو كاذب، نعم أو لا، (0 أو 1). وتعددت معانى الغموض لاختلاف الرؤى عند المناطق. فاستخدم (رسل وبلاك) مصطلح الغموض حينما وصفا التعدد. وتارة أطلق عليه آخرون مصطلح الظلال الرمادى، وتارة أخرى أطلق عليه مصطلح تعدد القيم، وذلك فى ضوء تصور (لوكاشيفيتش). بينما أطلق عليه زاده مصطلح غائم fuzzy، وكان سبب اختياره لذلك المصطلح، يكمن فى ارتباطه بالحس المشترك. ومن هنا وضع زاده أسس المنطق الغائم fuzzy Logic (1).

إن المنطق الغائم يصف النسق المنطقى اللايقينى، والذى يعتمد على الفئات الغائمة Fuzzy Subsets. وتتوقف تلك الفئات عند بعض الكلمات اللغوية مثل صادق، صادق جداً، صادق الى حد ما، كاذب، كاذب جداً... إلخ. وفى هذا السياق، تعتمد القضايا الغائمة Fuzzy Propositions بوجه عام على التقريب اللغوى بواسطة قواعد الاستدلال فى المنطق الغائم، وهى قواعد لا يقينية، بجانب اعتمادها على قيم الصدق وجداول الصدق (2).

---

الإنسان الى البحث فى مشكلة العالم الواقعى أصبح حلها أكثر غيوماً ". وبناءً على ذلك يشير زاده الى أن الدقة تزيد من حدود الغيوم: ( انظر:

Bart kosko : fuzzy thinking , the new science of fuzzy Logic, Hyperion, New york, 1993, p. 148. - Ibid: pp. 18- 19. »1

2- Zadeh L. A.: Fuzzy Logic and Approximate Reasoning ( IN Memory of Grigore Moisil) , Syntheses ,vol. 30 , No. 3/4 on the Logic semantics of Vagueness ( Apr. May , 1975 , P. 407.

ومن أهم مميزات المنطق الغائم أنه يعتمد على فكرة الاحتمال واللايقين<sup>(\*)</sup> والتي تمثل عن طريق استخدام الرسم البياني. وهي أن كل حدث يمكن أن يكون احتمالي، بحيث يقع بين (0، 1) وتعني (مؤكد أن يحدث) وبين (0، 0) وتعني (مؤكد أن لا يحدث). فيكون لدينا ما يسمى بالتسلسل الاحتمالي وهذا التسلسل يتم تطبيقه في المنطق، مما أثمر ما يسمى بدرجات الصدق Degree of Truth<sup>(1)</sup>.

إذن يعتمد المنطق الغائم على نظرية الاحتمال Theory Probability؛ لتفسير عما إذا كان الحدث سوف يحدث أم لا، حيث يقدم قياس الامكانيات مع درجات التوقع<sup>(2)</sup>. وبناءً على ذلك يستطيع المنطق الغائم وصف الأحداث قبل وقوعها وبدرجات متنوعة، فعلى سبيل المثال، إذا قلنا (في يوم بعد غدًا سوف تمطر وسيسقط الثلج.)، واليوم ليس لدينا مثل هذا اليقين، ولكنه مجرد احتمال مؤسس على خبرتنا ومعرفتنا بأحوال الطقس. لذلك فمن الأفضل القول بأن " هناك احتمال بنسبة 80 % أن يسقط الثلج".

ولعل أهم ما يميز المنطق الغائم هو القول بأنه منطق الاستدلال التقريبي Approximate Inference، الذي يتخذ من التقريب السمة الأساسية في التفكير. فضلاً عن أنه يقوم بمعالجة مفهوم وقيم الصدق الجزئي partial truth، أو درجة إنتماء العنصر الى فئة العضوية Degree of Membership. بالإضافة الى أنه يسمح بالاتصال اللانهائي Infinite Continuum للدرجات الغامضة بين (0، 1). ومن ثم فإن المعرفة knowledge تُقدم في إطار من التفسيرات الغائمة، والذي يقوم الاستدلال باستنباطها<sup>(3)</sup>.

(\*) الاحتمال واللايقين: يقول بتلر Butler في تعريف الاحتمال " الاحتمال هو الأداة التوجيهية للحياة " وتعتمد الرياضيات على الاحتمال بوصفه اللايقين، بل أن علم الأرقام تُدرس ليس من أجل شيء آخر سوى الاحتمال، وقد تم تطويره فيما بعد. ويرى بتلر أن كل استدلالاتنا في المستقبل هي مجرد احتمال، ومعرفتنا لدرجات الاحتمال تعتمد على فهم مبادئ هذا الموضوع. ويتميز الاحتمال عامة بأنه يحول الضرورة واليقين في المنطق الثنائي إلى احتمال. هذا من جانب، ومن جانب آخر هناك نمطين من اللايقين، الأول يتمثل في الإدراك الانساني والتفكير، بينما الثاني يختص بالانظمة الفيزيائية. ( انظر: Stanley Jevens W. & Ernest Nagel: the principle of science , p. 197 )

1- Charles Ashbacher: introduction to neutrosophic Logic ,p. 37-

2- sivanadam S. N., sumathi s. and Deepa S.N.: Introduction to fuzzy logic using matlab ,p.2

3- « Zadeh, L.A.: Knowledge Representation in Fuzzy Logic ,yager , R.R.& Zadeh L. A. An Introduction to Fuzzy Logic Applications Intelligence systems , klwier Academic Publishers , 1992 , pp. 8 -9.

وعلى هذا النحو، يمكننا أن نعبر عن أهم سمات المنطق الغائم بصورة موجزة، حيث يمكن إيجازها في ثلاثة سمات وهي:

أنه يعبر عن قيم الصدق الغائمية في الحدود اللغوية، بمعنى القول بإحدى تلك القيم: صادق، صادق جداً، كاذب، كاذب الى حد ما، وما شابه ذلك<sup>(1)</sup>.  
أن جداول الصدق في المنطق الغائم لا يقينية.

أن قواعد الاستدلال المنتجة هي قواعد تقريبية أكثر من كونها دقيقة<sup>(2)</sup>.  
ومن تلك الجوانب، فإن النسق المنطقي الغائم Fuzzy Logical System يختلف كثيراً عن الأنساق المنطقية الأخرى، بدءاً من المنطق الأرسطي إلى المنطق الاستقرائي والمتعدد القيم مع قيم الصدق. وقبل أن نعرض خطوات النسق الغائم، علينا أولاً أن نقدم نبذة موجزة عن نظرية الفئات الغائمة.

### ثالثاً: نظرية الفئات الغائمة:

أدرك زاده أن الإنسان يفكر بلغة الكيف وليس الكم ؛ لأنه يعتمد في تفكيره على استخدام بعض الكلمات مثل "ربما" وأحياناً "ونوعاً ما"... ومن هنا فإن الفئة الغائمة تعبر عن كم الغموض الكامن في أعماق التفكير الإنساني، وهذا ما يميزها<sup>(3)</sup>.

وبالتالي تسمح الفئة الغائمة بالعضوية الجزئية Partial Membership؛ أي إنتماء العنصر الى فئته بصورة جزئية؛ مما تسمح بوجود تفاوت في الدرجات. وهذه الدرجات تمثل القيم التي تقع بين الصفر والواحد الصحيح. وتتصف هذه القيم بالاتصال اللانهائي، بحيث تكون مساوية أو أكبر من الصفر، أو مساوية أو أصغر من الواحد الصحيح، ويرمز لها بالرمز  $(\mu)$ <sup>(4)</sup>:

1« Zadeh , L. A.: Fuzzy Logic and Approximate Reasoning , P. 407 -

- Loc.Cit. »2

3« د. سهام النويهي: المنطق الغائم، ص 21

4« المرجع السابق:ص 25

وانظر ايضا :zadeh L.A.: fuzzy sets, information and control ,1965,p. 338.

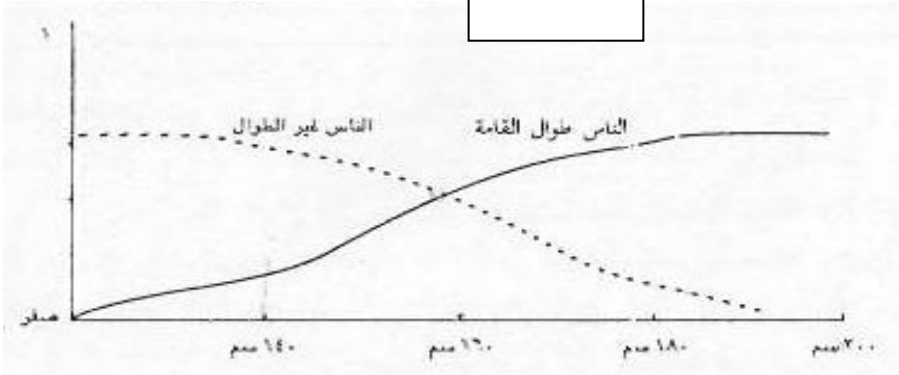


$$1 \geq \mu \geq 0 = \mu$$

وتعتبر الفئات الغائمة امتداداً للفئات المحددة crisp sets (\*) فعلى سبيل المثال: إذا أردنا معرفة من هو الطويل ومن هو القصير، على افتراض أن نسبة الطول هي 160 سم، فماذا يقال إذن عن الشخص الذي يكون طوله 159.5 سم هل سيكون طويلاً أم قصيراً؟

لقد استخدم زاده فئة الناس طوال القائمة لتوضيح الفئة الغائمة. حيث ربط تصور الطول بمنحنى من قيم الوحدات الغائمة، وأطلق على تلك الفئة منحنى العضوية membership curve، ويمكن توضيحها بالرسم البياني التالي<sup>(1)</sup>.

### درجات العضوية



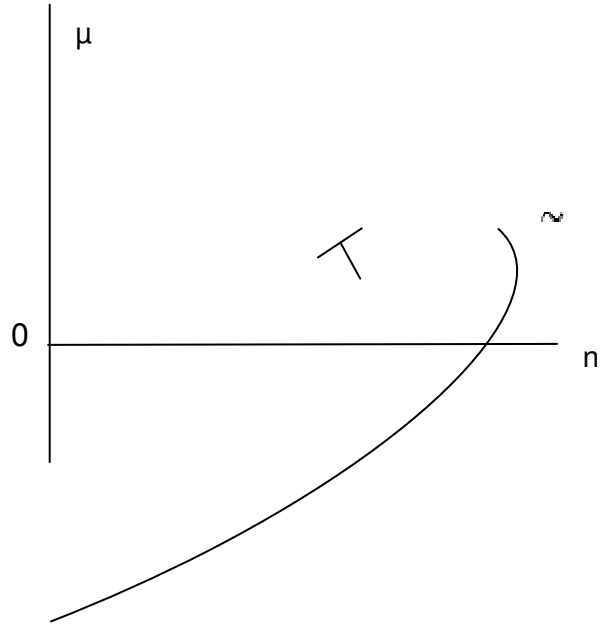
(\*) تسمح الفئة المحددة في المنطق الكلاسيكي إما بعضوية كاملة أو لعضوية على الإطلاق. وتعتمد الفئة المحددة على أربعة عوامل إجراء تتمثل في إجراء النفي والذي يعبر عنه بالصيغة الآتية: (س) □ (س ∈ أ)، وإجراء الضرب المنطقي ويرمز له بالرمز (أ × ب)، وإجراء الجمع المنطقي وصيغته على النحو الآتي: (س ∈ أ) □ (س ∈ ب).  
1» د. سهام النويهي: مرجع سابق، ص 26.

ويوضح هذا الرسم أن لكل طول قيمة عضوية في فئة الناس طوال القائمة فكل شخص طويل لدرجة ما، وكل شخص ليس طويلاً لدرجة ما.

وبناءً على ذلك، فإن الدالة العضوية Membership Function هي التي يُعطى عندها درجة العضوية، أي قيم الصدق التي تُعرف بالفواصل بين (0، 1). ويرمز لها بالرمز  $\mu$  كما أشرنا إليها سابقاً. ويطلق على درجة التضمن " المدى Extent " أو التدرج "Grade"<sup>(1)</sup>.

$$\mu: \langle 1, 1 \rangle \rightarrow (0, 0)$$

وسوف ندون دالة العضوية لقيم الصدق القائمة  $\mu$ :



1» المرجع السابق: ص 27.

وتمثل  $(n, \mu)$  أعلى مستوى لقيم الصدق. وتطبق على الفئات الغائمة عوامل الإجراء التي تطبق على الفئات المحددة، وهي العوامل التي تؤدي إلى الإتحاد union، والتقاطع Intersection، والاكتمال complement<sup>(1)</sup>.

وتكون الصياغة الرمزية لإتحاد الفئات  $A \cup B$  كما يلي:

وهي فئة غائمة يمكن تعريفها بواسطة دالة العضوية كما يلي:

$$\mu_{A \cup B}(s) = \mu_A(s) \vee \mu_B(s)$$

وتكون قيمة دالة عضوية أي عنصر من عناصر الفئة الغائمة الناجمة عن اتحاد الفئتين، هي القيمة الأكبر لدالة العضوية. فإذا كان  $\mu_A$  قيمة دالة عضوية  $(s)$  في  $0.6$ ، وقيمة دالة عضويتها في  $B$  هي  $0.4$ ، فإن دالة عضوية  $(s)$  في الفئة الغائمة تكون  $0.6$ ؛ لأنها القيمة الأكبر<sup>(2)</sup>

بينما تكون القيمة الأصغر في دالة العضوية هي الناجمة عن تقاطع الفئتين، ويرمز لها بالصياغة الآتية:

$$\mu_{A \cap B}(s) = \mu_A(s) \wedge \mu_B(s)$$

أما الصياغة العامة لاكتمال الفئات القائمة يرمز لها كالآتي:

$$\mu_{A^c}(s) = 1 - \mu_A(s) \quad (3)$$

ويمكننا الآن الانتقال إلى خطوات النسق الاستدلالي الغائم.

رابعاً: خطوات النسق الاستدلالي الغائم:

1- نفس المرجع: نفس الموضوع.

2- المرجع السابق: ص 28

3- نفس المرجع: نفس الموضوع.

اقترح زاده تصور المنطق الغائم، ليمدنا بالتفكير التقريبي الذي يؤسس على الغموض وفي هذا السياق، طرح خطوات النسق الغائم(1). ومن المعروف أن النسق المنطقي يعتمد على خاصية اللزوم Implication.

وبالتالي، يعتمد أيضاً النسق الاستدلالي الغائم على قواعد اللزوم الغائم، والتي تمثل شرط أساسى لوجود علاقة بين المقدم والتالى. فى حين أن المقدم والتالى يمثلان فئات غائمة، ومن ثم فإن

تلك القواعد تشكل تدرج لا نهائى من القيم بين الصفر والواحد الصحيح، وتسمى تلك القواعد بقواعد الربط أو الإنتاج<sup>(2)</sup>.

إن القاعدة الغائمة تربط الفئات الغائمة، فإذا كان (س هي أ) فإن (ص هي ب). بحيث تمثل (ب) الفئات الغائمة، وهي فئات فرعية. فعلى سبيل المثال: (إذا كان المطر كثيف، فإن الأرض تبتل). وإذا كانت العربية بطيئة قليلة، فإنك ستدفع البنزين أسفل الدواسة قليلاً<sup>(3)</sup>.

والآن يمكننا تحديد خطوات النسق الاستدلالي الغائم فى ثلاثة خطوات عرضها (كوسكو) P. Kosko فى كتابه التفكير الغائم وهي:

اختيار الاسماء أو المتغيرات اللغوية بوصفها المدخلات والمخرجات، والتي تسمى (س، ص). بحيث س هي مدخل النسق، بينما ص هي مخرجه، فإذا كان س فإن ص. فعندما نريد التحكم فى جهاز التكييف فإننا نفترض أن س هي درجة الحرارة متدرجة فى فئتها. ونفترض أيضاً أن ص هي التغيير فى سرعة محرك (موتور) جهاز التكييف. وما نريده هو معرفة سرعة المحرك، فى حالة ارتفاع درجة الحرارة وانخفاضها<sup>(4)</sup>.

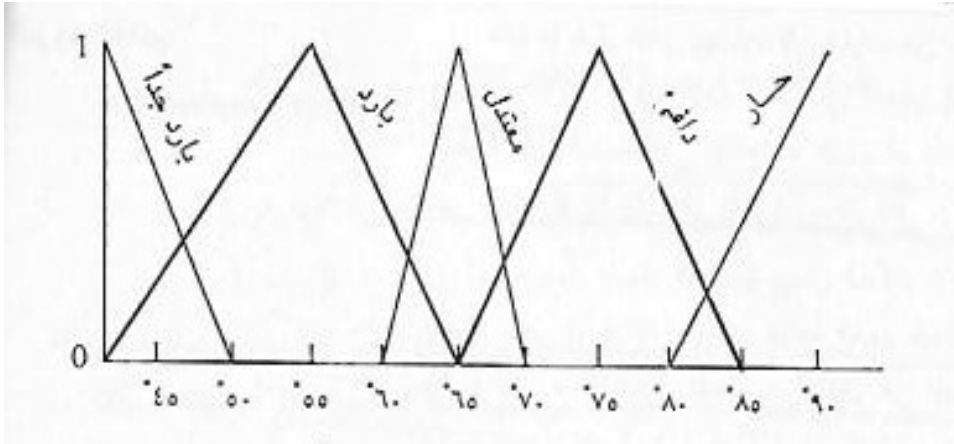
1- Doja, M.N.& Bashir Alam ,Analysis of Reactive Roating Protocol using Fuzzing Inference , AAsri Procedia 5, 2013 , P. 166.

2« د. سهام النويهي: المنطق الغائم، ص 29.

- Kosko , B.: Fuzzy thinking , PP. 159 – 160. »3

4« Ibid: P. 161. -

اختيار الفئات الغائمة وتطبيق عملياتها. حيث تعرف الفئات الفرعية الغائمة للاسماء س، ص. ويمكننا القول بأن هناك خمسة فئات غائمة ل (س) وهي: بارد، معتدل، بارد جداً، دافئ، حار<sup>(1)</sup>. ويمكن رسمها بوصفها منحنيات أو مثلثات، كما في الشكل الآتي:

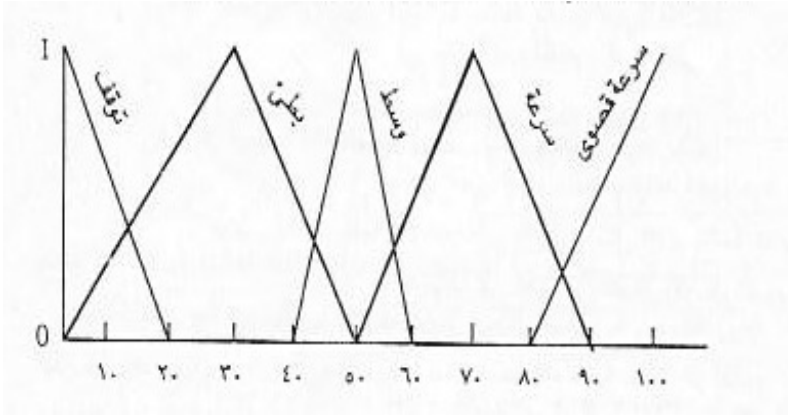


### الحرارة بدرجاتها (فهرنهايت)

ويمكننا رسم الفئات الغائمة الخمسة وهي (التوقف، البطيء، الوسط، السرعة، السرعة القصوى). وهنا يتم ترقيم سرعة المحرك من الأرقام صفر إلى مائة، وهذه الأرقام تستطيع الوقوف على تيار الكهرباء<sup>(2)</sup>.

1« Ibid: P. 162.-

2« Loc. cit. -



اختيار القواعد الغائمة لربط فئات سرعة المحرك مع فئات درجة الحرارة. فعلينا هنا أن ننسب فئة سرعة المحرك الى كل فئة من فئات درجة الحرارة. ولنبدأ بالبارد، لأننا نريد أن يتوقف المحرك عن العمل، إذا كان الهواء بارداً. وهنا يجب أن يغير المكيف سرعة المحرك ؛ من أجل أن يحتفظ بدرجة الحرارة، وبناءً على ذلك يكون لدينا القاعدة الأولى وهي (1):

إذا كان س بارد فإن ص يتوقف عن العمل. ويجب أن يدور المحرك قليلاً، عندما يكون الهواء بارداً.

إذا تكمن الخمسة قواعد في:

القاعدة الأولى: إذا كانت درجة الحرارة باردة جداً، فإن سرعة المحرك تتوقف.

القاعدة الثانية: إذا كانت درجة الحرارة باردة، فإن سرعة المحرك تكون بطيئة.

القاعدة الثالثة: إذا كانت درجة الحرارة معتدلة، فإن سرعة المحرك تكون متوسطة

1« Ibid: P. 163. -

القاعدة الرابعة: إذا كانت درجة الحرارة دافئة، فإن سرعة المحرك تكون سريعة.

القاعدة الخامسة: إذا كانت درجة الحرارة عالية، فإن سرعة المحرك تكون سريعة جداً (قصوى)<sup>(1)</sup>.

وهذه القواعد تعادل ما يسمى بالحس المشترك. وهي قواعد غائمة ؛ لأن الحدود (بارد و حار) تمثل مسألة درجات، ورمز للفئات الغائمة. والتي يتم ربطها وتُعرف بأرقام، وهذا أيضاً ما يربط الكلمات الرياضية<sup>(2)</sup>.  
خامساً: تصور الاستدلال في ضوء المنطق الغائم:

يعتمد المنطق الغائم على الاستدلال التقريبي، والذي طرحه بلاوين Bladwin عام 1978. حيث تم استخدامه كنموذج للتفكير الانساني، فضلاً عن استخدامه في حل المفارقات المنطقية Logical Paradoxes المعروفة لدينا في المنطق الكلاسيكي<sup>(3)</sup>.

ومن المعروف أن المنطق الكلاسيكي باعتباره ممارسة مألوفة، يتعامل مع القضايا الثنائية القيم، والتي إما أن تكون صادقة أو كاذبة. لذلك يتعامل المنطق الكلاسيكي مع مجموعة من المتغيرات التي تشكل القضايا ؛ لأن المحتوى الرئيسي له هو دراسة القواعد التي تسمح بالمتغيرات الجديدة المنطقية ؛ لتستخدم بوصفها دوال منطقية للمتغيرات الدقيقة. ومن ثم يتعامل مع القضايا الدقيقة، باستخدام قواعد الاستدلال الدقيق<sup>(4)</sup>.

أما بالنسبة للمنطق الغائم، فيتعامل مع القضايا اللايقينية - القضايا الغائمة - والتي تمثل عن طريق الفئات الغائمة. ومن ثم، فإن الغاية النهائية من المنطق

---

1« Loc. cit. -

2« - Ibid: P. 164.

3« - Baldwin J.F. & Guild N.C.F.: The Resolution of two Paradoxes by Approximate Reasoning A fuzzy Logic , p.397.

4« - Guanrong chen: Introduction to fuzzy sets, fuzzy logic and fuzzy control systems , CRC press , Boca Ration , London 2001, P.65

تتبلور في أنه يشكل الأساس النظري الاستدلالي حول القضايا الالاقينية، والذي أشار إليه زاده تحت مسمى الاستدلال التقريبي المؤسس على نظرية الفئات الغائمة، وبناءً على ذلك، فإن القضايا الغائمة تتعامل مع الصدق الجزئي<sup>(1)</sup>.

إن الاستدلال التقريبي هو منهج متطور داخل الأنساق المنطقية، حيث يمكننا من الحصول على قيم أخرى غير قيمتى الصدق والكذب للمقدمات المنطقية. وما يلي مثال بسيط للاستدلال التقريبي في المنطق الغائم:

معظم الرجال فاسدون: A 1

سقراط فاسد : A 2

من المحتمل ان يكون سقراط فاسد: A □

من المحتمل جداً ان يكون سقراط فاسد: A' □<sup>(2)</sup>

في هذا المثال، تمثل كلاً من A □، A' □ نتائج تقريبية للمقدمات A1، A2، مع التنوع في درجات التقريب التي تعتمد على تحديد الحدود، والتي تتجسد في تلك الألفاظ (معظم، ومن الممكن، ومن الممكن جداً) ؛ باعتبارها فئات فرعية غائمة. وتعتبر (A' □) أفضل نتيجة للمقدمات ؛ لكونها نتيجة تقريبية. ويمكننا تمثيل هذا من خلال الرسم البياني الآتي<sup>(3)</sup>:

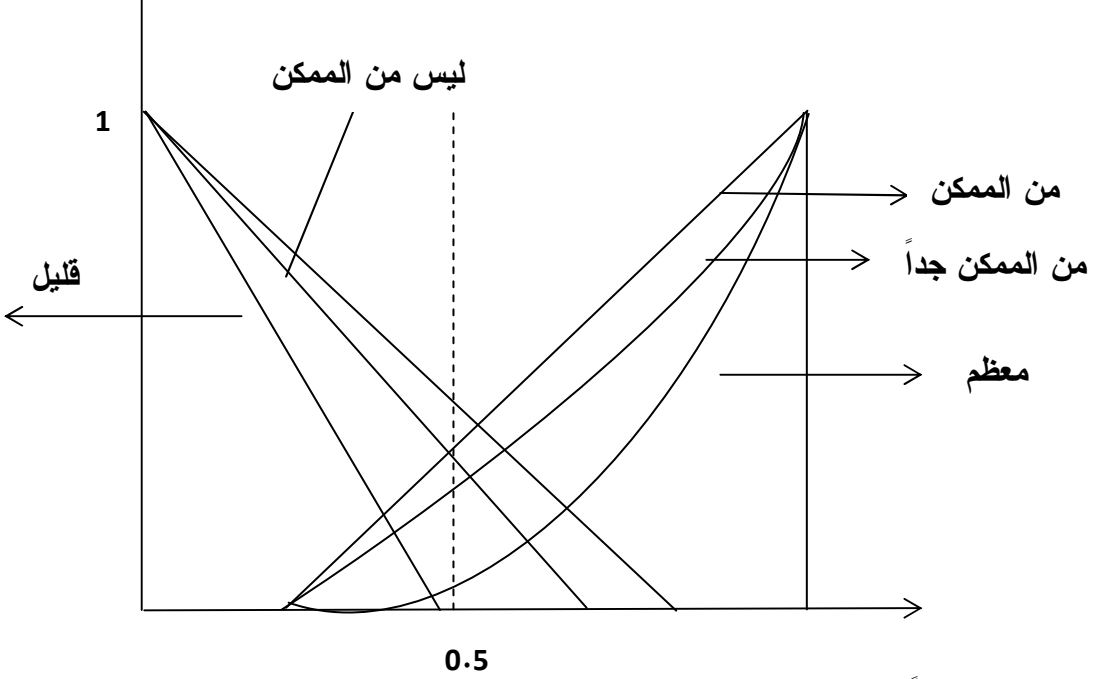
1« - Timoth J. Ross: fuzzy Logic with Engineering Applications , John wiley & sons , LTD. , third Edition ,2010 , P. 194.

And look at: Max welling: Approximate Inference in Boltzman machines , 2001 , P. 19.

2«zadeh , L. A.: fuzzy Logic and Approximate Reasoning , p.407. -

3«Ibid: P. 408. -





### سادساً: قواعد الاستدلال التقريبي:

لقد أجاز المنطق الغائم قيم عديدة بين  $(0, 0)$  و  $(0, 1)$  ليتم تطبيقها على المتغيرات. فإذا كان قيمة  $(0, 0)$  هو قيمة المتغير ؛ فإنه يكون كاذب، أما إذا كان المتغير  $(0, 1)$  ؛ فإن قيمته تكون صادقة. بينما القيم الوسيطة اللانهائية، مثل  $(x = 0.6)$  تكون تقريبية<sup>(1)</sup>.

وبالتالي يعمم المنطق الغائم قيم الصدق الثنائية  $(0, 0)$ ،  $(0, 1)$  على أساس المبدأ الغائم، والذي يكمن في أن كل شيء هو مسألة درجات<sup>(2)</sup>. فعلى سبيل المثال، عندما نقول " أن (ديفيد) عجوز ولكنه ليس عجوزاً جداً ". هذه القضية تمثل قضية غائمة عن طريق الفئات الغائمة. ومن ثم يهدف المنطق الغائم الى عمل استدلالات معقولة، حتى إذا كان شرط قاعدة اللزوم محققاً جزئياً. وهذا ما يقوم به الاستدلال التقريبي، الذي يقوم باستنباط النتائج الالاقينية من المقدمات الغائمة، مع العلم بأن النتائج المستنبطة هي قضايا غائمة أيضاً<sup>(3)</sup>.

1«Charles Ashacher: Introduction to Neutrosophic logic, p.37. -

2. kosoko , B.: fuzzy thinking ,p. 18.

3. Guanrong chen: Introduction to fuzzy sets , fuzzy logic and control systems , p. 66.

ولكى نصل إلى تلك النتائج، علينا تطبيق قواعد الاستدلال التقريبي؛ وذلك من خلال تعميم قواعد الاستدلال الدقيق في المنطق الثنائي القيم. ولكن علينا هنا أولاً أن نقدم خلفية موجزة عن كيفية تعامل المنطق الثنائي القيم مع القضايا الدقيقة باستخدام قواعد الاستدلال، من خلال هذا المثال:

" إذا كان عمر ديفيد 50 عام وعمر ماري 39 عام، فإن ديفيد عجوز، وماري ليست عجوزة ."

هذا يسمى استدلال استنباطي دقيق، وصحيح بالنسبة للمنطق الثنائي القيم. إذن يعتمد هذا المنطق على الاستدلال الدقيق؛ لتمثيل المتغيرات المنطقية (المخرجات) بواسطة الصيغ الصورية والتي دائماً تكون إما صادقة أو كاذبة (المدخلات)، ويسمى هذا تحصيل حاصل. ويشار إلى قواعد الاستدلال الدقيق من خلال تلك القواعد، والتي تكمن في قياس الإثبات Modus Pones، قياس الإنكار Modus tollens، والقياس الشرطي Hypothetical Syllogism<sup>(1)</sup>.

وقد تم تعميم تلك القواعد؛ لتعد بمثابة قواعد الاستدلال التقريبي المعمم الذي يركز عليه المنطق الغائم، بإعتباره البنية الأساسية له وهي: قياس الإثبات المعمم Generalized Modus Pones، قياس الإنكار المعمم Generalized Modus Tollens، والقياس الشرطي Generalized Hypothetical Syllogism.

1-6-: قياس الإثبات المعمم:

تعنى هذه القاعدة افتراض صدق قضية للزوم الغائمة (إذا كان س هي أ، فإن ص هي ب) والقضية الغائمة (س هي أ)، ومن ثم يمكن استنباط نتيجة غائمة تمثل قضية غائمة جديدة وهي (ص هي ب). ويمكننا التعبير عن تلك القاعدة بالصورة التالية<sup>(2)</sup>:

مقدمة أولي: إذا كان س هي أ، فإن ص هي ب

1-Ibid:P. 76.

2«Terano.T.: fuzzy systems theory and Its Applications , Academic Press , New York , 1992, p. 47. -

مقدمة ثانية: س هي أ

النتيجة: ص هي ب

ينظر إلى س، ص بوصفهما متغيرَات، بينما أ، ب، ب يمثلان فئات فرعية غائمة<sup>(1)</sup>.

وفيما يلي مثال للاستدلال التقريبي:

مقدمة أولى: إذا كان أحمد عاقل، فإن أحمد يكون ذكي

مقدمة ثانية: أحمد عاقل جداً

النتيجة: \*\*أحمد ذكي جداً

6-2-: قياس الانكار المعمم:

تعنى هذه القاعدة افتراض صدق قضية اللزوم الغائمة (إذا كان س هي أ، فإن ص هي ب) والقضية القائمة (ص هي ب)، ومن ثم يمكننا استنباط نتيجة غائمة، بوصفها قضية غائمة جديدة وهي (س هي أ). ويمكننا التعبير عن تلك القاعدة بالصورة التالية<sup>(2)</sup>.

م1: إذا كان س هي أ، فإن ص هي ب

م2: ص هي ب

\*\*س هي أ

ويمكننا التعبير عن ذلك من خلال هذا المثال:

إذا كان أحمد عاقل، فإن أحمد يكون ذكي

أحمد ليس ناضج جداً

\*\*أحمد ليس عاقل جداً

6-3-: قاعدة القياس الشرطي المعمم:

1«Loc.Cit. -

2«- Ibid: P.

تعنى هذه القاعدة افتراض صدق القضيتين الشرطيتين الغائمتين. (إذا كان س هي أ فإن ص هي ب)، (إذا كان ص هي ب، فإن ق هي ك). ومن ثم يمكننا استنباط نتيجة غائمة والتي تشكل في مضمونها قضية غائمة جديدة (إذا كان س هي أ، فإن ق هي ك) <sup>(1)</sup>.

ويمكن تمثيل تلك القاعدة بالصورة الآتية:

م1: إذا كان س هي أ، فإن ص هي ب

م2: إذا كان ص هي ب فإن ق هي ك

---

\* إذا كان س هي أ فإن ق هي ك

ويمكن تمثيل تلك القاعدة في إطار هذا المثال:

إذا كان أحمد عاقل، فإن أحمد يكون ذكي

إذا كان أحمد ذكياً جداً، فإن أحمد يكون عبقرى

---

\* إذا كان أحمد عاقل، فإن أحمد يكون عبقرى إلى حد ما.

إن من خلال ما سبق عرضه، نجد أن المنطق الغائم يعتمد على الاستدلال

التقريبى، مما يسمح بالحدود اللغوية اللايقينية وهي:

المحمولات الغائمة Fuzzy Predicates: وتكون غير محددة في المنطق

الغائم ولا يقينية مثل (عجوز، ذكى، عاقل، سريع، بارد، حار... إلخ) بعكس ما

آلت إليها المحمولات في المنطق الكلاسيكى.

الأسوار الغائمة Quantifiers Fuzzy: يتيح المنطق الغائم تعدد الاسوار مثل

(قليل، كثير، تقريباً... إلخ).

قيم الصدق الغائمة Fuzzy Truth valley: مثل (صادق، صادق جداً، من المحتمل أن يكون كاذباً، كاذباً الى حد ما... إلخ) (1).

سابعاً: نبذة عن بعض الحقول المعرفية التي يتم فيها تطبيق المنطق الغائم: لقد تعددت تطبيقات المنطق الغائم في الكثير من الحقول المعرفية؛ وذلك بفضل آلياته الاستدلالية، بوصفها الأداة الأكثر تفاعلاً مع الإنسان، فضلاً عن المتحكمات الغائمة Fuzzy Controlles. حيث يتمثل التحكم في التأثير على سلوك نظام ما بواسطة تغيير مدخلات In puts لهذا النظام، طبقاً للقواعد التي توجه تشغيله من أجل إنتاج المخرج Out put (2).

وتم تطبيق المنطق الغائم في مجال الذكاء الاصطناعي والنظم الخبيرة وغيرها من المجالات. وتتشكل أيضاً الممارسة العملية في الوسائل الحسابية للكلمات؛ وذلك لإمكانية العملية الحسابية للكلمات. ومن خلال ذلك يمكننا بناء نظم الحوسبة والأنظمة الآلية عن طريق دمج الخبرات البشرية والتي وردت في اللغة اليومية بوضوح، وهذا ما أطلق عليه محرك الاستدلال الغائم، أو القاعدة الغائمة (3). ويمكن لمثل هذا النظام ممارسة الاستدلال الغائم الذي يكمن في الاستدلال التقريبي. حيث تبدو الحوسبة مع الكلمات لتكوين العبارة الجزئية، منذ أن كانت تمثل جوانب مؤكدة للغة الطبيعية التي يمكن تمثيلها بواسطة حساب الفئات الغائمة (4).

وأخيراً، لا يزال المنطق الغائم إحدى الطرق العملية التي تحاكي الخبرات البشرية بطريقة واقعية.

1 « Loc. Cit. -

2 « د. سهام النويهي: المنطق الغائم، ص 32.

Svanadam S. N. , Sumathi S. and Deppa S. N.: Introduction to fuzzy logic using Matlab »3  
-, p. 4.

- 4 « Loc. Cit.

## نتائج الدراسة:

لقد استعرضنا خلال هذه الدراسة، نمط جديد من أنماط الاستدلال فى ضوء إحدى تطورات المنطق المعاصر - وهو المنطق الغائم - الذى يهتم ببنية الاستدلال الذى يُمكننا من قدرات التفكير الإنسانى، ويكمن هذا النمط من الاستدلال فى الاستدلال التقريبي، الذى يلائم العالم الغامض بأسره ؛ لأنه يشكل الأساس النظرى الذى يتلائم مع القضايا اللايقينية، والتي تتعامل مع الصدق الجزئى فى ضوء الاستناد إلى نظرية الفئات الغائمة.

ويُمكننا هذا التفكير الاستدلالي التقريبي من استنباط النتائج اللايقينية من القضايا الغائمة. لذا يعتمد المنطق الغائم على المنهج الاستدلالي التقريبي، الذى يعتبر فى مضمونه منهج استنباطى متطور وملائماً لاستنباط النتائج التى تجسد المعرفة.

## المراجع العربية:

- د. سهام النويهي: المنطق الغائم، علم جديد لتقنية المستقبل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001.
- د. صلاح محمود عثمان: المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعارف، الإسكندرية، 2002.
- د. ماهر عبد القادر محمد: التطور المعاصر لنظرية المنطق، دار النهضة العربية، بيروت، 1988.

## المراجع الأجنبية:

- 1- Baldwin J.F. and Jailed N. C. f: the Resolution of Tow Paradoxes by Approximate Reasoning a fuzzy Logic, synthase, Vol. 44, No 3 ( Jul., 1980).
- 2- Bart kosko: fuzzy thinking, the new science of fuzzy Logic, Hyperion, New york, 1993.
- 3- BerenJi, H. R.: Fuzzy Logic Controllers, Introduction to Fuzzy Logic, Applications in Intelligent systems, 1992.

- 4- Charles Ashbacher: Introduction to Neutrosophic Logic, American Research press, Rehobot 2002, p.23.
- 5- Doja, M.N.& Bashir Alam, Analysis of Reactive Roating Protocol using Fuzzing Inference, AAsri Procedia 5, 2013.
- 6- Guanrong chen: Introduction to fuzzy sets, fuzzy logic and fuzzy control systems, CRC press, Boca Ration, London, 2001.
- 7- Mingsheng Ying: A Logic for Approximate Reasoning, the Journal of symbolic Logic, vol. 59, No.3 (sep., 1994).
- 8- sivanandam S. N., Sumadhi S. and Deepa S.N.: Introduction to fuzzy Logic using Matlab, Library of congress, verlay Berlin Hidelbery, 2002.
- 9- Stanly Jevens W. & Ernest Nagel: The Principle of science, A Treatise on Logic and scientific Method Dover Publication, INC., New York, 1958.
- 10- Terano, T.: fuzzy systems theory and Its Applications, Academic Press, New York, 1992.
- 11- Timoth J. Ross: fuzzy Logic with Engineering Applications, John willey & sons, LTD., third Edition, 2010.
- 12- Zadeh L. A.: Fuzzy Logic and Approximate Reasoning (IN Memory of Grigore Mosisil), Syntheses, vol. 30, No. 3/4 on the Logic semantics of Vaguness (Apr. May, 1975).
- 13- Zadeh L.A.: fuzzy sets, information and control, 1965.
- 14 - Zadeh, L.A.: Knowledge Representation in Fuzzy Logic, yager, R.R.& Zadeh L. A. An Introduction to Fuzzy Logic Applications Intelligence systems, klwier Academic Pablishers, 1992.





## التفكير الاستدلالي في ضوء المنطق النيوتروسوفي

هبة الجنابى<sup>1</sup>

### تمهيد:

يعيش العالم في حركة مستمرة ومتجددة من التغيير والتطوير، لذا تتأرجح كافة الكيانات بين طرفي الثبات والتغيير اللذان يتصفان بالنسبية مع تفاوت في درجاتها. فكل شئ يتغير من آن إلى آخر، وفقاً للمتغيرات الزمانية والمكانية، ومن ثم تنعدم صفة الدوام في جميع الأشياء. وينطبق هذا على ما يواجه الإنسان في حياته اليومية تجاه كافة الأمور المتعلقة به، فنجد تارة يتخذ موقف الثبات أو القبول، وتارة أخرى يتخذ موقف التغيير أو الرفض، وأحياناً يقف محايداً بالإضافة إلى أنه قد يقبل غداً ما يرفضه اليوم، والعكس صحيح... إلخ، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، لم تنجو كافة الحقول المعرفية من المرور بتلك الحركة المتجددة. والفلسفة باعتبارها حقل معرفي - ومخزن للأفكار، وسجل للعقل الإنساني، يتم فيه صعود وهبوط الفكر من آن إلى آخر - فهي أيضاً يحكمها تلك الحركة النابعة من تأملها إلى امتدادها، فما يؤكد فيلسوف ما على فكرة ما، قد يأتي هذا الفيلسوف ويضيف فكرة أخرى، أو يناقضها فتتأرجح من وقت إلى آخر... لأن الأفكار بطبيعتها تتسم بكونها متجددة.

وفي هذا الإطار، لم ينجو أيضاً الحقل المنطقي من المرور بتلك الحركة. فقد حظى المنطق منذ نشأته بتغيير عميق، بوصفه آلة ديناميكية قابلة للتحديث والتطوير. وما يبرهن على ذلك، هو التسلسل المتطور عبر تاريخه - وهذا التطور من القديم إلى الحديث إلى المعاصر هو تطور بديهي - والذي انحصر بين التنوع

1 باحثة ماجستير في المنطق وفلسفة العلوم كلية البنات - جامعة عين شمس

والتعدد. ففي أى عصر يولد نمط منطقي جديد، يستوعب الواقع المعاش ويحاكيه، فضلاً عن أنه يتخذ توجه عام يتواءم مع متطلبات ذلك العصر، ويندمج مع التطورات التكنولوجية والتقنيات... إلخ.

فكما ظهر التفكير المنطقي الغائم ليحاكي الغموض واللايقين في العالم، وليجيز بتعدد القيم بين الصفر والواحد، ولتلائم مع متطلبات هذا العصر مما أدى إلى تعدد مجالات تطبيقاته، ظهر أيضاً نمط منطقي جديد ؛ ليحاكي اللاتحديد في العالم وليستوعب حيادية كافة الكيانات، علاوة على أنه يضع الأفكار في قالب من النسبية التي تتدرج في سلسلة متأرجحة ما بين الصدق والحياد والكذب، ويسمى هذا النمط بالتفكير ا (النيوتروسوفي) Neutrosophic thinking ، والذي يعتمد عليه المنطق (النيوتروسوفي) وهو أحدث ما توصل إليه التفكير المنطقي.

ولذا جاء هذا الفصل ليلقي الضوء على بعض التساؤلات المحورية، والتي تُشكل في مضمونها ميدان جديد من التطورات المنطقية، وتكمن تلك التساؤلات في: ما هو المنطق (النيوتروسوفي) ؟ وفيما تكمن خصائص التفكير المنطقي (النيوتروسوفي) ؟ وكيف نشأ التفكير المنطقي (النيوتروسوفي) ؟ وهل هو منطق ثنائي القيم أم ثلاثي القيم أم متعدد القيم ؟ وما هي الآليات العامة للاستدلال في المنطق (النيوتروسوفي) ؟

وقبل أن أشرع في تناول ذلك الفصل، أو في الإجابة عن تلك التساؤلات، أود أن ألقى الضوء على بعض المفاهيم المحورية في المنطق (النيوتروسوفي)، وذلك لاستيعاب الكيفية التي يمكن من خلالها فهم آليات الاستدلال (النيوتروسوفي).

## 2: تعريف النيوتروسوفيا لغة وإصطلاحاً:

تعتبر " (النيوتروسوفيا) Neutrosophy " آخر نتاج فلسفي حتى الآن. حيث كان ميلادها على يد العالم الأمريكي (فلورنتن سمارنداكه) Florentin

Smarandache (\*) عام 1995، حينما نشر مخطوطة كانت تعالج موضوع المفارقات الفلسفية والمنطقية<sup>(1)</sup>.

عاش (فلورنتن) في مناخ دولة رومانيا، وتميز هذا المناخ بالعديد من المواقف العسيرة والمتشابكة، سواء كانت سياسية أو اجتماعية. ففي بداية نزوجه الفكري، وقع تحت الحكم الشيوعي في رومانيا، فشهد صراع مع السلطة، وقد قاده بجانب عدد من المفكرين والعلماء. كما أنه عاش تحت آفاق التجارب المتنوعة والخبرات المتعددة، والتي من خلالها وبجانب عوامل أخرى انطلق - طبيعته النفسية كشاعر متأمل ودراسته للفلسفة والرياضيات - بهما نحو فكرة جديدة أطلق عليها (النيوتروسوفيا)، والتي استمدها أيضاً من فكرة الجدل عند هيجل، ولكنه قام بتعميم ذلك الجدل<sup>(2)</sup>.

وقبل التطرق إلى لب المنطق (النيوتروسوفي)، فلا بد أن نقدم معنى (النيوتروسوفيا) لغة وإصطلاحاً.

يتكون مصطلح (النيوتروسوفيا) من جزأين: Neutro - Sophy. ويُعرف الجزء الأول بالمحايد Neutro، ويعنى في اللغة اللاتينية Neuter، بينما الجزء الثانى Sophy فهو مصطلح يونانى قديم يسمى بالمهارة أو الحكمة Skill Or

---

(\*) فلورنتن سمارانداكه: ولد بمدينة ( بالسيستي) برومانيا عام 1954، تخرج من قسم الرياضيات وعلم الحاسوب بجامعة كريوفا عام 1979. حصل على الدكتوراه فى الرياضيات من جامعة كيشينيف عام 1997، وحصل على درجة أستاذ عام 2003، وعمل أستاذ للرياضيات بجامعة نيومكسيكو فى الولايات المتحدة الأمريكية. ونشر 75 كتاباً و200 مقالة ومذكرات فى مجال العلوم الرياضية، والفيزيائية، والفلسفية، وعلم النفس، والأدب... ومن أشهر أبحاثه: نظرية الأعداد الإقليدية، والمنطق النيوتروسوفى، والفئات النيوتروسوفية، والإحتمال النيوتروسوفى... وأيضاً له العديد من المساهمات فى مجال الفيزياء النووية والمعلومات، وحصل على جائزة أوسكار للعلوم والتقنية عام 2011 م. وحصل أيضاً على جائزة الكتاب من جامعة نيومكسيكو فى كتاب البناء الجبرى، وعام 2015، وحصل على الميدالية الذهبية من أكاديمية العلوم لجاليليو. ( ولمزيد من التفاصيل انظر:

- Florentin Smarandache , Mumtaz Ali and Muhammad Shabir: New Research on Neutrosophic Algebraic Structures , Europa Nova , 2004 , P. 333.
- Florentin Smarandache and Vasantha Kandasamy , W. B.: Fuzzy Neutrosophic Models for Social Scientistis , Educational Publisher Inc. , Ohio , 2013 , P. 167.
- Said Borumi and Floretin Samarandache: Several Similarity Measures of Neutrosophic Sets , Nm 8730 , USA. , P. 10.

- Charles Ashbacher: Introduction To Neutrosophic Logic , P. 52. »1

»2 «د. صلاح عثمان، د. فلورنتن سمارانداكه: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014 ص ص 21 - 22.

wisdom. وبالتالي يكون مجمل معناها " مهارة أو حكمة الفكر المحايد " (1) وهذا من الناحية اللغوية.

أما من الناحية الإصطلاحية، وكما عرفها (فلورنتن)، وباعتبارها نمط فلسفي جديد فهي: " تقوم (النيوتروسوفيا) بدراسة أصل، وطبيعة، ومجال الأفكار والكيانات الحيادية، بالإضافة إلى مدى تفاعلها مع مختلف الأطياف الفكرية " (2).

### 3: خصائص التفكير النيوتروسوفي ومناهجه:

لقد تعددت خصائص التفكير النيوتروسوفي، وجاء هذا وفقاً لما ورد في مؤلفات فلورنتن حيث تتجسد في:

يطرح التفكير (النيوتروسوفي) قضايا، ومبادئ، وقوانين، ومناهج، وصيغ، واتجاهات جديدة.

يكشف الغطاء عن العالم الحافل باللاتحديد.

يفسر كل ما هو غير قابل للتفسير ؛ بمعنى أنه يتعامل مع المفارقات والمتناقضات.

يحاول أن يحقق السلام بين الأفكار المتصارعة.

ينظر في التصورات والأنساق القديمة من اتجاهات مختلفة، حيث يوضح أن أى فكرة صادقة فى نسق مرجعى معين، يمكن أن تكون فى نفس الوقت كاذبة فى نسق آخر، والعكس صحيح.

يقيس مدى ثبات الأنساق الغير ثابتة، ومدى عدم ثبات الأنساق الثابتة (3).

---

- Florentin Smarandache: A Unifying Field In Logics Neutrosophic Logic , Neutrosophy »1 , Neutrosophic Probability and Statistics , American Research Press , Rehoboth , Fourth Edition , 2005 , P. 7.

- Loc. Cit. »2

3«- Florentin Smarandache & Christiano , V.: Multi - valued Logic , Neutrosophy , and the Shroinger Equation , Hexis , Phonix , 2005, P 26. (\*)  
الجدل على أساس متين فى كتابه " الطوبيقا " وكان يكمن غرض هذا الكتاب فى إيجاد من البراهين ما يؤيد به، أو يدحض ما يطرح للبحث من آراء أو دعاوى، مثل الدعوة القائلة بأن " كل لذة خير "... وفى أثناء تأليفه لهذا الكتاب اكتشف العديد من المبادئ الأساسية لمنطقه الصورى - والذى طوره فى التحليلات الأولى - بوصفة نظرية فى البرهان، وذلك على نقيض الجدل الذى يقتصر على الاستدلال المستمد من مجرد الآراء الظنية، وقد أطلق الرواقيون فيما بعد على المنطق الصورى جدلاً... أما الجدل الهيجلى فلم يعد مجرد عملية استدلال، بل هو عدة طرق تسيّر لا فى الاستدلال

أما منهج التفكير (النيوتروسوفي) يعتبر منهج جديد في البحث العلمي، حيث يتأسس على الفكرة العامة (للنيوتروسوفيا)، والتي تكمن في نظرية تعميم الجدل (الهيجلي) (( \* - المؤسس على < أ > و < نقيض أ > التي تنظر إلى كل فكر بنظرة ثلاثية الجوانب، وهي الفكرة ونقيضها وما بينهما من أطراف محايدة<sup>(1)</sup>.  
يقول (فلورنتن): " دعونا نفترض أن < أ > هي فكرة أو كيان أو قضية... وأن < ليس أ > هو نفي < أ >. وأن < نقيض أ > هو مضاد < أ >. مع الافتراض أيضاً بأن < حياد أ > تعني ما لا < أ > ولا < نقيض أ > ؛ بمعنى أن الحيادية تقع بين أطراف النهايات، ودعونا نفترض أن < أ > هو نسخة معدلة من < أ > " (2).

ويمكننا تفسير ذلك من خلال المثال الآتي:

إذا كان < أ > = أبيض، فإن:

< نقيض أ > = أسود.

< ليس أ > = أحمر، أزرق، أخضر، أسود... وكافة الألوان فيما عدا الأبيض.

< حياد أ > = كافة الألوان فيما عدا الأبيض والأسود.

< أ > = أى درجة من درجات اللون الأبيض ؛ باعتبارها نسخة معدلة من < أ > (3).

وبناءً على ذلك، يمكننا استنتاج ما يلي:

العقلى وحده، بل كذلك في التاريخ والكون ككل. ويتألف الجدل الهيجلي من حركة ضرورية، تنتقل من الدعوة إلى نقيضها إلى التأليف بين الطرفين. ( انظر: د. فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة د. زكى نجيب محمود، دار القلم، بيروت، دت، ص 165).

- Dmitri Rabounski, Florentin Smarandache and Larissa Borisova: Neutrosophic »1 Methods In General Relativity ,Eidited By: Stephen J. Crothers , Hexis Publishers USA. , 2005 , P. 5.

- Loc. Cit. »2

- Ibid: p. 10. »3

أن < حياد أ > تكافؤ < حياد (نقيض أ) >، وهذا يعني وجود تطابق بين تعدد حالات الحياد ل < أ >، وحالات الحياد ل < نقيض أ >.

< ليس أ > تتضمن < نقيض أ >.

< ليس أ > تتضمن < حياد أ >.

< أ > تتقاطع مع < نقيض أ >، بحيث تكون مساوية للفئة الفارغة.

< أ > تتقاطع مع < ليس أ >، بحيث تكون مساوية للفئة الفارغة<sup>(1)</sup>

ويمكننا هنا استبدال المصطلحات اللغوية المنطقية (تكافؤ، تضمن، وتتقاطع، الفئة الفارغة) بالرموز المنطقية ( $\equiv$ ،  $\supset$ ،  $\cap$ ،  $\square$ ) على التوالي.

وتسمى < أ >، و < حياد أ >، و < نقيض أ > بالفئات الفاصلة، أما < ليس

أ > فهو يشكل الفئة المكمل ل < أ >، وذلك في إطار ما يتعلق بالفئة الشاملة أو الكلية<sup>(2)</sup>.

ووفقاً لهذه النظرية، فإن كل كيان < أ > يميل إلى أن يكون محايد ومتوازن بواسطة الكيانات < نقيض أ >، و < ليس أ >. فهي من جانب مؤسسة على ثلاثية الكيانات < أ >، و < حياد أ >، و < نقيض أ >، ومن جانب آخر، تدرس اللاتحديد Indeterminacy - ويرمز له بالرمز ح - المصنف مع: ح<sup>ن</sup> = ح حيث لكل ن  $\leq 1$ ، وح م + ح ن = ح (م + ن)، وتم تطوير هذا البناء (النيوتروسوفي) في الجبر والهندسة... إلخ<sup>(3)</sup>.

وهذا بالإضافة إلى أن (فلورنتن) اقترح تطبيق هذا المنهج في الحقول المعرفية العلمية والإنسانية، حيث رأى أن التقدم في البحث العلمي ليس مرهوناً فقط بدراسة

- Loc. Cit. »1

- Loc. Cit. »2

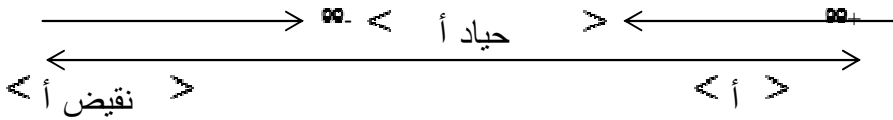
- Florentin Smarandache: Neutrosophic Theory and its Application , Collected Papers , »3 Vol. I , Europe Nova , Brussel , 2014 , P. 11.

الأفكار المضادة، ولكنه أيضاً من خلال دراسة الأفكار المحايدة المتعلقة به ؛ لأنها تمكننا من الحصول على صورة شاملة للمشكلة برمتها والمراد حلها (1).

### 3-1: المبدأ النيوتروسوفي:

يقر هذا المبدأ بوجود سلسلة لا متناهية من الأفكار المحايدة التي توجد بين الفكرة ونقيضها ؛ أي بين الفكرة < أ >، و < نقيض أ > يوجد < حياد أ >. وهذا يعنى أننا إذا أردنا تحييد الفكرة < أ > فلا بد أن ننظر لها من منظور ثلاثى الأبعاد: منظور المعنى أو الصدق، ومنظور اللامعنى أو الكذب، ومنظور عدم إمكانياتها إطلاقاً أو اللاتحديد، علاوة على معكوساتها وجمعها، وحينئذ يمكننا تصنيف الفكرة باعتبارها حيادية (2).

ويمكننا التعبير عن المبدأ (النيوتروسوفي) بالشكل الآتى:



وبناء على ذلك، نستطيع أن نعبر عن القضية المحورية فى النيوتروسوفيا على النحو الآتى:

أن الفكرة < أ > تكون صادقة بنسبة ص %.

ومحايدة بنسبة ح %.

وكاذبة بنسبة ك %.

حيث أن ص، ح، ك هي فئات فرعية تتضمن فى الفاصل اللامعيارى [ صفر،

1]<sup>+</sup>(3).

- Florentin Smarandache: The Neutrosophic Research Method In Scientific and Humanistics Fields, USA. , P. 1

- Dimitri Rabounski , Florentin Smarandach and Larissa Borisova: Neutrosophic Methods In General Relativity , pp. 10 – 11

- Ibid: p. 10. »3

#### 4: التصور النيوتروسوفى فى المنطق:

تميل كل وجهة نظر < أ > إلى أن تكون حيادية، أو ضعيفة، أو متوازنة، وذلك من خلال < نقيض أ >، وفى نفس الوقت، هناك العديد من وجهات النظر وهى < حياد أ > بين < أ > و < نقيض أ > (1).

ومن المعروف تاريخياً، أن المنطق الكلاسيكى سمي بالمنطق (البوليني) Boolean Logic ؛ نسبة إلى عالم الرياضيات البريطانى (جورج بول) G. Boole، وهو منطق ثنائى القيمة، ولذا تم تجاهل الحيادية Neutralitie فى هذا المنطق. وقبل عام (1910) طور (بييرس) Perice علم دلالات الألفاظ Semantics فى المنطق الثلاثى القيمة Three – Valued Logic فى مذكرته الغير منشورة (2).

ثم جاءت أطروحة بوس E.Post وعمل (لوكاشيفيتش) Lukasiewicz بإعتبارهما منشئى المنطق الثلاثى القيمة، فأستخدما العدد (1) للتعبير عن الصدق، بينما (2) للتعبير عن اللاتحديد، و(صفر) للتعبير عن الكذب. ويمكننا فهم تلك القيم بوصفها < أ >، و < حياد أ >، و < نقيض أ > على التوالى. فعلى سبيل المثال، أعطى (لوكاشيفيتش) فى منطق الثلاثى القيمة للنفى قيمة (2)، فىكون نفيه (2) مرة أخرى ؛ بمعنى أن النفى (النيوتروسوفى) هو نفى مرة أخرى (3).

ومع ذلك يمكننا التعبير عن الحيادية بوصفها تمثيل للدرجات التى توجد بين الصدق والكذب، وفى هذه الحالة، يجب علينا أن نطلق على المنطق (النيوتروسوفى) منطق متعدد القيم (4).

- Florentin Smarandache & Andrew Schumann: Neutrality and many – Valued Logics , »1 Gallup , NM 87301, USA. , 2007, p. 9.

- Loc. Cit. »2

3« Loc. Cit

4« Loc. Cit.



وفى هذا السياق، طور (لوكاشيفيتش) المنطق المتعدد القيم؛ باعتباره منطق لا محدد القيمة. حيث أن قيمة الصدق ربما تكون أى عدد فى الفاصل الموحد المغلق [ صفر، 1 ]، وهذا ما جاء به لطفى زاده L. Zadeh، حينما وصل إلى ما يسمى بالمنطق الغائم Fuzzy Logic (1).

وفى تلك الأثناء، أجاز المنطق الهندى القديم بإمكانية وجود أربعة قيم وهى: الصدق فقط، والكذب فقط، وكلاً من الصدق والكذب، وكلاً ما ليس صادق ولا كاذب، علاوة على أن المنطق (البوذى) Buddhist Logic قد أضاف إلى القيم السابقة قيمة أخرى تكمن فى " لا شئ من هذه القيم " . None of These (2).

إذن يمكننا الحصول على الحياد فى إطار المنطق المتعدد القيم، ولكن هناك أيضاً طريقة أخرى، تكمن فى تحديد الكيانات الحياضية؛ بوصفها الخاصية المميزة لحساب المنطق الثنائى القيمة. أعنى إمكانية تطوير الأنساق التى تجسد مبدأ المنطق الكلاسيكى، الذى يستنتج من أى صيغة للمقدمات المتناقضة، والتى يمكن أن تستق فى رموز:  $a \wedge \neg a \vdash B$ ، ويسمى هذا بقانون (سكستوس) Scotus. وهذا القانون غير منتج فى المنطق الكلاسيكى، ولكنه معروف فى معظم الأنساق المنطقية والمعروفة لدينا مثل المنطق الحدسى Intuicionistic Logic (3).

ثم جاء لأول مرة العالم الروسى (فاسيل) N. Vasil لينتهك قانون (سكستوس)، حيث نظر فى رفض قانون عدم التناقض، والذى يقودنا إلى منطق غير المنطق الأرسطى. وبنفس الطريقة انتهك مصادرة التوازى فى الهندسة الإقليدية، والتى اقتضيت إلى الهندسة الغير الإقليدية (4).

وكان (لوكاشيفيتش) العالم المنطقى الآخر الذى ناقش إمكانية انتهاك المبدأ (الأرسطى) للتناقض؛ ولكنه لم يوضح أى نسق منطقى يمكنه التعامل مع

1 د. صلاح عثمان، د. فلورنتن سمارانداكه: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى، ص 98.

2 OP. Cit. P. 9

3 Ibid: p. 10

- Loc. Cit 4

الحدسيات. وطُورت فكرته بعد ذلك على يد العالم (جاسوكسى) S. Jaskowski، والذى شيد بناء النسق المنطقي "شبه المتناقض" (\*) Paraconsistent Logic، حينما ميز بين الأنساق المتناقضة (الغير متسقة) أو فارغة المعنى<sup>(1)</sup>.

وأخيراً يمكننا القول بأن (فاسيل) و(لوكاشيفيتش) كانوا من رواد المنطق المبشرين بالمنطق شبه المتناقض، والذى خُصص لدراسة الأنساق المنطقية التي تؤسس على النظريات الغير متسقة، في حين أن لطفى زاده كان العالم الريادي الذي وصل إلى المنطق الغائم، والذي تم تطويره وتعميمه في وقتنا الحالي.

#### 4-1: المنطق النيوتروسوفي باعتباره تعميم للأنساق المنطقية الأخرى:

كان الدافع الحقيقي وراء تطوير المنطق الغائم، هو الحاجة إلى إطار مفاهيمي أو تصوري، يمكن من خلاله معالجة مسألة اللايقين وعدم الدقة. وكما ذكرنا سابقاً أن لطفى زاده قدم المنطق الغائم عام 1965م؛ لتمثيل البيانات والمعلومات الإحصائية... التي يعترضها اللبس والغموض، ومن هنا جاء (فلورنتن) ليعمم المنطق الغائم إلى المنطق (النيوتروسوفي) Neutrosophic logic<sup>(2)</sup>، حيث قدم تصورين جديدين وهما:

النيوتروسوفيا بوصفها دراسة الحياد.

المنطق النيوتروسوفي، والاحتمال (النيوتروسوفي) بوصفهما نموذج رياضي لا يقيني، وغامض، وغير دقيق، ولا محدود، وغير معرف، وغير مكتمل، وغير متسق، ومتناقض... إلخ<sup>(3)</sup>.

(\*) المنطق شبه المتناقض: يحتوي هذا النسق على قضايا متناقضة بوصفها مقدمات منطقية، بحيث تكون نتائجها نسبية. ويُستخدم هذا النسق في دراسة المفارقات، والمناقشات والمناظرات العلمية، وفي المرافعات القضائية. ورغم ذلك يحتفظ هذا المنطق بقدر كبير من اليات الاستدلال الاستنباطي في المنطق الكلاسيكي، فضلاً عن أنه يحتفظ أيضاً بصيغة اثبات التالي [ (ق  $\Rightarrow$  ل)  $\wedge$  ق ]  $\Rightarrow$  ل، ويرتبط هذا المنطق بصورة أشمل بمنطق الجهة Modal Logic، والمنطق متعدد القيم. انظر (د. صلاح عثمان: مرجع سابق، ص ص 142 - 143).

»1 O.P.Cit.p. 10 .

»2 Ibid. p. 11 .

»3 Loc.Cit. .

وطرحه (فلورنتن) أيضاً كتعميم للمنطق الغير (ارشميدس)، الذى يشتمل على قيم الصدق [ صفر، 1]، وتمتد تلك القيم إلى الثلاثية (ص، ح، ك) [1] [ صفر، 1] حيث تمثل (ص) درجة الصدق، أما (ح) تمثل درجة اللاتحديد، فى حين أن (ك) هى درجة الكذب، وهما درجات تقريبية، وذلك بواسطة الفئات الفرعية الغير معيارية Non – Standard Subsets للقيم [ صفر، 1]، وربما تكون هذه الفئات الفرعية متداخلة أو متجاوزة للفاصل الموحد ؛ بمعنى أنها تُعد بمثابة التحليل الغير (ارشميدس)<sup>(1)</sup>.

وبالتالى قدم (فلورنتن) المنطق (النيوتروسوفى) " باعتباره بديل للاتساق المنطقية الموجودة، وذلك بقصد تمثيل النموذج الرياضى اللابيني، والغموض، والالتباس، وعدم الدقة، واللامعرف، واللامحدد، وعدم الاكتمال، وعدم الاتساق، واللغو أو الإسهاب Redundancy، والتناقض " <sup>(2)</sup>.

وعلى هذا النحو، فإن المنطق (النيوتروسوفى)، قُدم أيضاً باعتباره نموذج رياضى يعبر عن اللابيين فى البناء الغير ارشميدس، وباعتباره منطق غير كلاسيكى حيث يضع كل قضية فى قالب من النسبة المئوية Percentage للفئات الفرعية (ص، ح، ك)، ومن ثم فإن المنطق (النيوتروسوفى) يمثل إطار صورى ؛ لتقدير قيم الصدق واللاتحديد والكذب فى آن واحد، وبالتالى فإنه يعمم:

المنطق البولينى:  $\emptyset = \text{ح}$ ، ص وك إما أن تكون صفر أو 1.

المنطق الحدسى:  $\emptyset = \text{ح}$ ، ص وك يتكون من الأعضاء (صفر، 1، ...، ن-1)

المنطق الغائم:  $\emptyset = \text{ح}$ ، ص وك يتكون من الأعضاء ل [ صفر، 1 ] <sup>(3)</sup>.

- Ibid: p.13. »1

2« - Dimitri Rabonuski , Floretin Smarandache and Larissa Barisova: Neutrosophic Methods in General Relativity , p.14.

3« OP.Cit.p. 13. -

#### 2-4: التعريف العام للمنطق النيوتروسوفى:

إن المنطق ( النيوتروسوفى ) فى طبيعته العامة يشكل امتداد Extension للمنطق الغائم، والمنطق الحدسى، والمنطق شبه متناقض، والمنطق الثلاثى القيمة. ويعتمد هذا المنطق على استخدام القيمة اللامحددة، حيث يتم وصف كل متغير منطقى وليكن X بواسطة الترتيب الثلاثى للقيم (1):

$$X = \text{ص، ح، ك.}$$

وبناءً على ذلك، فإنه يعمم ويشير إلى مايلى:

**الحالة الأولى:** للحفاظ على الاتساق مع المنطق الكلاسيكى والغائم والاحتمال، يوجد حالة خاصة وهى:

$$\text{ص} + \text{ح} + \text{ك} = 1$$

**الحالة الثانية:** يشير إلى المنطق الحدسى - والذى لديه معلومات غير مكتملة للمتغيرات، أو القضايا، أو الأحداث - بالصيغة الآتية:

$$\text{ص} + \text{ح} + \text{ك} > 1.$$

**الحالة الثالثة:** يشير إلى المنطق شبه متناقض - والذى يعنى المصادر المتناقضة للمعلومات عن المتغيرات، أو القضايا، أو الأحداث - بالصيغة الآتية:

$$\text{ص} + \text{ح} + \text{ك} < 1^{(2)}.$$

وهناك تعريف بديل استخدمه (فلورنتن)، حيث طرح فيه ثلاث قيم مضاعفة، وهى أكبر من أو مساوية للصفر، ويتفق هذا التعريف مع النسب المئوية، وهو: صفر  $\leq$  ص + ح + ك  $\leq$  100. وقد طور هذا التعريف من (عام 1999م إلى 2002م)، ويكمن فى أن (ص، ح، ك) يمثلان قيم للصدق، بجانب كونهما فئات

1« - Charles Asbhaber: Introduction To Neutrosophic Logic , p. 52.  
2«LocCit -

فرعية معيارية أو غير معيارية، والمحتواه على الفاصل الغير المعيارى الموحد [ صفر،  $+1$  ]<sup>(1)</sup>.

وإنطلاقاً من تلك النقطة، عرف (فلورنتن) أيضاً المنطق النيوتروسوفى بأنه: " منطق متعدد القيم، حيث يضع كل قضية فى قالب من النسب المئوية لقيم الصدق. بمعنى أن كل قضية تمتلك نسبة مئوية من الصدق فى الفئة الفرعية (ص)، ونسبة مئوية من اللاتحديد فى الفئة الفرعية (ح)، ونسبة مئوية من الكذب فى الفئة الفرعية (ك)"<sup>(2)</sup>.

وتتخذ هذه النسب مستويات تقريبية للفئات الفرعية ؛ أى قد تكون ذات فواصل Intervals بين (صفر، 1)، ومن ثم يعتبر المنطق (النيوتروسوفى) امتداد للمنطق الغائم.

وبناءً على ذلك، فإن المنطق (النيوتروسوفى) نظرية كل شئ فى المنطق ؛ نظراً لأنه الأكثر عموماً حتى الآن. وبالتالي فإن القضايا النيوتروسوفية تمتلك قيم الصدق والحياد والكذب (ص، ح، ك) على التوالي، والتي تمثل فئات فرعية معيارية أو غير معيارية للفاصل الموحد الغير معيارى [ صفر<sup>-</sup>،  $+1$  ]، بالإضافة إلى أن تلك القيم ربما تختلف طبقاً للزمان، أو المكان... إلخ. لذا يتصف المنطق (النيوتروسوفى) بأنه منطق ثلاثى لا نهائى Atriple Infinite Logic، وذلك عن طريق تقسيم أو اشتقاق اللاتحديد، وبالتالي فهو أيضاً منطق لا محدد<sup>(3)</sup>.

---

1«Locit -

2« - Florentin Smarandache & Christiano , v.: Multi - valued Logic , Neutrosophy and Schrodinger Equation , p. 31.

3« - Florentin Smarandache &Feng Liu: Neutrosophic Dialogues, Xiquan , USA. , 2004 , p. 51.

And look at:

- Florentin Smarandache: Neutrosophic Logic as theory of Every thing in Logics , International Jornal of Applied Mathematics & Statistes , p. 2.



### 3-4: الثوابت المنطقية النيوتروسوفية: Neutrosophic logical constants

يقول فلورنتن: "أن المنطق (النيوتروسوفى) هو إطار صورى يُستخدم لقياس قيم الصدق واللاتحديد والكذب"<sup>(1)</sup>.

وفى هذا الإطار الصورى (النيوتروسوفى)، ميز فلورنتن بين الصدق النسبى Relative - أى أن الصدق يوجد فى عالم واحد على الأقل - ويرمز له بالرمز: م ن (الصدق النسبى) = 1، وبين الصدق المطلق Absolute Truth - أى أن الصدق يوجد فى كافة العوالم الممكنة - ويرمز له بالرمز: م ن (الصدق المطلق) =  $1^+$  وعلى نحو مماثل، يميز المنطق (النيوتروسوفى) بين الكذب النسبى Relative وقيمه = صفر، والكذب المطلق Absolute Falsehood وقيمه = صفر<sup>(2)</sup>.

وبناءً على ذلك، فإن العناصر (النيوتروسوفية) تمثل مجموعة من الأعداد الحقيقية التى تقع بين [ صفر<sup>-</sup>، 3<sup>+</sup> ]، أى غير مقيدة بالعدد<sup>(1)</sup> ولكنها تتعاضد، وهذا على عكس ما آل إليه المنطق الغائم، الذى يتوقف عند الفاصل المغلق [ صفر، 1 ]. ومن ثم فإن ص، ح، ك هى قيم للصدق، حيث تمثل (ص)، (ح)، (ك) فئات فرعية معيارية أو غير معيارية للفاصل غير المعيارى [ صفر<sup>-</sup>، 1<sup>+</sup> ].

إذن ميز بين النسبى أو المطلق { صفر، 1 } من الصدق والكذب واللاتحديد { 0<sup>-</sup> أو 1<sup>+</sup> }، بينما تُشترط مجموع العناصر ذات الحد الأدنى والحد الأقصى Inferior and Superior بدون تقييد، وبالتالي فإن صفر<sup>-</sup>  $\approx$  الحد الأدنى من ص + الحد الأدنى من ح + الحد الأدنى من ك  $\approx$  الحد الأقصى من ص + الحد الأقصى من ح + الحد الأقصى من ك  $\approx$  3<sup>+</sup><sup>(3)</sup>.

1« - Charlees Ashbacher: Introduction to Neutrosophic Logic, p. 54.

2«Ibid:p.54. -

3«Ibidp.55. -

وهذا يعنى أن:

ن الحد الأدنى = الحد الأدنى من ص + الحد الأدنى من ح + الحد الأدنى من ك  $\leq$  صفر<sup>-</sup>.

ن الحد الأقصى = الحد الأقصى من ص + الحد الأقصى من ح + الحد الأقصى من ك  $\geq$  3<sup>+</sup>(1) مثال: إذا كان (ح) قيمته دائماً (صفر)، فإن ص، ك يجب أن يكونان (صفر) أو (1)، إذن تكون المتغيرات مقيدة للصيغ (1، صفر، صفر)، (صفر، صفر، 1) كما هو موضح فى جدول الصدق الآتى:

جدول رقم (1):

ق	ك	ق $\wedge$ ك	ق $\vee$ ك	ق $\Gamma$
(0، 0، 1)	(0، 0، 1)	(0، 0، 1)	(0، 0، 1)	(1، 0، 0)
(0، 0، 1)	(1، 0، 0)	(1، 0، 0)	(0، 0، 1)	(1، 0، 0)
(1، 0، 0)	(0، 0، 1)	(1، 0، 0)	(0، 0، 1)	(0، 0، 1)
(1، 0، 0)	(1، 0، 0)	(1، 0، 0)	(1، 0، 0)	(0، 0، 1)

ونلاحظ فى هذا الجدول أن قيمة الصدق = (1، 0، 0)، بينما قيمة الكذب =

(0، 0، 1) ومن

5: نظرية الفئات النيوتروسوفية:

5-1: التصور العام للفئات النيوتروسوفية:

فى عام 1965م قدم زاده التصور الأول لنظرية " الفئات الغائمة " Fuzzy

Sets. ومنذ ذلك الحين، تم تطبيق الفئات الغائمة فى العديد من التطبيقات العملية

1« - Florentin Smarandache & Christianto , v.: Multi - Valued Logic , Neutrosophy and Schrodinger Equation , p. 32.



الواقعية، حيث تستخدم الفئة الغائمة التقليدية قيمة حقيقية واحدة وهي  $[0, 1]$  □  
 $u_A(X)$ ؛ لتمثيل درجات العضوية في الفئة الغائمة  $A$  والتي حددت ب  $X$ . وأحياناً  
تكون  $u_A(X)$  هي ذاتها لا يقينية، ومن هنا قدم التصور الفاصل للفئة الغائمة للتعبير  
عن اللايقين لدرجات العضوية حيث يستخدم  $0 \leq u_A \leq 1$  □  $(X) \leq u_A$  (1)<sup>(1)</sup>،  
وعلى هذا النحو، تستطيع هذه الفئات أن تتعامل مع النموذج اللايقيني، بحيث يكون  
لكل عنصر درجة في العضوية،  $[0, 1]$  □  $u_A =$ ؛ أى أن كل عنصر  $X$  في الفئة  
 $A$  يمثل درجة في العضوية (2).

بينما قدم فلورنتن التصور الأول " للفئات النيوتروسوفية " Neutrosophic  
Sets. وكان هذا التصور ذو أهمية فائقة، باعتبارها نموذج للبيانات  
اللايقينية. وتعتبر هذه النظرية جزء من النيوتروسوفيا التي تدرس أصل وطبيعة  
ومجال الكيانات المحايدة، فضلاً عن كونها النموذج الأمثل للتعبير عن مختلف  
المشكلات في الحياة الواقعية (3).

وليست بالضرورة أن تكون الفئات الفرعية (ص، ح، ك) فواصل، ولكنها  
تكون أيضاً فئات فرعية واقعية؛ بمعنى أنها قد تكون متصلة أو منفصلة، مغلقة أو  
مفتوحة، فاصل نصف مغلق أو فاصل نصف مفتوح، متقاطعة أو متداخلة مع فئات  
سابقة... إلخ (4).

وقد تمثل الفئات الفرعية عنصر واحد في حالات خاصة، ومن ثم فإن العناصر  
(ص)، (ح)، (ك) هي فئات فرعية بصورة دائمة، علاوة على أنها تتجلى في  
منظور آخر، والذي يكمن في اتصافها في ذات الوقت بالديناميكية Dynamically؛

1« - Haibing Wang , Florentin Smarandache, yanqing Zhang and. Rajsekhar Sunderraman ,  
Single valued Neutrosophic Sets , International Jornal of Applied. Mathematics &  
Statistics, vol. 36 No,5 , 2005, p. 2.

2«- Florentin Smarandache: Foundation of Neutrosophic Logic and Set and Their  
Applications in Science , Gallup , USA., 2012 , p. 6.

3« - Monorang Bhowmik and Madhumangal Pal: Intuitionistic Neutrosophic Set , Journal  
of Information and Computing Science , vol. 4 , No. 2 , 2009 , p. 142.

4« - Florentin Smarandache & Christionto, v.: Multi - valued Logic , Neutrosophy and  
Scrodinger Equation , p. 31.

أى أن كل حالة تعتمد على العديد من البارامترات Parameters. وبالتالي يمكن اعتبارها فئات للدوال Functions، أو عوامل الإجراء Operators (1). والبارامترات قد تكون الزمان أو المكان، وما شابه ذلك، وقد تكون أيضاً معروفة وغير معروفة لنا. لذا يُسمح للمنطق (النيوتروسوفي) بأن يُستخدم في فيزياء الكم وحساب التفاضل والتكامل، فضلاً عن أنه يعكس ديناميات الأشياء والأفكار (2).

### فعلى سبيل المثال:

القضية " غداً سوف تمطر "، هي قضية ليست ذات عناصر محددة القيمة. فربما نقول أنها صادقة بنسبة 40٪، ولكن قد تتغير في وقت آخر، فقد تكون صادقة بنسبة 50 ٪، ولا محددة بنسبة 49 ٪، وكاذبة بنسبة 30 ٪ (ويأتى ذلك وفقاً للأدلة الجديدة لأحوال الطقس من هيئة خبراء الطقس وغيرها). وغداً إذا قلنا نفس القضية في وقت مختلف، فيحتمل أن تكون صادقة بنسبة 100 ٪ ولا محددة بنسبة صفر ٪، وكاذبة بنسبة صفر ٪ (وهذا إذا كانت غداً سوف تمطر بالفعل). وهذا ما يسمى بدينامية الوقت، وبناءً على ذلك، فإن قيم الصدق تتغير من وقت إلى آخر (3)، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، تتغير أيضاً قيم صدق القضية من مكان إلى آخر (4)، فعلى سبيل المثال: القضية " أنها تمطر " هي صادقة بنسبة صفر ٪، ولا محددة بنسبة صفر ٪، وكاذبة بنسبة 100 ٪، وذلك في محافظة القاهرة، وإذا انتقلنا إلى إحدى مدن الصعيد، فربما نجدها كذلك أو العكس، إذن تختلف حركة الانتقال من مدينة إلى أخرى، مما يعنى أن قيمة الصدق قد تتغير وربما تكون (0، 0، 1).

1« Charles Ashbacher: Introduction to Neutrosophic Logic , p. 53. -

2« - Florentin Smarandache: Foundation of Neutrosophic Logic and Set and Their Application in Science, p. 24.

3« Op. Cit , p. 53. -

4« Ibid: p. 54. -

وعلاوة على ذلك، قد تتغير قيم الصدق من ناحية ما يتم ملاحظته وتقييمه من قبل بعض الأشخاص أو الملاحظين، ويعنى هذا أن الذاتية أيضاً من البارامترات التي تمثل مقياس آخر للدوال أو عوامل الإجراء<sup>(1)</sup>.

### فعلى سبيل المثال:

إذا كان لدينا القضية (مؤشرات البورصة ستكون مرتفعة الأسبوع القادم)، وأردنا معرفة مدى صحة هذه القضية، سنجدها تختلف من رأى إلى آخر، فقد يأتي خبير معين، ويشير إلى إمكانية صدقها بنسبة (70، 30، 10)، وقد يأتي خبير آخر وفقاً لتقديره وينفى إمكانية صدقها بنسبة (0، 0، 100)، وهما جراً.

إذن يُطلق على (ص، ح، ك) عناصر (نيوتروسوفية)؛ وذلك لتمثيل قيم الصدق واللاتحديد والكذب على التوالي. وللإشارة أيضاً إلى (النيوتروسوفيا)، والمنطق (النيوتروسوفى)، والاحتمال (النيوتروسوفى)، والفئات (النيوتروسوفية)، والإحصاء (النيوتروسوفى)<sup>(2)</sup>.

وهذا التمثيل هو أقرب إلى العقل البشرى؛ لكونه يتميز بعدم دقة المعارف، أو انعدام اللغويات، أو ما ينظر إليه من مختلف الملاحظين. وبمقتضى المعرفة الغير مكتملة، واللايقينية، والأخطاء المكتسبة، تم استدعاء الفئة الفرعية (ح)، وبمقتضى الغموض الناجم عن عدم وجود معالم وحدود واضحة، أُستدعت العناصر (ص، ح، ك) باعتبارها فئات فرعية، ولا يسما وجود الفئة (ح) للتعبير عن الحياد النيوتروسوفى<sup>(3)</sup>.

ولقد أشار فلورنتن إلى أن نظرية الفئات (النيوتروسوفية) - والتي تعتبر فى جوهرها تعميم لنظريات الفئات الغائمة - لديها ثلاث وظائف تعريفية مترابطة، تتجسد فى وظيفة عضوية، وغير عضوية، ولا يقينية أو غير محددة. وأشار فلورنتن أيضاً ومعه العالم وينج H. Wang إلى نظرية الفئات (النيوتروسوفية)

1« - Monorang Bhowmik & Madhnumangal Pal: Intuitionistic Neutrosophic Set, p. 142.

2 CHERLES Ashbacher: p. 53.

3 53-54. Ibid:pp.

الفاصلة Interval Neutrosophic Sets Theory، حيث تشكل هذه النظرية حالة خاصة من الفئات (النيوتروسوفية). وتتميز تلك النظرية أيضاً بثلاث وظائف وهي العضوية، وغير عضوية، واللامحددة، والتي تكون قيمتها الفواصل بدلاً من الأرقام الصحيحة<sup>(1)</sup>.

بالإضافة إلى أن الفئات النيوتروسوفية الفاصلة تتميز بكونها أكثر قدرة للتعامل مع الغموض واللايقين Vagueness and Uncertainty من الفئات (النيوتروسوفية)، فضلاً عن أنها تعتبر أداة عملية ومفيدة؛ للتعامل مع اللاتحديد وعدم اتساق المعلومات في العالم الحقيقي، هذا من ناحية<sup>(2)</sup>.

ومن ناحية أخرى، حققت كلتا النظريات - الفئات النيوتروسوفية والفئات (النيوتروسوفية) الفاصلة - نجاحاً كبيراً في مختلف المجالات: مثل التشخيص الطبى Medicial Diagnosis، وقواعد البيانات Data bases، وتحميص الصور Image Processing، والأنظمة الخبيرة ومجال الإلكترونيات، وحل المشكلات... إلخ<sup>(3)</sup>.

إن نظرية الفئات (النيوتروسوفية) التي قدمها (فلورنتن) أولاً من وجهة نظر فلسفية، وبوصفها أداة للتعامل مع المعلومات اللامحددة وغير متسقة - والتي توجد في حالات واقعية حقيقية - تمثل الإطار الصورى العام والمعمم لتصور الفئات الكلاسيكية، والفئات الغائمة، والفئات الغائمة الفاصلة، والفئات الغائمة الحدسية، والفئات شبه متناقضة، وفئات المفارقات، وفئات تحصيل الحاصل... إلخ<sup>(4)</sup>.

## 2-5: عوامل إجراء الفئات النيوتروسوفية:

لقد افترض (فلورنتن) أن أ، ب فئات في العضوية  $u$ ، كما افترض أن العنصر  $X$  (ص1، ح1، ك1) في الفئة أ، و  $X$  (ص2، ح2، ك2) في الفئة ب، وتنطبق على

1 Said Broumi & Florentin Smarandache: New Operations on Interval Neutrosophic Sets , USA. , p. 1.

2 Ibid: p.2.

3 Dimitri Rabounski , Florentin Smarandache and Lorissa Borisova: Neutrosophic Methods in General Relativity , p. 14.

4 Florentin Smarandache: Neutrosophic Sets and Systems , An International Journal in Information Science and Engineering , vol. 1 , 2013 , p. 8.

الفئات (النيوتروسوفية) عوامل الإجراء التي تُطبق على المنطق (النيوتروسوفية)، وهي العوامل التي تؤدي إلى الاكتمال Complement، والتقاطع Intersection، والاتحاد Union، والاختلاف Difference (1).

وتكون الصياغة الرمزية لاكتمال الفئات النيوتروسوفية أ، ب كما يلي:

إذا كان  $X$  (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\exists$  أ، فإن  $X$   $\{1\}^+ \ominus$  ص<sub>1</sub>،  $\{1\}^+ \ominus$  ح<sub>1</sub>،  $\{1\}^+ \ominus$  ك<sub>1</sub>  $\exists$  (أ).

وتكون الصياغة الرمزية لتقاطع الفئات النيوتروسوفية كما يلي:

إذا كان  $X$  (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\exists$  أ،  $X$  (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)  $\exists$  ب، فإن  $X$  (ص<sub>1</sub>  $\odot$  ص<sub>2</sub>، ح<sub>1</sub>  $\odot$  ح<sub>2</sub>، ك<sub>1</sub>  $\odot$  ك<sub>2</sub>)  $\exists$  أ  $\cap$  ب.

بينما تكون الصياغة لاتحاد الفئات النيوتروسوفية كالآتي:

إذا كان  $X$  (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\exists$  أ،  $X$  (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)  $\exists$  ب، فإن  $X$  (ص<sub>1</sub>  $\oplus$  ص<sub>2</sub>، ح<sub>1</sub>  $\oplus$  ح<sub>2</sub>، ك<sub>1</sub>  $\oplus$  ك<sub>2</sub>)  $\exists$  أ  $\cup$  ب.

أما الصيغة العامة لاختلاف الفئات النيوتروسوفية تكون على النحو الآتي:

إذا كان  $X$  (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\exists$  أ،  $X$  (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)  $\exists$  ب، فإن  $X$  (ص<sub>1</sub>  $\ominus$  ص<sub>2</sub>، ح<sub>1</sub>  $\ominus$  ح<sub>2</sub>، ك<sub>1</sub>  $\ominus$  ك<sub>2</sub>)  $\exists$  أ / ب ؛ لأن أ / ب = أ  $\cap$  (ب) (2).

### 3-5: الاحتمال النيوتروسوفية: Neutrosophic Probability

يعرف فلورنتن الاحتمال (النيوتروسوفية) بأنه: " تعميم للاحتمال الكلاسيكي والاحتمال الغير دقيق Classical and Imprecise Probability. وهو إمكانية حدوث الحدث (أ) بنسبة معينة، حيث يكون (أ) ص %، بجانب تنوع ص في الفئة

1 « Florentin Smarandach: Foundation of Neutrosophic Logic and Set and Their Applications in Science , p.30.

2) Loc. Cit. -

الفرعية (ص)، وتكون ك %، بجانب تنوعه في الفئة الفرعية (ك)، وح %، بجانب تنوع درجات الحيايد في الفئة الفرعية (ح) (1).

ويكون الاحتمال الكلاسيكي: ن - الحد الأقصى  $\approx 1$ ، بينما الاحتمال النيوتروسوفي يكون ن - الحد الأقصى  $\approx 3^+$ ، أما الاحتمال الغير دقيق فهو احتمال وقوع الحدث في الفئة الفرعية (ص) في [ صفر، 1 ]، فلا يوجد فئات فرعية لا محددة في الاحتمال الغير دقيق (2).

مثال على الاحتمال (النيوتروسوفي):

إذا كان هناك اثنين من المرشحين للرئاسة أ، ب، وهناك احتمال بأن المرشح أ يفوز بنسبة 0.46 %، فهذا لا يعنى أن احتمال فوز المرشح ب بنسبة 0.54 % ؛ لأنه ربما قد يكون هناك صوت فارغ ؛ أى أنه قد يوجد صوت من الناخبين أبطل صوته بدون انتخاب أى مرشح، وقد يكون هناك أصوات معادية لكلا المرشحين (3).

إذن هناك إمكانية فوز المرشح ب بنسبة 0.45 % ويكون الفرق  $1 - 0.46 = 0.54$  ويكون هذا احتمال الأصوات الفارغة والمعادية معاً، وبناءً على ذلك يكون لدينا احتمال نيوتروسوفي:

$$\text{الاحتمال (النيوتروسوفي) (أ) = } (0.46, 0.09, 0.54) \text{ (4)}$$

وتسمى دالة نماذج الاحتمال (النيوتروسوفي) للمتغيرات العشوائية أو الجزافية بالتوزيع النيوتروسوفي:

$$F(x), I(x), NP(x) = T(x)$$

حيث أن:

$$T(x) = \text{يمثل الاحتمال الذى قيمته تظهر.}$$

$$I(x) = \text{يمثل الاحتمال الذى قيمته تكون لا محددة.}$$

1) Florentin Smardach: A Unifying Field In Logics , p. 129. -

2) Ibid: p. 130.-

3« - Florentin Smarandache: Introduction to Neutrosophic Measure , Neutrosophic Integral and Neutrosophic Probability , Sitch – Education , USA. , 2004 , p. 32.

4« .Ibid: p. 32 -

(X) = F يمثل الاحتمال الذي قيمته لا تظهر (1)

## 6: منطق القضايا النيوتروسوفية:

يؤسس منطق القضايا (النيوتروسوفيا) على نظرية الفئات (النيوتروسوفية) ؛  
وذلك باستخدام التدوين الرمزي من نظرية منطق القضايا الكلاسيكية Classical  
(2) Propositional Logic

وستتناول هنا منطق القضايا (النيوتروسوفية) من جانبان، يتمثل الجانب الأول في  
البناء اللغوي للقضايا (النيوتروسوفية)، بينما الجانب الثاني يكمن في دراسة معانيها (\*):  
6-1: البناء اللغوي لمنطق القضايا النيوتروسوفية:

## Syntax of Neutrosophic Propositional Logic

تتكون صيغة القضايا (النيوتروسوفية) من:  
التعريف: تتكون أبجدية منطق القضايا (النيوتروسوفية) من ثلاثة أنماط من  
الرموز:

رموز المتغيرات القضائية (النيوتروسوفية)، وأحياناً تكون مفهومة.

رموز الصيغ الذرية وهي: أ، ب، ج...

رموز الصيغ الجزافية: أ، ب، ج... (3)

## 6-2: دراسة معاني القضايا النيوتروسوفية:

## Semantics of Neutrosophic Propositional Logic

تشتمل دراسة منطق القضايا (النيوتروسوفية) من بين أمور أخرى على البناء  
اللغوي، الذي يميز شكل القضايا أو الصيغ، بينما يكمن هدف دراسة المعاني في

---

1 Florentin Smarandache: Law of Included Multiple - Middle & Principle of Dynamic Neutrosophic Opposition , p. 10.

2 Wang H. , Qing y. Zhang , Sundrraman R. and Florentin Smarandache: Neutrosophic Logic Based Semantic Web Services Agent , Gallup , N 87301 , USA. , p. 3.

(\*) البناء اللغوي: يعنى دراسة بناء القضية، وكيفية الربط بين الكلمات لتكوين قضايا في ضوء قواعد محددة، بينما دراسة معاني القضية تعنى دراسة ومعنى دلالة القضية في مقابل دراسة البناء اللغوي لها، انظر ( د. محمد محمد قاسم: نظرية المنطق الرمزي، ص ص 393، 396)

3 د. صلاح عثمان: مرجع سابق، ص ص 92-93.

تجميع معانى القضايا بشكل جيد (1) حيث يتم ربط كل قضية (نيوتروسوفية) ولتكن (أ) مع المكونات الثلاثة - (ص، ح، ك) - فتكون > ص (أ)، ح (أ)، ك (أ) <، حيث أن ص (أ)، ح (أ)، ك (أ) ∈ [صفر، 1]، وتسمى بدرجات الصدق واللاتحديد والكذب على التوالي (2).

ويتم تفسير الدالة فى المنطق (النيوتروسوفى) فى الفئة (أ) كالاتى:

$$م ن (أ) = > ص (أ)، ح (أ)، ك (أ) <.$$

ومن ثم فإن دالة المنطق (النيوتروسوفى) تعطى درجات الصدق واللاتحديد والكذب للقضايا فى الفئة (أ). وافترض فلورنتن هنا أن تفسير دالة المنطق (النيوتروسوفى) حددت قيمة الصدق المنطقى على النحو الآتى:

$$ص = م ن (ص) = (0, 1, 1).$$

$$ك = م ن (ك) = (0, 0, 1).$$

وهذا التفسير يجعل صيغة الصدق نموذج للقضايا، وهنا تقدم دراسة المعانى للروابط القضائية النيوتروسوفية فى جدول (3) ويشار إليها بواسطة الأحرف الصغيرة:

تتكون من خمسة روابط (نيوتروسوفية) وهى (Γ، Λ، ∇، ←، ↗)، وهما على التوالي، (رابط النفى، والوصل، والفصل، واللزوم المادى، والتكافؤ المادى).

تتكون من أقواس ( )

ومن هنا نحصل على أبجدية منطق القضايا (النيوتروسوفية) المركبة؛ بواسطة تجميع الروابط والمتغيرات القضائية (النيوتروسوفية) فى سلسلة واحدة (4).

**وتعرف صيغ منطق القضايا النيوتروسوفية كالاتى:**

أن كل متغير قضائى (النيوتروسوفى) فاصل هو صيغة.

1 Ibid: p. 3.

2 Ibid: p. 4.

3 Loc Cit.

4 Ibid: p. 5.



إذا كان أ صيغة، فإن نفيه صيغته (Γ أ).

إذا كان ق و ل صيغ، فإن:

ق  $\wedge$  ل

ق  $\vee$  ل

ق  $\leftarrow$  ل

ق  $\leftrightarrow$  ل

يتم التعبير عن النتيجة بصيغة منطق القضايا بالمثال الآتي:

$$\Gamma \text{ ق}_1 \wedge \text{ ق}_2 \vee (\text{ق}_1 \leftarrow \text{ق}_3) \leftarrow \text{ق}_2 \wedge \Gamma \text{ ق}_3^{(1)}$$

فإذا طرحنا الصيغة الآتية:

ق  $\leftrightarrow$  ل، إذا كان ق  $\leftarrow$  ل و ل  $\leftarrow$  ق.

والجدول الآتي يمثل الروابط المنطقية الأربعة في منطق القضايا

النيوتروسوفية<sup>(2)</sup>.

الروابط	دراسة المعاني
م ن (Γ ق)	$\langle \text{ك (ق، -1 ح (ق)، ص (ق) \rangle$
م ن (ق $\wedge$ ل)	$\langle \text{الحد الأقصى (ص (ق)، ص (ل))، الحد الأقصى ح (ق)، ح (ل)، الحد الأدنى (ك (ق)، ك (ل)) \rangle$
م ن (ق $\vee$ ل)	$\langle \text{الحد الأقصى ص (ق)، ص (ل)، الحد الأقصى ح (ق)، ح (ل)، الحد الأدنى ك (ق)، ك (ل)) \rangle$

1 Loc Cit .

2 Loc Cit .

$\leftarrow$ م ن ق (ك)	$\triangleright$ الحد الأدنى (1، 1) - ص (ق) + ص (ل) «، الحد الأدنى (1، 1) - ح (ق) + ح (ل) « + الحد الأقصى (0، 0) ك (ق) - ك (ل) « $\leftarrow$ .
---------------------------	--

### 7: الروابط المنطقية النيوتروسوفية بوصفها أدوات لصنع الاستدلال:

تخضع الروابط المنطقية Logical Connectives - أى قواعد الاستدلال، أو الإجراءات المنطقية - للتعريف بعدة طرق فى أى نسق غير ثنائى، وهذا يعنى وجود العديد من الأنساق المنطقية، فهناك 3072 نسقاً فى المنطق الثلاثى القيم ؛ وذلك بسبب تغيير أى قيمة خاصة بأحد الروابط (1).

وبالمثل، هناك العديد من الطرق لبناء مثل هذه الروابط، وفقاً للمشكلة الخاصة المراد حلها. ونقدم هنا إحدى التعريفات السلسلة: فأولاً ندون هنا قيم المنطق (النيوتروسوفى) للقضايا 1، 2، فتكون كالاتى (2):

$$أ_1 = (ص_1، ح_1، ك_1)$$

$$أ_2 = (ص_2، ح_2، ك_2)$$

#### رابط النفى: Negation

$$م ن (\Gamma_1) = (\{1\} \ominus ص_1، \{1\} \ominus ح_1، \{1\} \ominus ك_1) (*)$$

#### رابط الوصل: Conjunction

$$م ن = (أ_1 \wedge أ_2) = (ص_1 \otimes ص_2، ح_1 \otimes ح_2، ك_1 \otimes ك_2) (3)$$

وهنا يتم تعميم هذا التعريف بطريقة مشابهة على ن من القضايا.

1- د. صلاح عثمان: مرجع سابق، ص 126.

2- Smita Rajpal , Doja M. N and Ranjit Bisway: A method of Neutrosophic Logic to Answer Queries in Relational Database , Journal of Computer Science (4) , Science Publication , 2008 , p. 311.

\* م ن تعنى اختصار للمنطق النيوتروسوفى، بينما  $\Gamma$  هو رمز النفى، أما  $\ominus$  رمز لل طرح.

3 Loc. Cit - .

(\*)  $\otimes$ : يشير إلى رمز الضرب.





ويستخدم التعبير (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\approx$  م ن<sub>1</sub> (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)، إذا كان ص<sub>1</sub> = ص<sub>2</sub>، ح<sub>1</sub> = ح<sub>2</sub>، ك<sub>1</sub> = ك<sub>2</sub>، أو (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\approx$  م ن<sub>1</sub> (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>).  
 وبمعنى آخر يكون العنصر الأول في م ن<sub>1</sub> أكبر من العنصر الثاني، إذا كانت قيمة صدقه هي الأكبر، أو قيمة كذبه هي الأكبر إذا كانت قيمة الصدق مساوية. وهذا التعريف يتسق مع فكرة أن العنصر الأول أكبر من الثاني، إذا كان معروفاً بدقة أكثر من الثاني، وبصفة عامة يتم الاستدلال Inference بواسطة تطبيق ما يعرف بأنه صادقاً<sup>(1)</sup>.  
 أما في المنطق (النيوتروسوفى) (م ن<sub>2</sub>) تمثل قيمة اللاتحديد الأهمية الكبيرة، بجانب قيمة الكذب التي تعتبر أقل أهمية منها<sup>(2)</sup>.

### التعريف:

افتراض (فلورنتن) أن (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>) و (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>) هي عناصر م ن<sub>2</sub>، ثم (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\approx$  م ن<sub>2</sub> (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)، إذا كان ما يلي صادقاً:  

$$ح_1 \approx ح_2$$

$$ح_1 = ح_2، ص_1 \approx ص_2$$

يتم استخدام التعبير: (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\approx$  م ن<sub>2</sub> (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>) إذا كان ص<sub>1</sub> = ص<sub>2</sub>، ح<sub>1</sub> = ح<sub>2</sub>، ك<sub>1</sub> = ك<sub>2</sub>، أو (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>)  $\approx$  م ن<sub>2</sub> (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>)  
 وبمعنى آخر يكون العنصر الأول في م ن<sub>2</sub> أكبر من العنصر الثاني ؛ إذا كانت قيمة اللاتحديد هي الأكبر، أو قيمة صدقه هي الأكبر إذا كانت قيمة اللاتحديد مساوية له<sup>(3)</sup>.

1« Loc. Cit. -  
 2«Ibid: p. 120.-  
 3« Loc. Cit.-

## 9: آلية الاستدلال في المنطق النيوتروسوفي:

### Rules of Inference in Neutrosophic Logic

وبعد أن عرضنا المفاهيم العامة والتصورات (النيوتروسوفيا) في المنطق، كبدائية لتسهيل فهم في قواعد الاستدلال بصورة عامة في المنطق (النيوتروسوفي)، علينا أن نتطرق الآن إلى لب المنطق (النيوتروسوفي).

يُستخدم المنطق (النيوتروسوفي) لبناء النسق الاستدلالي، الذي يعتمد على استخدام المقدمات المنطقية للاستدلال على النتائج أو لتبريرها. ولبدء هذه العملية، فمن الضروري أولاً تحديد ما نعنيه من استخدام الاستدلال، والتدوين الرمزي الذي يُستخدم لتمثيله<sup>(1)</sup>.

### التعريف:

إذا كان  $A = (ص_1، ح_1، ك_1)$ ،  $A \rightarrow B = (ص_2، ح_2، ك_2)$  في  $M_1$ .

إذن يمكننا استدلال  $B$  مع قيم  $B = (ص_3، ح_3، ك_3)$  حيث أن:

$ص_3 = ص_2$ ، إذا كان  $ص_2 \leq ك_1$

$ص_3 = 00$ ، إذا كان  $ك_1 \leq ص_2$

$ك_3 = ك_2$ ، إذا كان  $ك_2 > ص_1$

$ك_3 = 00$ ، إذا كان  $ك_2 \leq ص_1$

$ح_3 = 01 - ص_3 - ك_3$ <sup>(2)</sup>.

ويمثل هذا قاعدة الاستدلال، والتي يطلق عليها قياس الإثبات Modus Ponens

في  $M_1$  (أي  $MPNL_1$ ).

ويكون الأساس المنطقي أو مبادئ تلك القاعدة على النحو الآتي:

أولاً: سنبدأ بقيم القضية  $A = (ص_1، ح_1، ك_1)$ ، في وجود تعريف للزوم في

الحدود لرابط النفي والفصل.

1Ibid: p. 123.

2« Loc: Cit. -

أ ← ب = ب = Γ أ ∨ ب = (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>).<sup>(1)</sup>

إذا كان ب = (ص<sub>3</sub>، ح<sub>3</sub>، ك<sub>3</sub>)، فإن الحد الأقصى (ك<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>) = ص<sub>2</sub>، والحد الأدنى (ص<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>) = ك<sub>2</sub>، وإذا كان ص<sub>2</sub> ← ك<sub>1</sub>، فيترتب على ذلك أن ص<sub>2</sub> = ك<sub>3</sub>.<sup>(1)</sup>

ومع ذلك إذا كان ك<sub>1</sub> ← ص<sub>2</sub>، فإن قيمة ص<sub>3</sub> تكون مجهولة، لذا فعلينا ألا نفترض أو نحدد أنها تساوى صفر، وإذا كان ك<sub>2</sub> ← ص<sub>1</sub>، فنستنتج أن ك<sub>3</sub> = ك<sub>2</sub>.  
ثانياً: إذا كان ك<sub>2</sub> ← ص<sub>1</sub>، فإن قيمة ك<sub>3</sub> تكون غير معروفة لدينا، لذا يجب أن نحدد قيمتها بصفر. أما حساب قيمة ح<sub>3</sub> يعرف بالطريقة المعتادة عن طريق أخذ الفرق من (0، 1)<sup>(2)</sup>.

أمثلة:

مثال 1: لو افترضنا أن:

أ = (0، 0، 1)، وأ ← ب = (0، 0، 1) فيمكننا أن نستدل أن ب = (0، 1، 0)، وذلك عن طريق تطبيق قياس الإثبات في المنطق (النيوتروسوفى). ويكون هذا متسق مع قاعدة قياس الإثبات في المنطق الكلاسيكى، فإذا كان أ، أ ← ب صادقة، فإن ب تكون صادقة أيضاً<sup>(3)</sup>.

مثال 2:

إذا كان أ = (0، 0، 1)، أ ← ب = (0، 0، 1) فنستنتج أن ب = (0، 0، 1). وهذا يتسق أيضاً مع قاعدة المنطق الكلاسيكى، فى حين أن افتراض الكذب يستخدم للبرهنة أو لإثبات أى شئ<sup>(4)</sup>.

1«Ibid: p. 124. -

2« Loc: Cit.-

3«Loc: Cit.-

4«Loc: Cit.-

أما بالنسبة لتطبيق الاستدلال النيوتروسوفى فى م ن 2، فسيكون كالاتى:

التعريف: فلنفترض أن  $أ = (ص_1، ح_1، ك_1)$ ، وأن،  $أ ← ب = (ص_2، ح_2، ك_2)$ ،

$ك_2$  (2) فى م ن 2، فيمكننا أن نستدل على قيم  $ب = (ص_3، ح_3، ك_3)$  حيث أن:

$$ح_3 = ح_2، \text{ إذا كان } ح_2 \leq ح_1$$

$$ح_3 = 1، 0، \text{ إذا كان } ح_1 < ح_2$$

$$ص_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ح_3 = 1، 0$$

$$ص_3 = ص_2، \text{ إذا كان } ص_2 \leq ص_1 \text{ و } ص_2 > 1 - ح_2$$

$$ص_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ص_2 \leq 1 - ح_2 \text{ أو } ص_2 \geq 1 - ح_3^{(1)}$$

$$ك_3 = 1، 0، 0 - ح_3 - ص_3$$

وهذه القاعدة هى قاعدة الاستدلال التى تسمى ب قياس الإثبات فى م ن

(MPNL<sub>2</sub>)

والأساس المنطقى فى هذه القاعدة يشبه أيضاً الأساس المنطقى فى م ن 1.

وسنبداً مع قيم  $أ = (ص_1، ح_1، ك_1)$ ، فى وجود تعريف اللزوم فى الحدود لربط

النفى والوصل: (2)

$$أ ← ب = \Gamma \text{ أو } \forall ب = (ص_2، ح_2، ك_2).$$

فإذا كان  $ب = (ص_3، ح_3، ك_3)$ ، فإن الحد الأقصى  $\{ح_1، ح_3\}$  =  $ح_2$ ، فإذا كان

$ح_2 \leq ح_1$ ، فينتج على ذلك أن  $ح_3$  يجب أن تكون  $ح_2$ ، وإذا كان  $ح_1 < ح_2$ ، فإن قيمة

$ح_3$  تكون مجهولة، ولذا نحددها بأنها 1، 0 (3).

وحساب قيمة الصدق تُقدم بواسطة:

$$\text{الحد الأدنى } \{1 - ح_3، \text{ الحد الأقصى } \{ص_1، ص_3\}\} = ص_2$$

1« Ibid: p. 125.-

2« Loc: Cit.-

3« Loc: Cit. -



وإذا كان ص<sub>2</sub> ≤ ص<sub>1</sub> و ص<sub>2</sub> > 1 - ح<sub>3</sub>، فيترتب على ذلك، أن قيمة ص<sub>2</sub> هي ص<sub>3</sub>، ولا يمكننا استدلال أى شئ تقريباً من قيمة ح<sub>3</sub> فى الحالات الأخرى، لذا نُحدد قيمته ب 0، 0<sup>(1)</sup>.

**ودعونا نفترض أن:**

$$أ = (ص_1، ح_1، ك_1، س_1)، أ ← ب = (ص_2، ح_2، ك_2، س_2).$$

وهى عناصر الاستدلال فى المنطق (النيوتروسوفى) INL<sub>1</sub>، وباستخدام الصيغة البديلة للزوم، فإنها تسمح بأن ب = (ص<sub>3</sub>، ح<sub>3</sub>، ك<sub>3</sub>، س<sub>3</sub>)، وبتطبيق تعريفات النفي والوصل  $\Gamma$ ،  $\vee$  فى م ن 1، فيكون لدينا الصيغة الآتية: <sup>(2)</sup>

$$(ص_1، ح_1، ك_1، س_1) \vee (ص_3، ح_3، ك_3، س_3) = (ص_2، ح_2، ك_2، س_2)$$

**ومن ثم فإن:**

$$\text{الحد الأقصى } \{ص_1، ص_3\} = ص_2$$

$$\text{الحد الأدنى } \{ح_1، ح_3\} = ح_2$$

$$\text{الحد الأدنى } \{ك_1، ك_3\} = ك_2$$

$$س_2 = 1 - ص_2 - ح_2 - ك_2 \text{ } ^{(3)}$$

ويقدم هذا التحديد قياس الإثبات فى قاعدة الاستدلال فى م ن 1، والنتيجة (النيوتروسوفية) لها درجات من القيم المتعددة <sup>(4)</sup>.

**التعريف:**

نحدد قيم أ = (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>، س<sub>1</sub>) وأ ← ب = (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>، س<sub>1</sub>)، ويمثل

هذا عناصر الاستدلال فى م ن 1، فنستنتج قيمة ب = (ص<sub>3</sub>، ح<sub>3</sub>، ك<sub>3</sub>، س<sub>3</sub>) كالاتى:

$$ص_3 = ص_2، \text{ إذا كان } ص_2 \leq ص_1$$

$$ص_3 = 0، \text{ إذا كان } ص_2 > ص_1$$

1« Ibid: p. 126.-

2« Loc: Cit.-

3« Loc: Cit.-

4« د. صلاح عثمان: مرجع سابق، ص 110.

$$ح_3 = ح_2، \text{ إذا كان } ح_2 \geq ح_1$$

$$ح_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ح_2 < ح_1$$

$$ك_3 = ك_2، \text{ إذا كان } ص_2 \geq ص_1$$

$$ك_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ك_2 < ك_1$$

$$س_3 = -1 = ص_3 - ح_3 - ك_3. (1)$$

وهذا تطبيق لقاعدة قياس الإثبات في م ن<sub>1</sub>، ويشبه تماماً تطبيقه في م ن<sub>2</sub>.

**تطبيق قاعدة قياس الإثبات في م ن<sub>2</sub>:**

**التعريف:**

نفترض أن قيم أ = (ص<sub>1</sub>، ح<sub>1</sub>، ك<sub>1</sub>، س<sub>2</sub>) وأ ← ب = (ص<sub>2</sub>، ح<sub>2</sub>، ك<sub>2</sub>، س<sub>2</sub>)

هما عناصر الاستدلال في م ن<sub>2</sub>، فنستنتج أن ب = (ص<sub>3</sub>، ح<sub>3</sub>، ك<sub>3</sub>، س<sub>3</sub>)، فتكون

القيم على النحو الآتي:

$$ص_3 = ص_2، \text{ إذا كان } ص_2 \geq ص_1$$

$$ص_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ص_2 < ص_1$$

$$س_3 = س_2، \text{ إذا كان } س_2 \geq س_1$$

$$س_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } س_2 < س_1$$

$$ك_3 = ك_2، \text{ إذا كان } ك_2 \geq ك_1$$

$$ك_3 = 0، 0، \text{ إذا كان } ك_2 < ك_1$$

$$ح_3 = -1 = ص_3 - س_3 - ك_3. (2)$$

وهذا تطبيق لقاعدة قياس الإثبات في م ن<sub>2</sub>.

إذن الاستدلال (النيوتروسوفي) منهج ثلاثى الأبعاد، ولكل بعد درجات وتقديرات مختلفة عن الأبعاد الأخرى، وذلك بسبب سعة وتعاضم قيم الصدق النيوتروسوفي<sup>(1)</sup>.

### نتائج الدراسة:

لقد عرضنا خلال هذه الدراسة نمط جديد من أنماط التفكير الاستدلالي المنطقي، ويكمن هذا النمط فى الاستدلال النيوتروسوفي، والذي طرحه العالم الأمريكى (فلورنتن سمارنداكه) كبديل لأنماط منطقية أخرى. ومن خلال ذلك التفكير وصل إلى ما يسمى بالمنطق) الذى يعتمد عليه. وهو المنطق الأكثر عموماً ؛ لأنه تعميم للمنطق الكلاسيكى، والمنطق الثلاثى القيم، والمنطق الغائم، والمنطق الغائم الحدسى، والمنطق شبه متناقض

وتأسس هذا التفكير على فكرة تعميم الجدال (الهيكلى)، حيث افترض (فلورنتن) وفقاً للرؤيته النيوتروسوفية فى الفلسفة أن بين (أ ولا - أ) توجد سلسلة متصلة لا نهائية من الكيانات اللامحددة وهى (حياد - أ)؛ أى بين الفكرة ونقيضها يوجد شئ آخر وهو لا (أ) ولا (لا-أ). لذا فقد أجاز هذا المنطق بقيم مابعد الصدق المطلق، وما بعد الكذب المطلق، فأصبح الحد الأقصى ليس مقيداً بالعدد<sup>(1)</sup> - كما آل إليه المنطق الغائم - ولكنه يتعاضم إلى الموناد  $u (+3)$ ، وأيضاً لم يعد الحد الأدنى لقيمة الكذب هو (صفر)، بل تناقض إلى (الموناد صفر-).

### وتوصل الباحث إلى عدة نتائج أهمها:

أن فكرة الحياد (النيوتروسوفي) بين (أ ولا-أ) - باعتبارهما بديل لتقديم (حياد-أ) - والتي قدمها فلورنتن تمكنا من تصور كافة الأشياء على الخلفية المقصودة والغير مقصودة على حد سواء ؛ أى تساعدنا فى التعامل مع المتناقضات والمفارقات المنطقية.

1« Jean Dezert: Open Question Neutrosophic Inference , Multiple – Valued Logic, Journal , OPA , 2001, p.26. -

ينظر التفكير (النيوتروسوفي) إلى كل فكرة من ثلاثة اتجاهات مختلفة وهما:  
اتجاه صدقها، وكذبها، وحيادها، مع تنوع درجات كليهما.

يجيز التفكير النيوتروسوفي بتعدد القيم، حيث يضعها في قالب من النسبة المئوية، بحيث تتفاوت درجاتهما، مما يعنى بأنه يدحض قانون الثالث المرفوع، وقانون التناقض، ومن ثم يتصف المنطق النيوتروسوفي بكونه منطق نسبي متعدد القيم.

يحاكى التفكير (النيوتروسوفي) اللاتحديد الذى يكتنف العالم، ويحاكى أيضاً طبيعة اللغة التى نصف بها كافة الأشياء، فضلاً عن أنه يعبر عن الطابع العام لحياتنا اليومية.

تتجسد الفكرة المحورية لهذا التفكير فى أنه يوضح العلاقة الجدلية بين الأفكار، حيث يقيس مدى قابليتها للصدق والكذب والحياد، وفقاً لعدة عوامل ومنها: المتغيرات الزمانية والمكانية، والتقييم الذاتى من قبل الملاحظين، واختلاف الرؤى... إلخ.

يعتبر التفكير الاستدلالي النيوتروسوفي منهج ثلاثى الأبعاد؛ نظراً لكونه ينظر فى كل فكرة من ثلاثة أبعاد، لذا تتعدد نتائجه بحيث يكون لكل بعد درجات وتقديرات مختلفة من النتائج عن الأبعاد الأخرى، ومن ثم فإن النتائج النيوتروسوفية ذات درجات من القيم، حيث تتميز بكونها تقريبية ومتعددة.

يصف التفكير الاستدلالي (النيوتروسوفي) الحدث اللامحدد، ويعد بمثابة القياس لدرجات حدوث الحدث بنسب متفاوتة.

بعد الإضطلاع على العديد من مؤلفات فلورنتن، وأيضاً على كتاب الأستاذ الدكتور صلاح عثمان " الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى "، ومن خلال الحوار الذى دار بينهما فى سياق ما أثمر من عمل مشترك، فكانت هناك عدة نقاط استوقفت الباحث، مما يدعو للتطرق إليها بصورة موجزة.

لقد عرض الدكتور صلاح عثمان التصور العام (للنيوتروسوفيا) ومبادئها وقوانينها، كما عرض بعض مفاهيم المنطق النيوتروسوفى بصورة عامة عند (فلورنتن). بالإضافة إلى أنه وضح أن الفلسفة العربية الإسلامية ذات طابع (النيوتروسوفى)، واستدل على ذلك بالعديد من الأمثلة فى عدة حقول معرفية، فضلاً عن أنه عرض بعض النماذج التى تحمل الطابع (النيوتروسوفى) ومنها علم التصوف، وعلم الكلام... وذلك من أجل توضيح مدى تباين وتأكيد وجود الطابع النيوتروسوفى للأفكار فى الثقافة العربية عامة، والإسلامية خاصة. وعرض أيضاً بعض تطبيقات المنطق (النيوتروسوفى) كما وردت فى مؤلفات (فلورنتن). واضطلع الباحث أيضاً على الحوار الذى دار بين الدكتور صلاح و(فلورنتن)، ومن هنا توقف الباحث عند بعض النقاط التى لفتت انتباهه وهى:

يقول (فلورنتن): " أن مجال استخدام المنطق (النيوتروسوفى) لا يقتصر على الفلسفة، وإنما يمتد ليشمل أيضاً العديد من التطبيقات العملية والتقنية " (1).

وهذه النقطة الأولى، أما النقطة الثانية، فهى أن الدكتور صلاح عثمان قد اقتصر فى كتابه على هدف واحد وهو توضيح وترسيخ فكرة أن الطابع (النيوتروسوفى) يتجلى فى الفلسفة العربية عامة، والإسلامية خاصة. واستشهد بالعديد من الأمثلة فى عدة مجالات، منها علما التصوف والكلام ؛ لتوضيح مدى عبقرية علماء العرب - المسلمين. وهذا يعنى بإمكانية دراسة وتطبيق المنطق النيوتروسوفى فى العديد من الحقول الفلسفية، ولكن افتقد هذا الكتاب الكيفية التى يمكن بها توظيف وتطبيق المنطق النيوتروسوفى فى تلك الحقول المعرفية، واقتصر فقط على أنه قدم الفلسفة العربية من منظور (نيوتروسوفى)، وهنا يتعارض الباحث فى كلتا النقاط

فإذا نظرنا إلى رأى فلورنتن بإمكانية تطبيق المنطق النيوتروسوفى فى الحقول المتنوعة للفلسفة، فهذا غير مقبول لدى الباحث؛ لأننا إلى نظرنا إلى التصوف

1- د. صلاح عثمان: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى، ص 358.

باعتباره حقل من حقول الفلسفة، وباعتباره علم لوجدناه في أبسط معانيه عبارة عن تجربة ذاتية وجدانية لدى كل متصوف، بحيث يعبر عنها بلغة صوفية معينة، وماهى إلا إشارة لمعاني باطنية عميقة، يشعر بها كل متصوف لدى تجربته. وبالتالي كيف يمكننا دراسة التصوف من منظور (نيوتروسوفى)؟! فى الوقت الذى يعلن فيه الصوفية بأن تجربتهم ماهى إلا إشارات رمزية لمعاني روحية، فلذا يقول عبدالجبار النفرى: " كلما اتسعت الرؤيا ضاقت العبارة "

علاوة على أن الطريق الصوفى يختلف من متصوف إلى آخر - على أساس أن التصوف تجربة ذاتية - فنجد الطريق عند متصوف ما هو القرب، ولدى متصوف آخر هو المشاهدة، ولدى متصوف ثالث هو الطمأنينة... ومن ثم كيف يمكن لنا أن نعمم ونطبق المنطق (نيوتروسوفى) على القالب الذاتى الذى يختص به علم التصوف؟!

وكذلك فى علم الكلام، فلكل مدرسة كلامية توجه فكرى (شبه إيديولوجى) ينزل صاحبه بأحكام محددة، طبقاً للقضايا التى يتناولها. فإذا كان المعتزل يقبل التأويل للنصوص الدينية بوجه مفصل، فإن الأشعرى يقبل التأويل فى التفويض (أى أنه يقبل تأويل النقد دون تحديد معنى له). وحينما ننظر إلى موقف المتكلمين من قضية ما مثل: قضية التأويل - حرية الإرادة الإنسانية - قضية الذات... إلخ، فإن فن كل مدرسة كلامية هو الإطار الذى يحدد الإتجاه العام لكل متكلم ؛ كما يحدد أحكامه وآراءه تجاه هذه القضية أو ذلك.

وبناءً على ذلك، فالإيديولوجية الفكرية، أو الإطار الفكرى الذى يشبه الأيدلوجية هو الذى يميز ذاتية كل فرقة كلامية، وهنا سنجد أنفسنا أمام السؤال مرة أخرى، وهو كيف يمكن أن نطبق المنطق (النيوتروسوفى) على دراسة القضايا التى تتناولها مختلف الفرق الكلامية!!؟

إن الباحث لا يعترض على تطبيق (النيوتروسوفيا) على مجالات جدية مثل علم التصوف، أو علم الكلام، ولكنه يرى أن المنطق (النيوتروسوفى) يفتقد إلى

الإطار المنهجي الذى يحدد الإجراءات، أو الآليات المنهجية القابلة للتطبيق، أو الضوابط المنهجية التى تضمن ذلك التطبيق، وتضمن أيضاً خط سير العقل نحو النتيجة المراد الوصول إليها ؛ لأن فلورنتن فى معظم مؤلفاته الرئيسية ومقالاته لم يوضح كافة تلك الإجراءات لمنهج التفكير الاستدلالي النيوتروسوفى. ومن هنا افنقد كتاب الدكتور صلاح الجزء التطبيقى للتفكير (النيوتروسوفى).

ولذا يعنقد الباحث أن المنطق (النيوتروسوفى) - حتى وقتنا الراهن - يفنقد إلى الآليات والضوابط والإجراءات المنهجية التى تجعله نسق منطقى متكامل، قابل للتطبيق على حقول معرفية متعددة مثل: العلوم الإنسانية، والفنون، وعلوم الحاسوب (وإن بدأت بشكل جزئى). ويعتبر أقل الأنساق اكتمالاً عن الأخرى لأنه نسق معدل، فضلاً عن أننا لا يمكننا إدراك الصدق أو الكذب بصورة مطلقة، كما أنه يطلق الحيادية بصورة متسعة، فقد تضىفت التشتت على التفكير - حتى وإن كان يحاكى الواقع بصورة حقيقية - وبالتالي فإن (النيوتروسوفيا) كنسق منطقى مازال فى أمس الحاجة إلى جهود من دراسى المنطق والرياضيات، علاوة على أنه يصعب تطبيقه على العلوم أو المجالات التى تعلو من مبدأ التجربة الإنسانية أو الذاتية، لكونه ينطلق نحو الحيادية.

## أولاً المراجع العربية:

- د. صلاح عثمان، د. فلورنتن سمارنداكه: الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفى، الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، 2014م.
- د. فؤاد كامل وآخرون، الموسوعة الفلسفية المختصرة، مراجعة د. زكى نجيب محمود، دار القلم، بيروت، د.ت.
- د. محمد محمد قاسم: نظريات المنطق الرمضى، بحث فى الحساب التحليلي والمصطلح، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، 1991م.

## ثانياً: المراجع الأجنبية:

- 1- Charles Ashbacher: Introduction To Neutrosophic Logic, , American Research press , Rehoboth 2002.
- 2- Dmitri Rabounski, Florentin Smarandache and Larissa Borisova: Neutrosophic Methods In General Relativity, Eiteded By: Stephen J. Crothers, Hexis Publishers USA., 2005.
- 3- Florentin Smarandache: Introduction to Neutrosophic Measure, Neutrosophic Integral and Neutrosophic Probability, Sitch – Education, USA., 2004.
- 4- Florentin Smarandache & Feng Liu: Neutrosophic Dialogues, Xiquan, USA., 2004.
- 5- Florentin Smarandache, Mumtaz Ali and Muhammad Shabir: New Research on Neutrosophic Algebraic Structhures, Europa Nova, 2004.
- 6- Florentin Smarandache: A Unfyng Field In Logics Neutrosophic Logic, Neutrosophy, Neutrosoph Probability and Statistics, American Research Press, Rehoboth, Fourth Edition, 2005.
- 7- Florentin Smarandache & Christianto, V.: Multi - valued Logic, Neutrosophy, and Shroinger Equation, Hexis, Phonix, 2005.
- 8- Florentin Smarandache & Andrew Schumann: Neutrality and many – Valued Logics, Gallup, NM 87301, USA., 2007.
- 9- Florentin Smarandache and Vasantha Kandasamy, W. B.: Fuzzy Neutrosophic Models for Social Scientistis, Educational Publisher Inc., Ohio, 2013.
- 10- Florentin Smarandache: Foundation of Neutrosophic Logic and Set and Their Applications in Science, Gallup, USA., 2012.



- 11- Florentin Smarandache: Neutrosophic Sets and Systems, An International Journal in Information Science and Engineering, vol. 1, 2013.
- Florentin Smarandache: Neutrosophic Theory and its Application, Collected Papers, Vol. I, Europe Nova, Brussel, 2014.
- 12- Florentin Smarandache: Law of Included Multiple - Middle & Principle of Dynamic Neutrosophic Opposition.
- 13- Florentin Smarandache: Neutrosophic Logic as theory of Every thing in Logics, International Journal of Applied Mathematics & Statistics.
- Florentin Smarandache: The Neutrosophic Research Method In Scientific and Humanistics Fields, USA.
- 14- Haibing Wang, Florentin Smarandache, yanqing Zhang and. Rajsekhar Sunderraman, Single valued Neutrosophic Sets, International Journal of Applied. Mathematics & Statistics, vol. 36 No,5, 2005.
- 15- Jean Dezert: Open Question Neutrosophic Inference, Multiple – Valued Logic, Journal, OPA, 2001.
- 16- Jose L. Salmeron & Florentin Smarandache: Redesigning Decision Matrix Method with an Indeterminacy based Inference Process, Gallup, USA.
- 17- Monorang Bhowmik and Madhumangal Pal: Intuitionistic Neutrosophic Set, Journal of Information and Computing Science, vol. 4, No. 2, 2009.
- 18- Said Borumi and Florentin Samarandache: Several Similarity Measures of Neutrosophic Sets, Nm 8730, USA.
- 19- Smita Rajpal, Doja M. N and Ranjit Bisway: A method of Neutrosophic Logic to Answer Queeries in Relational Database, Journal of Computer Science <sup>(4)</sup>, Science Publication, 2008.
- 20- Wang H., Qing y. Zhang, Sundrraman R. and Florentin Smarandache: Neutrosophic Logic Based Semantic Web Services Agent, Gallup, N 87301, USA.



## الفهرس

- 5 ..... البرهان والحد والعلم الحقيقي عند ابن رشد (دراسة تحليلية مقارنة) ..... 5  
د. حيدر عبد الزهرة رحيم الخزعلي
- 45 ..... عقل الإمكان والمتصور الاعتباري في فكر ابن خلدون ..... 45  
د/ عبد القادر فيدوح
- 75 ..... المعرفة عند المقصديين ..... 75  
د. محمد شهيد
- 95 ..... إسلامية المعرفة واستدراكات "محمد أبو القاسم حاج حمد" على المفهوم ..... 95  
د الحاج دواق باتنه. الجزائر
- 113 ..... نظرية المعرفة عند جون لوك ..... 113  
فتيحة تفاحي
- 125 ..... المعرفة ونظرية اللا ..... 125  
رماس عونية
- 139 ..... المعرفة والمصلحة عند يورغن هابرماس ..... 139  
شريقي أنيسة
- 151 ..... تماسات النظرية المعرفية ..... 151  
أحمد ضياء / العراق
- نقد منطق نظرية الانفجار العظيم كأصل لنشأة الكون
- 217 ..... استنادا على المرجعية القرآنية ..... 217  
د/ وائل أحمد خليل صالح الكردي

- 227 ..... النظام الكوني في الكوسمولوجيا المعاصرة  
مداسي مريم وفاء
- 239 ..... توماس كوهن وبراديجم المعرفة العلمية  
سلطاني فاطيمة
- 253 ..... كارل بوبر ومشكلة الاستقراء  
عمران صورية
- 269 ..... مكانة علم التاريخ الإستيمولوجية  
د. منوبي غباش
- 285 ..... نظرية الكوانتم بين العلم والفلسفة: مناظرة أكاديمية  
د. هيثم السيد، و د. ياسر مصطفى
- 205 ..... الأسس المنطقية للتفكير الاستدلالي في المنطق الغائم  
هبة الجنائني
- 329 ..... التفكير الاستدلالي في ضوء المنطق النيوتروسوني  
هبة الجنائني