



اسم المنجز: مبادئ فلسفة التضامن

جنس المنجز: فلسفة

الباحث: د. نضال البغدادي

الطبعة الأولى: لسنة 2022

القياس: 17 * 23 سم

عدد الصفحات: 402

هاتف_07707079190 (واتساب - فايبر - تليجرام)

تنفيذ الانجاز...طباعة وتصميم (المتن) العراق - بغداد

aaaaaa19721@gmail.com

amtm_a@yahoo.com

جميع حقوق النشر محفوظة للمؤلف - ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة النسخ والطبع

أو إعادة إصدار هذا الكتاب دون إذن خطي من أصحاب الحقوق.

رقم التسجيل (ISBN 978-9922-9862-6-5)

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق في بغداد (2184) لسنة 2022م

مبادئ فلسفة التضامن

الناشر / دار المتن / طباعة وتصميم 2022

مبادئ فلسفة التضامن

د. نضال البغدادي

طبعة أولى 2022

الإهداء

الى..

فريدتي

"قطر الندى"

أزهار

استهلال

انطلاقاً من وعينا بأنَّ الفلسفةَ لن تستطيع التأثير في الفضاءِ العمومي ما لم تعمل هي نفسها على تغييرِ نفسها بنفسِها، بتحديثِ أسئلتِها، ولُغَتِها، ومن ثمَّ آفاقها⁽¹⁾. رأينا ضرورة التوجه نحو أفق جديد من آفاقها، وذلك من خلال المحاول في إنتاج نموذج جديد يضاف الى نماذجها الزاخرة. ومن هنا كان التضامر - كنموذج فلسفي مقترح - بما يُبنى عليه من نظرةٍ تفترض وجودَ علاقاتٍ مُضمرة بين العلوم والأشياء اللامتناهية، وبما يفترض من أنَّ محاولة اكتشاف تلك العلاقات وقوانينها قد يُمكن من ارتيادِ أرضٍ بكرٍ في عالم المعرفة ويساعد على حلحلة إشكالياتٍ لم تزل عالقة، أو يسهم في تنشيطِ الرّؤى بطرائقٍ مُغايرة.

كانت الانطلاقة من محاولة قراءة ما يُحيط بنا بمنظارِ البحث عن المؤتلف في كل ما هو مختلف، وعن التقاطعات في كل ما يُظهر أنَّها متفرّقات، هي: مناط جهدنا لما يزيد عن عقد ونيّف من الزّمان خلا في هذا المضمّار، إذ حاولنا في أثناء تلك الأعوام - بما بذلناه في تأملاتنا وأبحاثنا، فضلاً عمّا استلهمناه من تجاربنا المتعدّدة العلميّة منها والفكريّة والصّوفيّة - أن نؤصل أصول هذه الفكرة وأن نُحرّر مبادئها، وأن ندوّن قواعدها، وأن ننسق قوانينها، بطريقة تجمع بين البساطة والعمق قدر ما استطعنا لذلك سبيلاً؛ فكان هذا البحث عُصارة عملنا الذي لا يزال مُتواصلاً لحدّ اللّحظة. آمليّن من المهتمّين التّواصل معنا بكلّ ما من شأنه تقويم هذه الرّؤية أو إثراؤها.

الكتاب يتكون من قسمين: في القسم الأوّل جرى الحديث عن نشأة هذه الفلسفة وما تتضمّنه من مبادئ بصورةٍ شبه سرديّة وبصيغة موجزة، على حين جرى في القسم الثّاني شرحها بصيغة أقرب ما تكون إلى التّنظير الأكاديمي، فالقسمان أشبه ما يكونان شاهدين متكاملين لواقعةٍ واحدة، فقد نجد في كلّ قسم ما لا نجده في القسم الآخر؛ مع أنّ الموضوع نفسه والنّظرة ذاتها! لذا يُمكن لمن يهتمّ بالإجمال أن يكتفي بأحدهما، على حين لا غنى لمن يهتمّ بالتفاصيل أو المنظور المعمّق عنهما معاً.

1- ر هانات الفلسفة العربيّة، تنسيق محمد المصباحي، الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانيّة بالرباط، مطبعة الأمنية، الرباط، ط1، 2010م، ص8.

القسم الأول

التضامن من حيث الإجمال

تساؤلات فلسفية

قد تبدأ الومضة الأولى للتفلسف من الدهشة - كما قال أرسطو - أو من الشك - كما ذهب ديكارت -؛ ولكنها قد تنطلق من التساؤل المنبعث من الظمأ الشديد للمعرفة أو حتى القلق المعرفي - كما يرى غير واحد من الفلاسفة -. في بعض الأحيان قد ينبعث التساؤل من دافع خفي في الذات، ربّما يكون مجهول المصدر والغاية، وأياً كان الدافع وراء التساؤل، ففي كثير من الحالات يسير بالمرء نحو النظر إلى إمكانية وجود رابطة غير معلنة أو مضمرة بين طائفة معينة من الظواهر، ثم يتدرج الفعل التفلسفي تصاعدياً في أثناء محاولات الوقوف على اكتشاف تلك الرابطة وتفحص معالم صفاتها، أو خواصها، أو كل ما يتعلق بها.

الرابطة المضمرة التي شدت انتباهي كانت تتعلق بشيء ما في مسارات التفكير الإنساني، إذ لاحظت أنه في سياق محاولات الإنسان الوصول إلى الأجوبة عن كل ما يُفكر فيه أو يحتاج إلى معرفته، سواء أفسفية كانت تلك المحاولات أم دينية أم علمية؛ توجد حالة معينة يمكن رصد تكرارها بسهولة إذا ما لفتت الانتباه إليها، وهذه الحالة هي حالة اللااستقرار على النظرة التي يطرحها كل نمط من أنماط التفكير بالاعتماد على نظرياته أو آرائه أو وجهات نظره أو حتى معتقداته؛ إذ لا نكاد نجد نمطاً تفكيرياً لم ينتج أو يكتشف آراء أو نظريات أو وجهات نظر أو معتقدات أخرى تُخالف أو تباين أو تعارض وربّما تُناقض آراءه أو نظرياته التي سبق أن قالها، وكأنّ التفكير الإنساني وفي مجالاته أو أنماطه المختلفة لا يتوقف عن حراك دينامي ينزع نحو الشيء الآخر دائماً، سواء أفيزيائياً كان ذلك الشيء أم ميتافيزيقياً أم غيبياً⁽²⁾، فمن البين أنّ ما يُكتشف بالفعل يُعاد النظر إليه مرّة أخرى، بل - وربّما - مرّات متتالية، وكأن المعرفة تتحرك أفقياً لاكتشاف كل جديد، وعمودياً بتكرار فهم

2- الميتافيزيقيا: عند أرسطو علم ما بعد الطبيعة، وعند الكندي علم الزبوية، وعند الفارابي «العلم بالموجود بما هو موجود» وعند ابن سينا هو العلم الإلهي. انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بالألفاظ العربية والفرنسية والإنجليزية واللاتينية)، دار الكتاب اللبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982، ج2 ص300.
الميتافيزياء: هو الميتافيزيقيا سابقاً، وأما الآن فقد أصبحت تعني: نظريات حول نظريات الفيزياء، فهي تُناقش قوانين حول القوانين وليس حول ما وراء عالمنا الزاهن. انظر: بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص29.
الغيب: «هو ما لا يمكن أن يدركه الحسّ لكن يعلم بالعقل إما بالدليل القاطع وإما بالخبر الصادق». الشيخ ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3 ص397.
ديناميكي: قسم من علم الميكانيكا، يبحث في الحركات المادية من جهة علاقتها بالقوى التي تحدثها. انظر: المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج1 ص574.

جميع ما اكتُشِفَ بالفعل، وفي كلِّ عمليّةٍ إ عادةً للفهم يحدث أن تنزل النظرّة الأحاديّة التي تعلّقت بالفهم القديم، إذ يصحبها نظائر قد تكون قريبة منها أو بعيدة عنها، فكلُّ الاحتمالات واردة حين يُعاد اكتشاف مستويات أخرى للنظرّة السابقة.

ولنأخذ علم الهندسة على سبيل المثال، فقد كان الاعتقاد السائد لعشرين قرناً خلت وأكثر، أنّ الهندسة الإقليديّة هي: المنطق الرّياضي الوحيد الثابت والمعبر عن الكون بكلِّ ما فيه، حتّى ظهرت الهندسة الإقليديّة ممثلة بالهندسة الإهليلجيّة وهندسة القطوع الناقصة في القرن التاسع عشر⁽³⁾؛ لتغيّر نظرة العلماء والفلاسفة عن علم الهندسة تغييراً كلياً، ومن بعد ذلك تتالى ظهور هندسات أخرى: كالهندسة المطلقة، والهندسة المتقطّعة، والهندسة التحليليّة، والهندسة الحاسوبية، والهندسة التفاضليّة، وغيرها⁽⁴⁾.

ما يُمكن ملاحظته هنا، أنّ الهندسات تكتشف أو توضع مع تقدّم الزمن تبعاً للحاجة المحفّزة على ذلك الاكتشاف أو الوضع، والتساؤل الذي يحضر في هذا الموضوع هو: إذا لم يستطع الناس أن يتوقّعوا وجود هندسات لا تماثل الهندسة الإقليديّة طوال عشرين قرناً من الزمن لأسبابٍ ربّما تكون موضوعيّة، ومنها:

أنّ الهندسة الإقليديّة كانت متّسقة مع المستوى المعرفي الذي كان سائداً، فضلاً عن بعض المعتقدات الأسطوريّة حولها، أقول: إذا كان ذلك كذلك، وتبيّن لاحقاً أنّ الواقع أعقد ممّا كانوا يظنّون، وأنّ توسّع المعرفة يقتضي الإقرار بأنّ الهندسة

3- كشف لوباتسكي (1793م-1856م)، أنّ الهندسة الإقليديّة تصح في السطوح المستوية فقط، وأما في السطوح المقعرة فإن الأمر يختلف تماماً، فمجموع زوايا المثلث - مثلاً- تصبح أقل من (180 درجة) كما هو ثابت في هندسة إقليدس، وأيضاً تخالف المسلمة الخامسة في الهندسة الإقليديّة التي تنص على أنه "من نقطة خارج مستقيم يمر مستقيم وحيد يوازي المستقيم الأوّل" وفي هذه الهندسة "من نقطة خارج مستقيم يمر عدة مستقيمت متوازيّة". ثمّ وفي القرن ذاته تم اكتشاف الهندسة الريمانية، نسبة إلى الرّياضي الألماني ريمان (1826م-1866م)، الخاصّة بالسطوح المحدبة فيها تكون زوايا المثلث أكثر من (180 درجة)، ومن نقطة خارج مستقيم لا يمر أي مستقيم مواز له، وكل مستقيم منته لأنه دائري في السطح الكروي، بخلاف مسلمة هندسة إقليدس التي تقول بان الخط المستقيم لا نهاية له. وهكذا بقية المسلمات التي تنزل اليقين بها. انظر: نبيل مسيعد، فلسفة الرّياضيّات، ص6.

4- الهندسة المطلقة: هي الهندسة على النظام البديهي الذي لا يفترض مسلمة التوازي أو أي من بدائلها. تم استخدام هذا المصطلح من قبل العالم "يانوسويوي" ويطلق عليها أحياناً اسم الهندسة الحيادية. حيث إنها حيادية تجاه مسلمة التوازي. الهندسة المتقطّعة: هي فرع من الهندسة الرّياضية الذي يدرس الأجسام وخصائصها في الفضاء المتقطع. وهي دراسة لا تعتمد على افتراض استمرارية الأجسام.

الهندسة التحليليّة: وتدعى أيضاً الهندسة الإحداثيّة أو التنسيقيّة وسابقا الهندسة الديكارتية، هي فرع من المعرفة الرّياضية الذي تم من خلاله الربط بين فرعي الهندسة والجبر.

الهندسة الرّياضية الحاسوبية: هي فرع من المعلوماتية التي تختص بدراسة الخوارزميات التي من الممكن تمثيلها هندسياً. الهندسة التفاضليّة: هي الحقل الذي يتعامل مع دالة قابلة للمفاضلة على متعدد الشعب قابل للمفاضلة أيضاً، يظهر طبيعياً من دراسة نظريّة المعادلات التفاضليّة. وللمزيد حول هذه الهندسات انظر: موسوعة ويكيبيديا، الإنترنت.

الإقليدية مجرد خطوة في طريق هندسي متعدد المستويات ومتباين في الاتجاهات، فهل هناك ما يمنع أن نتوقع أن ما بين أيدينا من هندسات ربّما تُصبح بدائية مقارنة بما قد يكون عليه الحال بعد عشرين أو ثلاثين أو أربعين قرناً من الآن؟

حين أتأمل هذا التساؤل أميلُ إلى القول بعدم وجود ما يمنع حدوث مثل هذا الافتراض مستقبلاً، وهنا لا أجد مناصاً من أن أطرح التساؤل الآتي: فهل تلك الهندسات التي ستُكتشف في المستقبل موجودة الآن، ولكننا لا نستطيع الإحاطة بها علمًا لقصور موضوعي في أدواتنا واحتياجاتنا، وأن من سيأتون في المستقبل سيكونون قادرين على اكتشافها أو وضعها كاستجابة طبيعية لمبدأ السّنخية⁽⁵⁾ أم أنها أصلاً غير موجودة؟

عند محاولة الإجابة عن هذا التساؤل، تبدى لي أول ما تبدى إشكالية الاختلاف في الإجابات أو عدم تماثلها؛ إذ ممّا لا شكّ فيه أن بعضهم سيرى أن تلك الهندسات المتوقع اكتشافها موجودة بالفعل سلفاً، ومنهم من سيقول: إنها ليست موجودة بل ستحدث في حينها إن استحدثت أصلاً، وقد يقول ثالث غير ذلك أو حتى رابع، في الحقيقة نحن نتوقع أن نشهد مثل هذا الاختلاف لأننا بالفعل نتعاش مع نماذج لا تحصر من مثل ذلك؛ ما يجعل الاختلاف في وجهات النظر هو لبّ أو جوهر قضيتنا التي نبحتُ في حقيقتها، وهي السبب العميق الكامن وراء التقلبات الدائمة في الآراء ووجهات النظر.

إنّ ما يترتب على الاختلاف اللامنقطع، أوّلاً: تعدّد الإجابات عن السؤال الذي يطرح كائناً ما كان ذلك السؤال، وثانياً: عدم القدرة على الجزم أو القطع بإجابة وحيدة على حساب البقية إذ لا معيار خارجي مجمع عليه إجمالاً كلياً أو شاملاً للناس جميعاً من أولهم وحتى يومنا هذا، كما لا يتصور أن يُخالفه أحد ما بقي أحد من الناس على قيد الحياة، يرجح ترجيحاً قاطعاً إجابة على أخرى، بل تزخر نماذج المعرفة جميعاً بمعايير متعددة، إلا نسبانياً أو اتفاقات مقترنة بدلالاتٍ محدّدة، وأيّ

5 - السّنخية: قاعدة عقلية مفادها: أنّ للعلل معلولات تناسبها، وللمعلولات عللاً تناسبها، فلا تصلح كلّ علّة لكلّ معلول ولا يصلح كلّ معلول لكلّ علّة، فالحرارة لا تصدر عن الثلج، والبرودة لا تنبعث من الحرارة، والجاهل لا يكون مصدرًا للعلم والعلم لا يصدر عن جاهل؛ لأنّ فاقد الشيء لا يُعطيه، والعطاء لا يصدر من لا شيء. انظر: محمد باقر الصدر، فلسفتنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1418، ص 263.

نسبانية أو تحديد يفقد يهبط بمرتبة الإطلاق أو التعميم درجة، ما يدع الباب موارباً أمام الاختلاف، وإزاء هذا أراني منساقاً للقول: أيّ ما كانت الإجابة سواء أنّ الهندسات المستقبلية موجودة الآن أم ستبتكر في المستقبل؛ فإنّ ذلك يعني أنّ هناك من الهندسات ما هو مضمّر لنا كما كانت الهندسات التي نعرفها الآن مضمرة لمن سبقنا.

في مثال آخر، ليس ببعيدٍ عن سابقه؛ قاد (برتراند راسل)⁽⁶⁾ و(الفريد نورث وايتهيد)⁽⁷⁾ عملية تحويل الرياضيات إلى منطق، واستخدما في ذلك نظرية المجموعات⁽⁸⁾، وبعد جهد متواصل استمر أكثر من عشرين عاماً، نجدهما في كتابهما «مبادئ الرياضيات»، ينتهيان بعد (362) صفحة من القوانين والنظريات المنطقية المعقدة إلى إثبات أن: $(2=1+1)$ ، ولقد كان هذا العمل الجبار يرمي إلى بناء صرح واحد من الرياضيات يُمكن من طريقه الوصول لكل الحقائق والنظريات الرياضية؛ وبذلك يُمكن الاستغناء عن باقي فروع الرياضيات؛ ولكن بعد هذا الجهد وعلى غير المتوقع اكتشف (برتراند راسل) وجود تعارض منطقي، هذا التعارض ناتج من تعريف المجموعة التي تحتوي على نفسها كعنصر من عناصرها، فمثلاً هناك مجموعة تتكوّن من الحروف الأبجدية (أ، ب، ت، ... ي)، الحرف (ب) هو أحد عناصرها، فإذا أضفنا إلى هذه المجموعة عنصراً جديداً هو مجموعة الحروف الأبجدية نفسها؛ أصبحت المجموعة تحتوي على نفسها كعنصر، وهكذا عُدّ استخدام المنطق ونظرية المجموعات كأساس للرياضيات عملاً غير موثوق به لأنّه يقود إلى تعارض، فظهرت أزمة شكّ في وجود أساس ثابت وصلب للعلوم الرياضية، وقد باءت جميع المحاولات لتعديل نظرية المجموعات أو لإعادة تعريفها بغية التغلب على التعارض المنطقي بالفشل، حتّى

6- برتراند راسل، (1872-1970م) فيلسوف ورياضي إنجليزي. اشترك مع وايتهيد في تأليف «أصول الرياضة»، يُعدّ أعظم مرجع في المنطق الرمزي الحديث. من أهم كتبه الفلسفية: التصوّف والمنطق، الفلسفة الرياضية، الصدق والمعنى، المعرفة البشرية، تاريخ الفلسفة الغربية. سافر إلى أمريكا حيث حضر بجامعاتها. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، نقلها عن الإنجليزية: فؤاد كامل وجمال العشري وعبد الرّشيد الصادق، راجعها وأشرف عليها: د. زكي نجيب محمود، دار العلم للملايين، بيروت، ص210 والتي تليها.

7- ألفريد نورث وايتهيد، (1861-1947م)، عالم رياضي وفيلسوف إنجليزي، كتب في الجبر والمنطق وأسس الرياضيات، وكذلك في فلسفة العلوم، والفيزياء، والميتافيزيقا، والتعليم. تلقى دراساته العليا في الرياضيات البحتة والرياضيات التطبيقية في جامعة كامبردج. انظر: ماجد محمد حسن، مقال الواقعية الجديدة: ألفريد نورث وايتهيد، موقع الحوار المتمدّن، العدد: 891 - (1425هـ/2004م)، إنترنت.

8- نظرية المجموعات: هي النظرية التي تصف المجموعات الرياضية المؤلفة من كائنات رياضية مجردة والعمليات المطبقة عليها، وتشكل إحدى أهم ركائز الرياضيات الحديثة. انظر: موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

كتب (برتراند راسل) يقول: «إنني أريد الحقيقة المجردة التي لا تقبل الشك بالطريقة نفسها التي يطلب بها الناس الإيمان، لقد اعتقدت أن الحقيقة المجردة سوف أجدّها في علوم الرياضيات؛ ولكنني اكتشفت أن الرياضيات مليئة بالقصور. فإذا كانت الحقيقة يُمكن اكتشافها من طريق الرياضيات؛ فإن ذلك سوف يكون بواسطة نوع جديد من الرياضيات يُبنى على أساس صلب، وعلى حين العمل نحو هذا الهدف على أشده كنت دائماً أذكر قصّة الفيل والسّلحفاة، لقد صنعت فيلاً تستطيع أن تعتمد عليه كلّ الرياضيات؛ ولكنني وجدت أن هذا الفيل يتأرجح؛ لذلك سندهت بسّلحفاة حتى لا يسقط؛ ولكن السّلحفاة نفسها غير مستقرّة مثل الفيل، وبعد أكثر من عشرين عامًا من الجهد الشاق وصلت إلى النتيجة المرّة، وهي:

أنني لا أستطيع أن أفعل شيئاً يجعل الرياضيات حقائق لا يقربها الشك»⁽⁹⁾، ولم تسلم الرياضيات الكلاسيكية (التي تعتمد على الأعداد، 1 2 3 ...) من التشكيك، فعلى الرّغم من بدهة إدراكها وكونها لا تحتاج إلى براهين؛ إلا أن عالم الطوبولوجيا⁽¹⁰⁾ (بروير) هاجمها بعد أن اكتشف أن فيها نظريّات رياضيّة كثيرة غير صحيحة، فمثلاً الأعداد الحقيقيّة إمّا أن تكون موجبة وإمّا سالبة وإمّا صفراً؛ ولكن (بروير) أثبت وجود عدد حقيقيّ، ليس موجّباً أو سالباً أو صفراً، وانتهى في العام (1353هـ / 1934م) إلى القول: «النظرية التي يثبت صحتها بالتجربة، يُمكن القول إنّها صالحة حالياً ولا يعنى هذا أنّها حقيقة مؤكدة»، الأمر الذي أحدث ثورة في فلسفة العلوم.

إنّ هذه التصدّعات في صرح الرياضيات وإن كانت خافية على عموم المتعلّمين أو المشتغلين بالعلم؛ إلا أنّها موجودة بالفعل، بصرف النظر عن تجاهلها أو السكوت عنها، وما نقرأه فيها هو أنّها تُنبئ بقصورها الحالي وبوجود مضمّر أتمّ وأكمل ينبغي السّعي إلى اكتشافه، والنقطة الجوهرية التي نُشدّد عليها هنا هي أنّ هذا القصور يُنبئنا

9- مقال علم الرياضيات ورحلة البحث عن الحقيقة، محمد زكريا توفيق، إنترنت، موقع الحوار المتمدّن.
10- الطوبولوجيا أو علم الفضاء أو علم المكان: كلمة يونانية (من topos وتعني مكان وlogos تعني دراسة) تعني دراسة المجموعات المتغيرة التي لا تتغيّر طبيعة محتوياتها. يهتم الطوبولوجيا بدراسة الخصائص المكانية المنحفظة وفّق النشوات ثنائية الاستمرار (الشّد دون التمزيق)، هذه الخصائص تعرف عادة باللامتباينات الطوبولوجية، تأسس هذا الفرع من الرياضيات في بدايات القرن العشرين أخذاً في تطوره من عام (1925م) إلى (1975م) حيثُ شهد نضوجه وتسلّكه كاختصاص متكامل. يُمكننا القول إذا أردنا التيسير إنّ هذا العلم يهتم بالخصائص الرياضية التي لا تتأثر عند التحوّل من فضاء رياضي إلى آخر. موسوعة ويكيبيديا. إنترنت.

أنّ الأتمّ أو الأكمل الذي قد يُكتشف مستقبلاً؛ سوف لن يكون بعيداً عن القصور الذي وجدناه في سابقه، وبتعبيرٍ آخر: لا يوجد ما يطمئنا أنّ رياضيات المستقبل سوف تكون مطلقة اليقين وبلا ثغراتٍ بنسبة مئة بالمئة، وعلى ماذا يدلّ هذا التوقع؟ يدلّ على أنّ كلّ ما يُكتشف يُنبئ بوجود مُضمر أفضل أو أسوأ، وهكذا دواليك.

بالمثل حين نلاحظ -مثلاً- التبدل في الأفكار في علم وظائف الأعضاء (الفسولوجيا)، حيثُ كانت النظرة العلميّة للعقل في القرن التاسع عشر تتمحور حول ماديّة التفكير والأفكار، بمعنى أنّ الأفكار -كما يذكر عالم الأحياء هكسلي⁽¹¹⁾- التي يعبر عنها بالنطق «هي عبارة عن تغيرات جزئيّة»⁽¹²⁾، أي أنّ العقل منبثق من المادّة، وهذا يعني من جملة ما يعنيه أنّ الإنسان معدوم الإرادة، إذ أنّ إرادته عبارة عن تغيرات ماديّة في الدّماغ، وقد عبّر (و. ك. كليفورد) أحد علماء الرّياضيّات عن هذه الفكرة بإيجاز فقال: «إذا قال أحد إنّ الإرادة تؤثر في المادّة فقله ليس كاذباً فحسب، وإنّما هو هراء»⁽¹³⁾، فكانت النظرة ماديّة بحتة، ولما جاء القرن العشرون وتوسّعت الاكتشافات خلص مؤسس فيسيولوجيا الأعصاب الحديثة السير (تشارلز شرنغتون)⁽¹⁴⁾ إلى أنّ هناك فرقاً جذريّاً بين الحياة والعقل: «فالحياة هي مسألة كيمياء وفيزياء، أمّا العقل فهو يستعصي على الكيمياء والفيزياء»⁽¹⁵⁾. ويعني بالحياة الإشارة إلى التّغذية الذاتيّة واستقلاب الخلايا (الأيض) والنّمو، وهذه ظواهر تتمّ بواسطة قوانين الفيزياء والكيمياء، أمّا أنشطة العقل فهي خارج إطار هذين العلمين. من هنا تبين للعلماء أنّ النظرة الماديّة وحدها لا تستطيع أن تُفسّر الإدراك الحسيّ، لأنّ الإدراك الحسيّ بحسب النظرة الجديدة حقيقة لا ماديّة ولا من خواصها⁽¹⁶⁾.

فإن تساؤلنا يتواصل مع سابقه ليستحضر ذات الإجابات. تتكرّر الفكرة في الفلك، فقد تغيّرت نظرة الإنسان إلى الكون المحيط به تغيّراً جذريّاً بظهور الثورة

11- توماس هنري هكسلي، عالم أحياء بريطاني (1825م-1895م). نشر كتابه الخاص في التطور: «مرتبّة الإنسان في الطّبيعة» عام (1863م)، وعلى عكس داروين، فقد ركّز هكسلي في كتابه هذا على نسب الإنسان. انظر: روبرت م. اغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظور جديد، ترجمة د. كمال خلالي، سلسلة كتب ثقافيّة يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت، عالم المعرفة، العدد 134، 1989م، ص141

12- المصدر نفسه، ص25.

13- المصدر نفسه، ص26.

14- تشارلز سكوت شرينغتون، (1857م-1952م) عالم بريطاني بحث في مجالات الفيزيولوجيا العصبيّة وعلم الأنسجة وعلم الأحياء الدّقيقة وعلم الأمراض. انظر: المصدر نفسه، ص137.

15- المصدر نفسه، ص27.

16- المصدر نفسه، ص30.

الكوبرنيكيّة⁽¹⁷⁾ في أوروبا التي بيّنت أنّ الأرض لم تعد هي المركز كما كان يعتقد العلماء من قبل، بل هي كوكب صغير يدور حول نفسه وفي الوقت نفسه حول الشمس⁽¹⁸⁾.

وفي الفيزياء، كان كثير من العلماء اللامعين مثل تومسون⁽¹⁹⁾ قد آمنوا إيماناً أعمى بالسّمة المطلقة لميكانيك نيوتن الذي دافع عنها حتى يوم وفاته⁽²⁰⁾؛ ولكن تكشّف فيما بعد أنّ ميكانيك نيوتن هي في الجوهر علم نسابوني⁽²¹⁾، الأمر الذي قلب فكرة تقديم الفيزياء على أنّها علم ثابت لا يتغيّر رأساً على عقب، إذ وبالضّد من بعض العلماء رأى أينشتاين أنّ الفيزياء علم دينامي وتاريخي، وكتب في هذا السياق: «إنّ ملاحظتنا للواقع الفيزيائي لا يُمكن أن تكون نهائيةً أبداً، يجب أن نكون مستعدين دائماً لتغيير هذه الملاحظات- أو ما نسميها بالقاعدة البديهية للفيزياء- في سبيل الوصول إلى الحقائق بأفضل الطرائق المنطقية، والواقع أن نظرة سريعة على تطوّر الفيزياء تُظهر لنا حدوث تغيرات عديدة وواسعة مع مرور الزمن»⁽²²⁾.

وفي الفلسفة نجد أنّ المذاهب الفكرية تتخالف تخالفاً لافتاً، ومن ذلك على سبيل المثال: المذهبين الكلاسيكيين اليونانيين المادي الحسي والمثالي العقلاني، فقد انقسم فلاسفة اليونان قبل أرسطو إلى فريقين: الفريق المادي الحسي بدأ من طاليس (وهو من أوائل الفلاسفة الطبيعيين) واستمرّ حتى السفسطائيين. والفريق المثالي العقلاني بدأ من فيثاغورس (الفيلسوف وعالم الرياضيات الشهير) وحتى سقراط وأفلاطون، والتاريخ الفلسفي يسطر لنا تخاصم الفريقين على طول الخط، الماديون الحسيون كانوا يرفضون أيّ حديث حول ما وراء هذا العالم الطبيعي ويحاولون فقط تفسير العالم من داخل العالم الطبيعي المادي عن طريق الحواس

17 - نسبة إلى نيكولاس كوبرنيكوس، الفلكي البولندي، (1473م-1543م)، يُعتبر أول من صاغ نظرية مركزية الشمس وكون الأرض جرمًا يدور في فلكها، كان راهبًا وعالمًا رياضياتيًا وفلكيًا وقانونيًا وطبيبًا، وإداريًا، ودبلوماسيًا وجنديًا. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، (موسوعة تراجم لأشهر الاعلام العرب والأجانب والقدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992، ص370-371.

18- د. أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة من كوبرنيك إلى هيوم، بيروت دار الفارابي، 2009م.

19- جوزيف جون طومسون، (1856م-1940م)، عالم إنجليزي، تخصص في حقل الفيزياء النظرية. حصل على جائزة نوبل عام(1906م)، لاكتشافه الإلكترون. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص277.

20- انظر: د. ب. جري بانوف وآخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، دراسات مقارنة، ترجمة ثامر الصفار، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، (1410هـ/1990م)، ص30.

21- هذا الوصف يعني: أنّ تعميمات هذا العلم محدودة وليست مطلقة، وسيلي الحديث بالتفصيل عن مفهوم النسابونية.

22- أينشتاين، أفكار وأراء، دار كرون، نيويورك، (1373هـ/1954م)، ص266.

التي عدّوها هي الأصلح لجميع المعلومات عن هذا العالم، أمّا المثاليون فقد شكّكوا في حقيقة هذا العالم المحسوس وعدّوه على أحسن الفروض -كما عند أفلاطون- مجرد ظل لعالم مفارق هو العالم المعقول (عالم المثال)؛ وعلى هذا شكّكوا في أهمية الحواس ورفضوا أن تكون أداة صالحة للوصول إلى الحقيقة واعتمدوا اعتماداً كلياً على العقل⁽²³⁾.

ورغم اختلاف الرّأي بين أنصار الاتجاهين بل وبين أنصار كلّ اتجاه منها؛ إلا أنّ القاسم المشترك الذي جمع فلاسفة ذلك العصر هو اعتزازهم الشّديد بقيمة العقل، وذات الاعتزاز نجده حاضراً وبقوّة بين اتجاهين فلسفيين كبيرين في القرنين السّابع عشر والثّامن عشر وهما: الاتجاه التجريبي الذي أقرّ الاستقراء التجريبي كمنهج للعلوم الطّبيعيّة، وقد دُعم هذا الاتجاه الذي بدأه (بيكون) في فلسفات كلّ من (توماس هوبز) و (جون لوك) و (ديفيد هيوم) وغيرهم من الفلاسفة الإنجليز، والاتّجاه العقلي الذي أرسى دعائمه ديكارت وتطوّر على يد الكثيرين من تلامذته والمعجبين بفلسفته أمثال: مالبرانش، واسبينوزا، وليبنتز، وغيرهم.

أقول: إنّ كان الجميع لا يُجادل في أهميّة العقل؛ إلا ربّما في التّقديم أو التّأخير، بل إنّ بعضهم غالى في الإعلاء من قدره، حتّى تصوّروا أنّه بإمكان العقل الإنساني أن يصل بمعارفه اليقينيّة إلى ما لا نهاية، وأنّ بإمكانه تجاوز هذا العالم المحسوس ليصل إلى معارف ما وراء هذا العالم، ومن جهة ثانية نظروا إلى العالم الطّبيعي على أنّه عالم التّغير والمادّة المحسوسة فقط، ولا يشتمل على الكلّي أو الضّروري، وهما الصّفتان اللتان تميّزان المعرفة العقليّة، فإنّ الفيلسوف الشّهير كانط جاء في كتابه «نقد العقل الخاص» ما يبيّن تهافت هذين الأمرين، فذهب إلى أنّ للعقل الإنساني حدوداً ينبغي ألاّ يتجاوزها وإلاّ غاب اليقين وضاعت الحقيقة، وبشأن القضية الأخرى فقد أكّد لنا أنّ العالم الطّبيعي ليس كما يتصوّر غالبية الفلاسفة العقليّين خالياً من القوانين العقليّة الضّرورية والكلّيّة، بل أنّه مليء بهذه القوانين التي يقع على العقل مهمة اكتشافها⁽²⁴⁾.

هكذا نجد ذات الأمر من التّقلبات بين القول والنّقد؛ فالإتيان بالمختلف الذي

23 - د. مصطفى النّشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطّباعة والنّشر، القاهرة، ط1، 1998، ص69 - 70.

24 - د. مصطفى النّشار، مصدر سابق، ص69 - 70.

يتمثل في كثيرٍ من الحالات بالمناقض أو المعاكس تتكرّر في العلوم الطبيعيّة، أو الاجتماعيّة، أو السياسيّة أو الاقتصاديّة، وبالتأكيد في التفكير الديني والأدبي والفني وسائر المجالات التي يبرع فيها التفكير الإنساني.

من هنا لاح لي أنّ تلك التقلّبات في التفكير الإنساني هي أشبه ما تكون بظاهرة مشتركة في جميع الأنماط التفكيرية، ومعنى وصفها بالظاهرة، هو إمكانية مراقبتها ورصدها بعد ملاحظتها كما يحصل في الظواهر الطبيعيّة التي يدرسها العلم⁽²⁵⁾؛ ولكنها تتعلّق هنا بمعنى خاص قريب ممّا ذهب إليه (كانط)⁽²⁶⁾ وهو العلاقات التي تحددها المقولات أو الأفكار العقلية⁽²⁷⁾.

إنّ ظهور آراء متعدّدة لاحقة تختلف عن السابقة وفي أيّ مجال من مجالات التفكير، وعدم الاستقرار على قرار، شاء العلماء والفلاسفة والمفكرون ذلك أم أبوا، أثار في ذهني زوبعة من التساؤلات عن سبب ذلك، أيّ لماذا كلّما قال فريق بمبدأ أو نظرية أو قانون وتمسّكوا به، أتى غيرهم بما يخالفه أو يناقضه أو يباينه أو ما شابه ذلك، سواء في العصر نفسه أم فيما يليه من عصور؟ ولو أنّنا تتبّعنا الإجابات عن سبب الاختلاف لسوف نجد أنّها بدورها مختلفة. يبدو من هذا أنّه يصعب الوقوف أو الوصول إلى حدّ محدّد بهذا الشأن. وما هذا البحث الا محاولة لدراسة هذا الاختلاف وبما تتضمّنه هذه الكلمة معنى واسع ومتّسع في المستويين المعرفي والوجودي.

25- موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

26- عمانويل كانط، (1724م-1804م)، ألماني بروسي، من أشهر فلاسفة القرن الثامن عشر وأكثرهم تأثيراً في الفترة الكلاسيكية لنظرية المعرفة. ومن أشهر أعماله «نقد العقل الخالص» وهو بحث في بنية العقل. أمّا عمله الثّاني الأساسي فهو «نقد العقل العملي» ركّز فيه على الأخلاقيات وكتاب «نقد الحكم» الذي يبحث فيه بموضوعات الجمال والغاية. انظر: الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص329 والتي تليها.

27- انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص30.

المنطقات الافتراضية

كان عليّ أن أرتّب المعطيات التي توصلت لها بالوجه المُبيّن في أدناه:

(1): ما طبيعة علاقة الاختلاف في الأفكار والنظريات والآراء... إلخ، هل التّعاكس، أم التّناقض، أم التباين، أم التّشابه، أم التّناظر، أم التّعارض... أم ماذا؟

قرأتُ كلّ واحدة من هذه العلاقات على حدة، فوجدتُ أنّ كلّ واحدة منها قاصرة عن أن تكون مُعبّرة أو مُلمّمة بالصّورة الشّاملة في حالتها المجملّة والمفصّلة، أو المجزأة والكلّية، أو المتفرّقة والمجمّعة. فعلى سبيل المثال لو افترضنا أنّ الاختلاف ينتج بسبب تضمن كلّ شيء لحالة التّعاكس، فهل تستطيع هذه العلاقة أن تُغطّي جميع مظاهر الاختلاف التي نعرفها؟ في الحقيقة نحن نعلم أنّ الاختلاف لا يشترط أن يكون ناتجًا عن التّعاكس، فقد يكون متّجه اليمين (→) عكس متّجه اليسار (←)؛ ولكنه ليس عكس متّجه الشّمال (↑) أو متّجه الجنوب (↓) بل يُمكن القول إنّ متّجه اليمين لا يعكس متّجه الشّمال أو الجنوب أو أيّ متّجه آخر سوى اليسار، ما يعني: أنّ علاقة التّعاكس لا تُعبّر عن جميع الاحتمالات الممكنة، وكمثال في الفيزياء، فإنّ نظريّة النسبيّة لا تُعاكس نظريّة نيوتن، بل تختلف عنها. وفي مجال العواطف الإنسانيّة فإنّ الحب إذا كان عكس الكره فإنّه لا يُعاكس المودّة أو حتّى اللّاحب أو اللّاكراه وهي الحالة الحيادية التي لا نكنّ فيها مشاعر اتّجاه من لا نعرفهم من النّاس، وفي العقائد إذا كان التّوحيد (الإيمان بآله واحد) عكس الشّرك (الإيمان بآلهة متعدّدة)؛ فإنّه ليس عكس الكفر؛ لأنّ الكافر قد يكون مؤمنًا بآله واحد، ولكنه لا يؤمن بالنبيّ الجديد أو بشيءٍ ممّا جاء به. وإذا كان التّنافر عكس التّجاذب فإنّه ليس عكس حالة انعدام الجاذبيّة التي تطفو فيها الأشياء... وهكذا. يُمكن ملاحظة شواهد لا تحصر جميعها تعطينا تصوّرًا واضحًا بأنّ علاقة التّعاكس علاقة جزئيّة أو علاقة تنجح في حيّز محدود أو ضمن مجال معيّن أو عندما تقترن بما أسمّيها: (دلالة محدّدة).

ماذا لو افترضنا أنّ التّناقض هو العلاقة العامّة الشّاملة؟ سنجد أنّ علاقة التّجاذب أو الحبّ أو التّكامل أو حتّى علاقة التّعاكس تخالفها، والأمر ينطبق على جميع العلاقات الأخرى، إذ ما إن تمسك واحدة حتّى تجدها مخصّصة في حيّز محدّد،

وهناك الأحياء الأخرى التي لا تماثلها، هذا سوى ما فيها من تداخل أو تخارج أو تكامل، فعلى سبيل المثال: الإنسان يُشبه الإنسان بدلالة الشكل العام مثل؛ ولكنه قد يختلف عنه في التفاصيل كالطول أو اللون أو الوزن أو ما لا يحصر من ذلك من الاختلافات، وقد يتشابهان في الفكر لكن قد يختلفان في الرأي، وقد يتباين الذكر عن الأنثى في الجنس ولكن قد لا يتباينان في العناصر البيولوجية. على هذه الشاكلة يُمكن أن نجد جميع الاحتمالات الممكنة موجودة فيما بين هذه العلاقات.

في تلك القراءة كنت ألتمس الطريق للقبض على وصفٍ يمكنه أن يستوعب جميع هذه العلاقات استيعاب مفهوم اللغة لكلماتها؛ إذ عندما نأخذ أي كلمة على حدة، أو نأخذ مجموعة كلمات أو كل الكلمات؛ فإن جميع تلك الاحتمالات تكون مستوعبة في لفظ اللغة استيعاباً كلياً. فسؤالي كان، ما ذلك الوصف الذي يُمكن بواسطته أن نعامل جميع أنواع العلاقات كاحتمالاتٍ ممكنة مستوعبة فيه؟

بعد التفكير، تقرّر لديّ أن وصف (اللاتماثل) سيكون مناسباً لهذا الغرض، فحين أقول مثلاً: متجه اليمين لا يُماثل كل من اليسار والشمال والجنوب والشمال الشرقي والجنوب والغربي وغيرها، فإن هذا التوصيف يستوعب أو يتضمّن التّعاكس، والتّخالف، والتّناظر، وغيرها. وحين أقول: إن منظور النسبية لقوانين الطبيعة بطريقة لا يُماثل منظور ميكانيكا الكوانتم لها؛ فإن ذلك لا يشتمل على مفهوم التناقض لمن يقرأ العلاقة بينهما وفق دلالاتٍ معينة على أنها تناقض، إضافةً إلى أنه يشتمل بالقوة ذاتها على التباين لمن يريد قراءة العلاقة بينهما وفق دلالاتٍ أخرى، وحين أقول: إن عقيدة التوحيد لا تماثل عقيدة اللاتوحيد، فهذا يتضمّن الشرك والكفر والإلحاد واللادين، وبوجهٍ عامة: رأيتُ أن المفهوم الأعم القادر على لملمة المتفرقات، والاشتمال على توصيف متكوثر للصورة الكبيرة هو مصطلح (اللاتماثل) بوصفه معبراً عن جميع الاحتمالات الممكنة، فتقرّر لديّ كمعطى أساسي من المعطيات التي يجب أن أعتمدها.

(2): القضية الأخرى التي لاحظتها، هي أنه -وفي مستوى المعرفة الإنسانية أو كما تُسمّى فلسفياً نظرية المعرفة أو الأستمولوجيا- لا يوجد رأي معزول عزلاً مُطلقاً -أي من جميع الجهات- عن الاقتران برأي أو أكثر من الآراء المقابلة التي لا تماثله.

فإن قيل: هناك خير، فهذا يعني أنّ هناك شرّاً، وهناك ما هو لا خير ولا شر أيضاً. وإن قيل: الأرض مركز الكون، فهذا يعني أنّ هناك رأياً لا يُماثله يقول بلا مركزية الأرض للكون، ورأي آخر بنسبوية مركزية الأرض بحسب مرجع الإسناد الفلكي، فقد تكون مركزاً وقد لا تكون. وإن قيل: الحقيقة لا تُغادر المادة الملاحظة أو آثارها القابلة للقياس، فإنّ هناك رأياً آخر يقول: بل إنّ المادة أحد وجهين للحقيقة، والثاني هو الجانب الروحي، ويأتي رأي ثالث ليقول: الحقيقة أنّ المادة والروح وكلّ شيء مجرد أو هام لا حقيقة لها. وإن قيل: (أنا أفكر إذن أنا موجود)، يأتي من يقول لا مثيل ذلك كأن يقال: (أنا أفكر إذن أنا غير موجود)⁽²⁸⁾. وهكذا، حين نتبّع أيّ ما يُمكن أن يُفهم أو يُقال أو يتصوّر، فإنّنا سنجد هناك الفهم أو القول أو التصوّر الذي لا يُماثله.

هذا الأمر جعلني أذهب إلى إثبات اللاتعازل بين اللامثيل ولا مثيله إثباتاً تلازمياً، بمعنى أنّه وبمجرد أن أتلقّى معرفة بشيء، فإنّ تلك المعرفة - كما تخبر بوجودها بوجه مُعلن - تنبئ بوجود لا مثيلها وجوداً واقعياً، أو افتراضياً، أو متوقّفاً بوجهٍ مستتر، أو مضمّر. وقد رأيت أن أُطلق على المثيل أو المعرفة المُعلنة مصطلح (المُظهر) على حين أُطلقت على ما يستحضره ذلك المظهر من احتمالاتٍ ممكنة لا تماثله مصطلح (المضمّر)⁽²⁹⁾، وعلى جُملةٍ عمليّة الفهم هذه مصطلح (التضامر).

(3): وَفَقَّ لِمَا تَقَدَّمَ، فَإِنَّ الْفِكْرَةَ الْعَامَّةَ لِلتَّضَامْرِ يُمَكِّنُ صِيَاغَتَهَا بِالْآتِي:

وجود أيّ شيء، أو فكرة، أو نظريّة، أو رأي، أو وجهة نظر أو اعتقاد ولنرمز له بالحرف (أ) يُضمّر الدلالة على وجود عدد مفتوح من الاحتمالات الممكنة (ب + 1)، وتلك الاحتمالات بمنزلة قوّة المتّصل من الكيانات⁽³⁰⁾، وجميعها لا تماثل (أ) أي (لا أ).

ويُمكن التّعبير عن ذلك بالرموز كالآتي:

(أ) يضمّر (لا أ)، أي (أ) يضمّر جميع الاحتمالات الممكنة التي لا تماثله.

28 - رينيه ديكارت، (التأمّلات، التأمل الثاني)، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصريّة، ط2، 1974، ص 99.
29 - للمزيد حول هذه المصطلحات انظر: القسم الثاني - الفصل الأوّل - تعريفات إجرائيّة.
30 - المنطق متعدّد القيم يتناول هذا المفهوم الذي لا يقتصر فيه الحكم المنطقي على استخدام قيمتي الصّدق والكذب المعروفتين، وإنّما تتعدّد قيم الصّدق بينهما بما يسمح باستخدام قيمة الصّدق الثالّثة، أو الرّابعة... إلخ، وصولاً إلى النّسق المعرفي ذي العدد اللّامتناهي من القيم. للمزيد انظر: د. صلاح عثمان، المنطق متعدّد القيم بين درجات الصّدق وحدود المعرفة، شركة الجلال للطباعة، ط1، 2002، ص 19.

ولمّا كان (لا أ) = (ب + 1) حيث إنّ (1+) يرمز إلى بقاء باب الاحتمالات الممكنة مفتوحاً إزاء التوقّعات أو التّخمينات؛ فإنّ صيغة العلاقة تُصبح:
(أ) يضمّر (ب + 1)

وهنا احتجّت إلى رمز ليعوّض عن كلمة (يضمّر) في العلاقة الرّمزيّة، ولمّا لم أجد؛ ابتكرتُ رمزاً له دلّالته الموضوعيّة التي تتناسب مع مضمون التضامر وأبعاده وهو الرّمز (II)⁽³¹⁾، لتكتب العلاقة بالصّورة:

$$أ \mid \mid لا أ = أ \mid \mid (ب + 1)$$

(4): وَفَقَ التّضامِر كَيْفَ يُمَكِّن قِرَاءَةَ العِلاقَةِ بَيْنَ ثَلَاثِيَّةِ العِلْمِ وَالدِّينِ وَالفِلسَفَةِ؟

الجواب: يُمكن صياغة العلاقات بالصّورة الآتية:

العِلْم \mid لا العِلْم

أي العِلْم يضمّر لا مثيله بدلالة نظريّة المعرفة.

ولمّا كان (لا العِلْم) يحتمل الدّين والفلسفة؛ لأنّ كلّاً من الدّين والفلسفة لا يماثل العِلْم؛ فإنّ العِلْم يضمّر الدّين والفلسفة.

بالمثل يُمكن استنتاج أن:

الدّين يضمّر العِلْم والفلسفة.

الفلسفة تضمّر العِلْم والدّين.

النتيجة أنّ العلاقة بين العِلْم والدّين والفلسفة هي علاقة تضامر، ولمّا كان التّضامر يتضمّن جميع الاحتمالات الممكنة، فهذا يعني أنّ كلّ ما يُمكن تصوّره من علاقاتٍ معروفةٍ كالتناقض واللاتناقض والتّعاكس واللاتّعاكس والتّباين واللاتّباين والتّعازل واللاتّعازل والتّكامل واللاتّكامل والتّضاد واللاتّضاد والتّعارض واللاتّعارض وما إلى ذلك من العلاقات، جميعها ممكنة وقائمة بالفعل بين هذه

31- ولاحقاً توالى ابتكار الرّموز والعلاقات وبما يتناسب وهيكلية بناء النظريّة وأبعاده، وجاء ذلك متناغماً مع تنامي مصطلحاتها وتركيب مبادئها وتفصيل قواعدها، وصياغة قوانينها، وكما سنوضّحه بالتّفصيل في مواطنه المناسبة في هذا الكتاب.

النماذج المعرفية الثلاث وفي الوقت نفسه.

(5): عطفًا على النتيجة السابقة، لنا أن نتساءل: كيف يُمكن أن تكون جميع الاحتمالات الممكنة بين العلم والدين والفلسفة قائمة في الوقت نفسه، إلا يستدعي ذلك التناقض؟

لما كنتُ أعلم أن قوانين المنطق الأرسطي⁽³²⁾ تمنع القبول بإمكانية أن تجتمع جميع تلك الاحتمالات في الوقت نفسه؛ فإنني لاحظتُ أن حقيقة ذلك المنع مشروطة بأن يكون اجتماع تلك الاحتمالات مقترنة بوجهٍ محدد بعينه، فإن انتفى هذا الشرط انتفى المنع بدوره. ومثل ذلك كمثال إمكانية أن أتصور أنني أب وابن وجد وأخ وعم خال وابن عم وابن خال وصديق وزوج وغيرها من العلاقات الاجتماعية في الوقت نفسه، ولكن قطعًا ليس من وجهٍ وحيد، بل كل واحدة من هذه العلاقات مقترنة بوجهها الخاص بها، أو كما أسميها مقترنة بـ (دلالة محددة). فأنا أب بدلالة ابني، وابن بدلالة أبي، وجد بدلالة حفيدي، وأخ بدلالة إخواني... وهكذا. هذا ممكن تصوره، ولكن ما لا يُمكن تصوره أن أكون أبًا وابنًا بدلالة ابني حصراً مثلاً، فأنا أب له فقط، أما بُنوتي فمرتبطة بدلالةٍ محددة أخرى وهي: أبي.

الدين مثلاً يُمكن أن يكون متناقضًا مع العلم بدلالة الميتافيزيقيا أيضًا؛ ولكنه لا يتناقض معه في قضية التصديق بالوجود المادي مثلاً، وقد يتناقض مع الفلسفة بدلالة الاقتصار على العقل كأداة للمعرفة، ولكنه لا يتناقض معها بدلالة الوجود لذلك العقل، فالتناقض لا هو مطلق ولا هو غير مطلق، بل تتحدد قيمته من حيث الوجود واللاوجود بحدود الدلالة المحددة. وهكذا تُقرأ جميع الاحتمالات الممكنة الأخرى من تعاكس أو تعارض أو تعاضد أو تكامل أو ما شابه ذلك.

ما نستنتجه من ذلك أن العلاقات بين اللامتناهات - ولكونها تتضمن جميع الاحتمالات الممكنة - يشترط بها أن تكون مقترنة بالدلالة المحددة دائمًا، وقد

32- وضع أرسطو ثلاثة قوانين أساسية للتفكير وهي: قانون الهوية ومعناه أن الشيء الواحد هو ذاته بصفاته الأساسية مهما اختلفت صفاته العرضية، مثال: الإنسان هو الإنسان ورمزه أ هو أ. وقانون عدم التناقض وهو أن الشيء الواحد لا يُمكن أن يوصف بوصف هو نقيض الصفة في نفس الوقت، مثال: الإنسان لا يُمكن أن يكون أبيضًا وغير أبيض في الوقت نفسه. وقانون الوسط الممتنع أو الثالث المرفوع وهو أن الشيء الواحد إما أن يوصف بصفة أو نقيض الصفة ولا وسط بين النقيضين، مثال: الإنسان إما أن يكون أبيض أو غير أبيض، ولا ثالث لهذين الاحتمالين.

وضعتُ هذا الرّمز (\leftarrow د) ليعبر عنها؛ ما يعني أنّ علاقة التّضامر تصبح بالصّيغة:

$$|1| \text{ لا } \leftarrow \text{ د } \text{ أو } |1| \text{ (ب + 1) } \leftarrow \text{ د}$$

أدناه طريقة كتابة علاقة التّضامر وقراءتها بالرّمز والنّص:

أ لا أ	العلم لا العلم	العلم يضمم الالعلم
أ (ب + 1)	العلم الدّين + الفلسفة + 1	العلم يضمم الدّين والفلسفة
أ (ب + 1) ← د	العلم (الدّين + الفلسفة + 1) ← الميتافيزيقيا	العلم يضمم الدّين والفلسفة بدلالة الميتافيزيقيا

(6): استدعت الدّلالة المحدّدة استحضار مفهوم (النّسبانية) وهو مقابل منحوت من مصطلح النّسبيّة؛ ولكنّه يتميّز عنه بخصائص مفهوميّة، ومنها: أنّه لا يقتصر على الدّاتيّة وفّق المبدأ السّفسطائيّ القائل: إنّ (الإنسان مقياس كلّ شيء) (33) فما هو خير لك قد يكون شرّاً لي، بل إنّ النّسبانية مرتّبة بدلالة يُمكن وصفها بأنّها (ذاتموضوعيّة)، حيثُ يتم اختيار الدّلالة من الذّات ابتداء ثمّ يجري اعتمادها كواقع موضوعي يحتكم الجميع إليه وفّق مبدأ (الحسّ المشترك).

مثلاً، عندما نُريد أن نعرف فيما إذا كان العلم والدّين متناقضين، فإنّه يجبُ علينا استحضار دلالة محدّدة (أو مجموعة دلالات)، نقرأ وفّقاً لها حقيقة هذا الأمر. فإذا اخترنا مثلاً الميتافيزيقيا كدلالة، فهذا الاختيار هو ابتداء اختيار ذاتي؛ لأنّ الذّات أرادت أن تعرف الحقيقة وفّقاً له؛ ولكن ما أختير ليس ذاتياً، أي: ليس نابغاً من الذّات كشعورٍ وجدانيّ خاص، بل هو أمر موضوعي مشترك يتناقش حوله كلّ من العلم والدّين إثباتاً أو نفيّاً. بعد الاختيار يأتي التّحليل والمقارنة والنّقاش وفّقاً له، فلا نقول إنّ العلم والدّين متناقضان أو العكس لأنّنا نعتقد بذلك أو لأنّ ذلك وجهة نظرنا؛ بل لأنّ القراءة وفّق الدّلالة تقتضي أن نثبت التّناقض أو نفيه، فإذا ما ثبتت لدينا قيمة الدّلالة المحدّدة وكونها وسطاً (ذاتموضوعياً) في القضية موضع الدّراسة، فإنّ الخطوة اللاحقة تقتضي القيام بما يشبه عمليّة الضّرب (×) في الرّياضيّات، بأن نُسقط تلك الدّلالة على جانبي النّفي والإثبات؛ وذلك لكي يكتسب كلّ من الطّرفين وضعاً

نسبانويًا، وكما موضح في الآتي:

الدين (يتناقض لا يتناقض - نسبانويًا) مع العلم بدلالة محددة.

فلو افترضنا أن الدلالة المحددة هي: القول بالوجود المادي فهما لا يتناقضان، ولو افترضنا أن الدلالة المحددة قضية وجود الروح -مثلاً- فإنهما يتناقضان؛ لأن العلم لا يقول بها، فالعلاقة بينهما من حيث التناقض تعتمد نسبانويًا على الدلالات المحددة.

(7): في ظل هذه الرؤية، ما الكيفية التي نرى بها المسافة المعرفية بين الثلاثي: الدين والفلسفة والعلم؟ عندما يتحدّث العلم عن كشوفاته وتجاربه فلا يكون للنص الديني إلا الموافقة، وعندما يتحدّث الدين عن الغيبات فلا ينبغي للعلم إلا الصمت، وعندما تتحدّث الفلسفة عن قيمة الجمال مثلاً، فلا ينبغي للعلم أو الدين الاعتراض؛ ولكن ما الذي يعنيه ذلك؟

يعني أن هناك مسافة معرفية بين هذه الثلاثة يجب ألا نتجاهلها، وهذا المسافة لا تمتد في الطول أو العرض أو العمق، بل في البعد، إذ الوحي بُعد غيبي مفارق، والتجربة بُعد حسي مُدرك، والوعي بُعد عقلي متصور؛ ولأن هذه النماذج المعرفية الثلاثة تمثل أبعاداً بينية؛ فإن حضور أحدها يستلزم بطبيعته غياب النموذجين الآخرين، فإن دخل العالم إلى المختبر لإجراء تجربة فلا دين ولا فلسفة، وإن قرأ المؤمن آية فلا علم ولا فلسفة، وإن استعان المفكر بأدوات المنطق العقلي، فلا دين ولا علم. ما يحصل في هذه الحالات هو التمثل لحالة استقلال كل واحد منها عن الآخرين؛ ولكنه ليس استقلالاً مطلقاً، بل نسبانويًا؛ لأنها -وكما ذكرنا- ليست بمتعازلة تعازلاً كلياً، بل الأصح القول متتامة تتاماً مطلقاً نسبانويًا، وما نعنيه بالتتام هنا هو: البعد الفلسفي للمبدأ الذي صاغه (نيلز بور) في الفيزياء.

(7-1): في ربيع عام 1927م، تقدّم الفيزيائي (نيلز بور) بـ (مبدأ التتام complementarity) كحلّ لإشكالية التناقض في البنية الذرية بين الجسيمية والموجية، فقد انتهى إلى عدّ الصورة الجسيمية والصورة الموجية كمظهرين متتامين لواقع واحد، أي: أن أيًا من هذين المظهرين ليس سوى جزء غير كامل من الحقيقة،

وأنّه يوجد -بالضرورة- حدود لاستخدام المفهوم الجسيمي تبدأ عندها حدود استخدام المفهوم الموجي، وأنّ التّغاضي عن هذه الحدود يقود إلى تناقضات لا خلاص منها⁽³⁴⁾. في خريف ذلك العام تم الاعتراف علمياً بهذا التّفسير أو التّأويل، واشتهر باسم: تفسير أو تأويل كوبنهاغن.

إنّ مفاد التّتام -كما ذهب إليه بور- هو: أنّ معرفة جوانب منظومة ما تحول دون معرفة جوانب أخرى من هذه المنظومة، وقد يعمّم هذا المبدأ فيكون كلّ شيء خاضعاً لهذه المثنوية بما في ذلك نحن البشر، كالذي حاول تعميمه (بور) على عددٍ من الدّراسات غير الفيزيائية، ومنها تطبيقه على الكائن الحي في علم الحياة (البيولوجيا)، فهو يعني في هذا التّطبيق: أنّ معرفة الكائن الحي بكليته لا بدّ من أن تحجب عنّا معرفة أجزائه الخلويّة، والعكس صحيح أيضاً⁽³⁵⁾. يُمكن التّعبير عن هذا المبدأ بالصّيغة: (إذا كان (أ، ب) مظهرين لواقع واحد هو (د) على التّالي فإنّهما متتامان).

على هذا وبحسب هذا المبدأ يتحمّم القصور في معرفتنا بأيّ شيء، فنحنُ أشبه ما نكون إزاء ما يسمّى بصور الخداع البصري التي تعطي أكثر من صورة في حالاتٍ مختلفة، وكلّما ركّزنا على صورة محدّدة اختفت عنّا الصّورة الأخرى، والعكس صحيح أيضاً. وبهذا فإنّ هناك وجهين مختلفين لحقيقة ما عليه الواقع والوجود، أو يُمكن القول: إنّ الحقيقة الكونيّة متعدّدة، ولكنها لا تُظهر هذا التعدّد، بل تُظهر شيئاً وتُخفي شيئاً آخر، ومن المحال أن تتمظهر بكمالها كليّة، وهو يذكر بمقالات بعض العارفين. من ذلك ما اعتقد ابن عربي من أنّ النّاس يُشاهدون العالم ويؤمنون بالله غيباً، خلافاً للعارفين الذين يشهدون الله ويؤمنون بالعالم غيباً⁽³⁶⁾. فكلّ منهما يمثّل صورة غير الأخرى، أو أنّ كلّاً منهما يتعامل مع إحدى الصّورتين كظاهر، ومع

34- فيرنر كارل هايزنبرغ، فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، ترجمة وتحقيق وتقديم: خالد قطب، الناشر: المركز القومي للترجمة، ص 23-24.

35- ديفيد لندي، مبدأ الرّيبة (أينشتين، هايزنبرج، بور والصّراع من أجل روح العلم)، ترجمة: نجيب الحصادي، دار العين، الإسكندرية، 2008، ص 248-249. لقد ألح بور في أواخر عمره على بسط مبدأ التّتامية لمختلف شؤون الحياة، وقد سأله أحدهم: ما الصّفة المنتمية للحقيقة؟ فكّر برهة ثمّ أجاب: إنّها الوضوح. انظر: ستيفن واينبرغ، أحلام الفيزيائيين بالعثور على نظريّة نهائيّة جامعة شاملة، ترجمة: أدهم السّلمان، دار طلاس، ط2، 2006، ص 67م.

36- ابن عربي: الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، دار إحياء الثّراث العربي، الطّبعة الأولى، 1998م، ج4، ص 78.

الأخرى كمختبىء⁽³⁷⁾.

الحقّ أن ابتعاد العلماء عن النصّ الديني وابتعاد رجال الدين عن النصّ الفلسفي، وابتعاد الفلاسفة عن التجارب العلميّة والنصوص الدينيّة، يكشف بجلاء عن هذه الطّبيعة التتامية فيما بين النماذج الثلاثة، وهذه الطّبيعة تدلّ على أمرين جوهريين:

الأوّل: أنّ الحقيقة لا يُمكن مصادرتها من قبل نموذج وحيد على حساب النّموذجين الآخرين. بل لا بدّ من أخذ التّمام في الاعتبار، والشّأن في هذا كالشّأن في الطّبيعة الذريّة، إذ لا يُمكن فهمها على أنّها جسيمية فقط أو موجية فحسب، بل لا بدّ من أخذ الوجهين معاً لتكتمل الصّورة⁽³⁸⁾، والشّأن في معرفة الكلّ والأجزاء في البيولوجيا، ومعرفة العالم والله في التّصوّف أيضًا.

الثّاني: أنّ الحقيقة جامعة في ذاتها للوحدة والكثرة، للفرق والجمع، للتعدّد والتوحيد، للتّمايز والتّشارك، للفصل والوصل، للمظهر والمضمّر، وعلى الجملة للحالة ولا مثلها.

(7-1-1): كانت هناك عادة جرت في جامعة موسكو، يطلب فيها من الفيزيائيين حين يزورونها أن يكتبوا على لوح أسود توصية للأجيال القادمة، ولما زارها نيلز بور كتب: «إنّ المتعارضات ليست متناقضات، بل متتامات»⁽³⁹⁾، ملخصًا بذلك مبدأه القائل بالتتامية.

(7-1-2): حين نتمعن في مفهوم التّمام نجد بينه وبين التّضامر عدد من التوازيات، وهي:

ثنائية (جسيم - موجة) في البنية الذريّة // ثنائية (مظهر - مضمّر).

الجسيم والموجة لا متماثلين // المظهر والمضمّر لا متماثلين.

الحالة الجسمية تعكس الحالة الموجية // المظهر يعكس وجود المضمّر.

37- انظر: يحيى محمد، منهج العلم والفهم الديني (العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم)، مؤسسة الانتشار العربي، ص158ص159.

38 - على هامش مفهوم التّمام في البنية الذريّة، فإنّه ومن إقامة علاقة تضامر عكوس بين التّمام الذري والتّمام المعرفي، يُمكن التّوقع باحتمال أن يكون للبنية طبيعة ثلاثة سوى الموجية والجسيمية لم تكتشف لحدّ الآن.

39- مجلة سايننتفك أمريكان، مقال: بول ديراك وجمال الفيزياء، أغسطس-سبتمبر1995/ المجلد 11.

(8): الحقل المتضامر أو الواقع الثالث أو الأستطولوجيا، هو البعد أو الحالة التي نعبر فيها عن مرتبة تلك الحقيقة المتضامرة في ذاتها، وهي تأتي لتحيط بالوجود الفيزيائي والميتافيزيائي الذي يقول به العلم، والوجود الروحي والغيبى الذي يقول به الدين، والوجود المفاهيمي والميتافيزيقي الذي تقول به الفلسفة إحاطة شاملة أو كليّة أو مطلقة، ولقد كانت الإشارة إلى هذا الواقع حاضرة في مختلف أدبيات النماذج المعرفيّة، إمّا بالتصريح وإمّا بالتلويح، وكلّ من تحدّث عنه أو أشار إليه، عرّضته أفكاره إلى جملة من خصائصه وصفاته بحسب الدلالة المحدّدة التي استخدمها في منظوره ذلك، ومنها مثلاً:

(8-1): كان أفلاطون يرى العالم عالمين، عالم لا حسي مفارق هو عالم المثل، وهو الذي توجد فيه مُثل كلّ ما في العالم، وعالم مادّي الذي عدّه أفلاطون مجرد ظلّ للعالم المفارق، والفرق بينهما أنّ المفارق موجود في الخارج، ولكن يُمكن إدراكه بالعقل لا بالحواس؛ ولذا يطلق عليه عالم المعقولات أيضًا. إنّ المثال هو: تلك الحالة الكليّة لكلّ نوع من الأشياء في العالم المحسوس سواءً أماديًا كان أم معنويًا، فالإنسان -مثلاً- هو تلك الحقيقة الكليّة التي تجمع الصّفات المشتركة بين جميع البشر في هذا العالم. ولما كانت هذه الفكرة ذاتها (فكرة الإنسان) غير موجودة في هذا العالم المحسوس، بل الموجودة فقط أنا وأنت من الأفراد، فقد افترض أفلاطون أنّ هذا المثال وغيره من المُثل إنّما توجد في ذلك العالم المفارق⁽⁴⁰⁾.

لو عرضنا هذا المنظور على التضامر، لرأينا وكأنّما أفلاطون يقول: إنّ الحقيقة الأستطولوجية عبارة عن واقعين: واقع مُظهر ملموس نتعايش معه بحواسنا، وواقع مضمر لا حسيّ نتعقل وجوده بأفكارنا، وفي هذه الحالة فإنّ النماذج المعرفيّة والموجودات الكونيّة هي نسخ لا محدودة العدد، يُعاني كلّ منها القصور الذاتى عن الحالة المثلى المضمرة، وما يُمكن أن يُستنتج من هذا بأنّ المضمّر هو أشمل وأعم من المُظهر، الذي يصفه أفلاطون بالظّلّ عن الأصل، ومن جانب آخر فإنّ الواقع الثالث لدينا هو مجموع العالمين في حالة تمام، والنسبانية المعرفيّة تتبدّى حين يركّز فريق على العالم المحسوس دون المعقول كما في النظرة الماديّة، أو المعقول دون

المحسوس كما في النظرة المثاليّة، والذي سنجد أثر له في فلسفة أرسطو.

(8-2): لما جاء أرسطو حاول أن يُفسّر العالم بواسطة المادّة والمثال معاً؛ ولذلك ابتدع في فلسفته مصطلحين مُهمّين هما: «الوجود بالقوّة» و«الوجود بالفعل» أو المادّة والصّورة، وكان ذلك بمنزلة ردّ فعل على تركيز الماديين قبله على العناصر الأربعة وما يطرأ عليها داخل العالم من تغيير مُستمرّ، نافين أن ثمة جوهرًا ثابتًا لكلّ شيء لا يطرأ عليه أيّ تغيير؛ على حين ركّز المثاليّون على إدراك ذلك الجوهر الثابت في كلّ الأشياء وردّه إلى جوهر واحد أعمّ وأشمل وهو الإله الذي أدرك وجوده كلّ من سقراط وأفلاطون وأنه مفارق ومبدع لكلّ ما في العالم؛ فذهب أرسطو مذهباً توفيقياً بأنّ شدد على أنّ حقيقة الشّيء جامعة لهما، فلا تنفصل المادّة عن الصّورة أي لا تنفصل العناصر الماديّة التي يتكوّن منها الشّيء عن ماهيته الثابتة التي لا تتغيّر مهما طرأ على مادّته من تغييرات. سقراط -مثلاً- هو سقراط سواء أدركناه في طفولته وحجمه الصّغير أم عرفناه شيخاً كبيراً، والكرسي هو الكرسي حيث إنّ ماهيته ثابتة مع أنّه يُمكن أن يكون مصنوعاً من الخشب أو الحديد أو من أيّ مادّة أخرى؛ ما يعني أنّ كلّ شيء يجمع بين الثابت وهي الماهيّة (الصّورة) والمتغيّر وهي المادّة (علّة تكوينه)، وقد عبّر أرسطو عن هذين الأمرين بمستويين من الوجود للشّيء وهما: وجود الشّيء بالقوّة، أي: وجوده كمادّة فقط، وقبل أن تتخذ هذه المادّة صورة معيّنة، ووجود الشّيء بالفعل، أي: بعد أن تتحوّل هذه المادّة فتأخذ صورة معيّنة نعرف بها الشكل النهائي لهذا الشّيء. الخشب -مثلاً- مادّة تُمثل مجرد استعداد وإمكانية (أي تمثل وجود بالقوّة) لأشياء عديدة مثل الكرسي والمنضدة والسّرير... إلخ، وبمجرد أن يتدخل الصّانع ليصنع من هذا الخشب كرسيّاً مُعيّناً فإنّ هذه المادّة تتحوّل من مجرد استعداد وإمكانية (أي وجود بالقوّة) إلى شيء محدّد فعلاً (أي وجود بالفعل) وهو وجود الكرسي، فكلّ ما في العالم إنّما هو مادّة وصورة؛ ولكنّ إلّا توجد مادّة بلا صورة أو صورة بلا مادّة؟ نعم، توجد في نظر أرسطو مادّة بلا صورة؛ ولكنّها المادّة القديمة التي يُسمّيها باصطلاحه «الهيولي الأولى» وهي: مادّة نستطيع أن نستدلّ على وجودها فقط، من دون أن نراها. يوجد صورة بلا مادّة أيضاً، وهي لا بدّ من أن تكون صورة أعلى مفارقة لهذا العالم الطّبيعي تماماً؛ لأنّها الصّورة التي بلا مادّة، ولا بدّ من

أن تكون صورة الصّور أو ماهية الماهيات أي مبدعة الماهيات، ولا شكّ في أنّ تلك الصّورة الخالصة من أي مادة إنّما هي: صورة الإله⁽⁴¹⁾.

حين يُقابل بين هذا المنظور الأرسطي وبين المنظور التضامري بإمكاننا استنتاج ما يأتي:

1. أنّ وجود الشّيء بالفعل يُقابل المظهر، ووجود الشّيء بالقوّة يُقابل المضمّر.
2. حين نأخذ الشّيء في حالة وجوده بالقوّة كالخشب مثلاً، وكون ذلك الوجود هو استعداد وإمكانية لعدد غير منته من الصّور التي يُمكن تركيبها من ذلك الوجود؛ فإنّ هذا يُعطينا تصوّراً بأنّ المضمّر هو عدد غير محدّد من الاحتمالات الممكنة، شريطة أن نعلم أنّ إطلاق الاحتمالات الممكنة هو إطلاق نسباني، مقترن بدلالة الإمكانية التي يستطيع الخشب إنتاجها فحسب؛ إذ إنّ توقّع أن ينتج من الخشب كرسي من الحديد مثلاً، هذا يُعدّ احتمالاً غير ممكن وفقّ الدلالة الأرسطية لأنّه يُخالف مبدأ السنخية الفلسفي. ولما كان مثل هذا الاحتمال ممكناً وفقّ المنظور الديني ضمن مبدأ المعجزة، فإنّ مفهوم الوجود بالقوّة عند أرسطو يُعاني من قصور ذاتي، يُمكن تجاوزه في التضامر حين تتوسّع دائرة الإمكانية إلى تلك الحالة التي يحتمل فيها أن أيّ شيء يُمكن أن ينتج أيّ شيء آخر. وما يحدّد ما يُمكن أن ينتقل من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل هو الدلالة المحدّدة، أي: بدلالة النموذج الفلسفي أو النموذج الديني.

3. عندما يتحوّل الشّيء من الوجود بالقوّة إلى الوجود بالفعل، كأن يتحوّل الخشب إلى كرسي مثلاً؛ فإنّ جميع الإمكانيات الأخرى تنهار وتتلاشى في خشب ذلك الكرسي، فقد أخذ الصّورة الحسيّة، وهو يذكّرنا بانقيار الاحتمالات الكمومية حينما تُقاس سرعة الإلكترون أو موضعه، إذ قبل القياس جميع الاحتمالات للسرعة والتّوضع ممكنة، وما إن يتمّ القياس حتّى يتحدّد شيء بذاته وتنتفي البقية الباقية.

ولكن لما كان التضامر يفترض أن أيّ فكرة يُمكن أن تضمّر لا مثيلها، فإنّ احتمالية اللانقيار ستبقى قائمة نسبانياً.

41 - د. مصطفى الثّشار، مصدر سابق، ص 69 - 70.

4. غطت نظرية أرسطو الاحتمالات الآتية: صورة بلا مادة، ومادة بلا صورة، ومادة فقط، وصورة فقط، فإن كانت الحالة الثالثة تعبر عن الأنطولوجيا والأبستمولوجيا في حالة التراكب؛ فإن الحاليتين الأولى والثانية مضافاً إليها الثالثة تعبر جميعها عن طبيعة الواقع الثالث الأبستولوجي الذي يُمكن أن تتماهى فيه الأبستمولوجيا في الأنطولوجيا، فلا يعود بالإمكان تمييز إحداهما عن الأخرى إلا من حيث التّام.

(8-3): على أننا نعتقد أن الرؤية الأقرب إلى توصيف الخصائص الأبستولوجية للواقع الثالث، يُمكن أن نجدّها في مفهوم البرزخ وفق المنظور المبهر للعارف الصوفي الكبير ابن عربي؛ إذ أخذ ابن عربي هذا المصطلح بالمعنى الديني المعروف في الحقل الإسلامي وذهب به بعيداً.

معنى البرزخ في الفهم الإسلامي العام هو: العالم المتوسط بين الدنيا والآخرة، وما فعله ابن عربي أنّه ذهب إلى تعميم هذا المعنى بحيث أصبح دالاً على حقيقة أو مرتبة جامعة فاصلة في الوقت نفسه بين عالمين أو حالين أو مرتبتين أو صفتين... هما في الواقع متناقضتان، وقد استفاد ابن عربي صفته (الفاصلة) من المعنى اللغوي للكلمة، وأضاف صفته (الجامعة) الإيجابية التي انفرد بها، فالبرزخ عنده يُقابل الطرفين المتناقضين بذاته، يجمع في ذاته حقيقتيهما ويقابلهما بوجهيه دون أن ينقسم بل يبقى في وحدته. يقول ابن عربي: «بين كلّ موطنين من ظهور وخفاء يقع تجلي برزخي... ليحفظ هذا البرزخ وجود الطرفين، فلا يرى كلّ طرف منها حكم الطرف الآخر، والبرزخ له الحكم في الطرفين... فالعالم بين الأبد والأزل: برزخ به انفصل الأبد من الأزل، لولاه ما ظهر لهما حكم ولكان الأمر واحداً لا يتميّز»⁽⁴²⁾.

لن نستطيع أن نُعدّد البرازخ عند ابن عربي - كما ترى الدكتورّة سعاد الحكيم - فهذا ما لا يُمكن أبداً؛ لأنّ البرزخ عند ابن عربي هو كلّ جامع فاصل بين مطلق أمرين: فعالم المثال برزخ بين عالم الأرواح المجردة وعالم الأجساد، وعالم النبات برزخ بين الحيوان والمعدن، والنفس برزخ بين حكيمي الفجور والتقوى وهكذا؛ ولكن لعلّ (حقيقة الإنسان) هي من أهمّ أنواع البرازخ التي يقول بها ابن عربي؛ وذلك

42 - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 3 ص108.

لأنه يرى أن هذه الحقيقة جمعت بذاتها الصورتين: الحقيقة والخلقية، فكانت نسختين ذواتي نسبتين، نسبة تدخل بها إلى الحضرة الإلهية، ونسبة تدخل بها إلى الحضرة الكونية، فهي مرتبة الإنسان الكامل، لكونها برزخاً بين العالم والحق، أي: أن البرزخية هنا وظيفة الإنسان الكامل، الحدّ الجامع الفاصل بين الظاهر والباطن، بين الحق والخلق⁽⁴³⁾. يقول ابن عربي: «إنّ الحضرة الإلهية على ثلاث مراتب: باطن وظاهر ووسط، وهو ما يميّز به الظاهر عن الباطن وينفصل عنه، وهو البرزخ، فله وجه إلى الباطن ووجه إلى الظاهر، بل هو الوجه عينه فإنّه لا ينقسم، وهو الإنسان الكامل أقامه الحق برزخاً بين الحق والعالم فيظهر بالأسماء الإلهية فيكون حقاً، ويظهر بحقيقة الإمكان فيكون خلقاً»⁽⁴⁴⁾. والمقصود بالكمال هنا، هو التفوق الحاصل في الإنسان نسبة لباقي الكائنات. إلى ذلك، فإنّ النقطة التي تهمننا كثيراً في أطروحة ابن عربي حول البرزخ هي خصائص ذلك البرزخ وصفاته، وهي كما مبينة أدناه:

الأولى: متوحد الذات

يرى ابن عربي أن البرزخ غير متكثّر في ذاته، «فالبرزخ الحقيقي الذي عرفنا إيّاه الحقّ تعالى في قوله: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ. بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ}»⁽⁴⁵⁾ هو الذي يلتقي ما بينهما بذاته، فإنّ التقى الواحد منهما بوجه غير الوجه الذي يلتقى به الآخر فلا بدّ من أن يكون بين الوجهين في نفسه برزخ يفرق بين الوجهين حتّى لا يلتقيان فإذا ليس ببرزخ، فإذا كان عين الوجه الذي يلتقى به أحد الأمرين الذي هو بينهما عين الوجه الذي يلتقى به الآخر فذلك هو البرزخ الحقيقي فيكون بذاته عين كلّ ما يلتقى به فيظهر الفصل بين الأشياء والفاصل واحد العين، وإذا علمت هذا علمت البرزخ ما هو»⁽⁴⁶⁾. أي أنّ البرزخ عنده هو الذي يكون متوحد الذات، وعملية توسطه بين المتقابلات أو المتناقضات لا تعني أبداً مواجهة لكّل منهما بوجه يختلف عن الآخر. فلو قابل البرزخ الطرفين بوجهين مختلفين لتطلّب ذلك وجود وسيط رابط بين وجهي البرزخ، أي برزخاً بينهما، وهذا البرزخ بدوره يحتاج إلى برزخ بداخله إلى ما لا نهاية له، وهو أمر بخلاف ما عليه الواقع، فطبيعة البرزخ كما يفهمها ابن عربي

43 - د. سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981، ص 192 - 194.

44 - المصدر نفسه، ج 2 ص 391.

45 - سورة الرّحمن، الآية: 19-20.

46 - ابن عربي، الفتوحات المكيّة، ج 3 ص 518.

تقتضي أن يكون حقيقة معقولة واحدة في ذاتها تجمع خصائص المتقابلات بذاتها وتفرق بينهما بذاتها أيضاً، فالبرزخ لا يؤدي وظيفة الوجهين للعملة الواحدة - كما يقال - بل يمكن القول: أنه يؤدي وظيفة المرآة التي تواجه كل ما يقابلها بما يناسبه⁽⁴⁷⁾.

الثانية: امتناع التباغي

البرزخ عند ابن عربي هو الوسيط الجامع للبحرين بذاته الفاصل بينهما بحيث لا يتصل (يبغي) أحدهما على الآخر، أي أنه يحفظ التمايز الحاد والفرق الوجودي بين البحرين، واللذان يُشيران - من الناحية التأويلية عند ابن عربي - إلى بحري الوجود والعدم⁽⁴⁸⁾. إذ عنده «ما من متقابلين إلا بينهما برزخ لا يبغيان، أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر الذي به يقع التمييز، فهو الحال الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود ولا معدوم، فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نسبته إلى العدم صدقت؛ لأنه لا وجود له، ثم إن هذا البرزخ الذي هو الممكن بين الوجود والعدم سبب نسبة الثبوت إليه مع نسبة العدم هو مقابلته للأمرين بذاته»⁽⁴⁹⁾.

الثالثة: التعدد الفائق

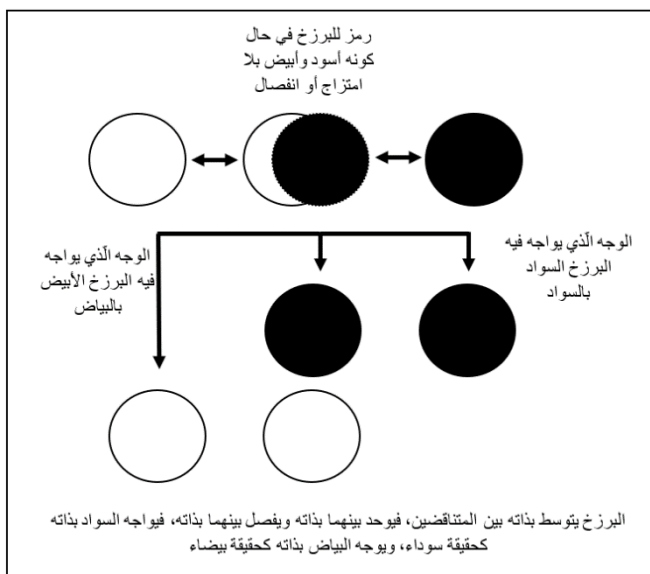
إن توحيده للمتقابلات بذاته لا تكون بطريقة صناعية تمزج بينهما كما يمزج اللون الرمادي بين الأبيض والأسود، بل يفعل ذلك بذاته فهو الأبيض بذاته، وهو عينه الأسود «فما من متقابلين إلا بينهما برزخ لا يبغيان، أي لا يوصف أحدهما بوصف الآخر، الذي به يقع التمييز... فهو كالحال الفاصل بين الوجود والعدم، فهو لا موجود ولا معدوم، فإن نسبته إلى الوجود وجدت فيه منه رائحة لكونه ثابتاً، وإن نسبته إلى

47 - حاول الدكتور أبو العلا عفيفي جاهداً أن يرد مفهوم البرزخ إلى تأثير (فيلون الاسكندري)، حيث رأى أن تأثير هذا المفهوم بارز بوضوح في التشابه في المصطلحات التي يستخدمها كل منهما. وقد رد الدكتور نصر حامد أبو زيد على هذا الرأي بقوله: إن أبا العلا عفيفي منطلقاً من تصوّره الأساسي لفلسفة ابن عربي قد وُجد بين مصطلحات كثيرة، وعدّها أسماء تدلّ على حقيقة واحدة. وعلى الرغم من تنبّه أبي العلا عفيفي إلى الأصل القرآني الذي يُمكن أن يفسّر مفهوم الكلمة والبرزخ عند ابن عربي؛ فإنّه يرجح التأثير اليهودي والمسيحي في التأثير القرآني. والحقّ إنّ مصطلح البرزخ له أصله القرآني عند ابن عربي. انظر: أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ترجمة وتحقيق: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م، ص 90. وأيضاً: ص 66 هامش 1. ونظريّة الإسلاميين في الكلمة، أبو العلا عفيفي، بحث مستخرج من مجلة كلية الأدب، المجلد الثاني، العدد الأول، 56، 55، 48، 35، مطبعة المعهد العلمي الفريسي للأثار الشرقية، 1934م. وفلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، 2003م، ص 38-39.

48 - د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 186. وانظر: الفتوحات المكية، سفر 1 فق 482.

49 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3 ص 47.

العدم صدقت لأنه لا وجود له»⁽⁵⁰⁾.



المثال الذي يضربه ابن عربي لتوضيح هذه الخاصية هو مثال (الحقيقية الإنسانية) في الإنسان، فهذه الحقيقة واحدة بذاتها في بني آدم كلهم إلا أن معطياتها تختلف من إنسان لآخر، حتى ليوصف أحدهم بناءً عليها بأنه كامل في الوقت الذي قد يوصف غيره بأنه كالأنعام أو أضل سبيلاً. الفارق بين الاثنين أن معطيات هذه الحقيقة في أحدهم تختلف عن معطياتها في الآخر تبعاً لطبيعة الشخص نفسه، إن مثل الإنسانية هنا كمثل الطاقة الكهربائية التي هي واحدة في ذاتها، ولكن آثارها مختلفة تبعاً لنوع الجهاز الذي تحل فيه، فآثارها في المكواة مثلاً حيث تتحول إلى طاقة حرارية تختلف عن آثارها في المصباح الذي تتحول فيه إلى طاقة ضوئية؛ ولكن الطاقة الأصلية واحدة في ذاتها. وذات الأمر ينطبق - كما يقول ابن عربي - على البياض أيضاً، فهو واحد بذاته، ولكنه يظهر في كل أبيض بوجه يختلف عن الآخر⁽⁵¹⁾.

إن هذه الحقائق البرزخية لا يمكن أن تكون موجودات حسية مادية عينية، وإنما هي أمور تعلم بالعقل ولا يمكن إدراكها بالحواس، ولهذا يصفها ابن عربي بأنها مما: يُعقل ولا يشهد ويُعلم ولا يدرك؛ أي: أن البرزخ هو حضرة تتوسط بين حضرتين بالمعنى العقلي لا بالمعنى المادي، وهذه هي طبيعته الخاصة.

50 - المصدر نفسه، ج 3 ص 47.

51 - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج 3 ص 518.

الرابعة: الواصل الفاصل

من خصائص البرزخ أنّ وظيفته تكمن في الفصل بين الأمرين، والتوسّط بينهما في الوقت نفسه، فهو يؤدّي وظيفتي الوصل والفصل في آن، وبهذا الفكر تكون طبيعة البرزخ الوجوديّة طبيعة غير محسوسة أو ملموسة لحواسنا، بل هي طبيعة معقولة.

هذا المعنى لمعقوليّة البرزخ تفسّر الطريقة التي بواسطتها استطاعت رؤية ابن عربي أن تتجاوز إشكاليّة التداخل بين الكثرة بالمعنى الحسي، على سبيل المثال فإنّ العقل البشري يمكنه أن يتخيّل النيران كما يمكنه أن يتخيّل البحار، وطبيعة الخيال هنا لكونها معقولة فإنّها لا تتناقض مع العالم المحسوس أو لا تُؤثّر فيه، بمعنى أنّ الشّخص المتخيّل لا يحترق بالنار ولا يغرق بالبحار، فحينّ التخيّل واحد، والأمر المتخيّلة متناقضة، ولا تأثير لشيء في آخر، ولو كانت الصّور الخياليّة ذات طبيعة محسوسة وليست معقولة لكانت التّائج المترتّبة على ذلك ممّا يصعب تصوّره، إذن ما دامت الطّبيعة البرزخيّة معقولة فبعدها الوجودي ينفي أي كثرة حقيقيّة بالمعنى المادّي العيني المحسوس.

تحليل مقارن:

تحليلنا المُقارن بين برزخ ابن عربي والواقع الثّالث في التّضامر كالاتي:

أولاً: مقولة إنّ البرزخ يجمع بين الطّرفين النّقيضين بذاته، بحيث لا يرى كلّ طرف منها حكم الآخر، تتضاهى مع أخذنا بمبدأ التّتام القاضي بأنّ الطّرفين المتناقضين ضمن الاحتمالات الممكنة (أقصى اليمين وأقصى اليسار) لا يلتقيان، إنّ حضر أحدهما غاب الآخر. وإن أردنا أن نحصل على قيمة تكاملية فعلينا التنازل عن الوقوف في أحد الطّرفين، علينا أن نتحرّك خطوة إلى العالم المتوسّط أو الثّالث.

(8-3-1): ما يترتّب على هذه الخطوة بدلالة المُقابلة مع الطّرف الآخر احتمالان: إمّا أنّ الطرف الآخر لا يخطو خطوته بدوره، وهنا فإنّ الأوّل يتفهّم الثّاني دون أن يتفهّم الثّاني الأوّل، وإمّا أن يخطو الثّاني خطوته، فيلتقي الطّرفان فيتحوّل الأمر من التّفهم إلى الفهم، كلّ منهما يفهم نفسه بنفسه وفي الوقت نفسه يفهم نفسه بالآخر؛ لأنّه حينئذٍ يكون لكلّ منهما حالة واحدة ذات وجهين متتامين.

(8-3-2): وَفَقًا لِلْفَقْرَةِ السَّابِقَةِ، فَإِنَّ التَّامَّ يَحْدُثُ فِي حَالَتَيْنِ: حَالَةَ الْإِنْفِصَالِ وَنَسْمِيَهُ (تَامَ الْمُنْفَصَلَاتِ) وَحَالَةَ اللَّانْفِصَالِ وَنَسْمِيَهُ (تَامَ اللَّانْفِصَلَاتِ). الْحَالَةُ الْأُولَى تَحْدُثُ حِينَ نَقْرَأُ النَّظْرَةَ الْأَحَادِيَّةَ وَلَا مِثْلَهَا بِدَلَالَةِ النَّقِيضِ، وَالنَّتِيْجَةُ تَكُونُ مَقْتَرَنَةً بِالتَّفْهَمِ، أَمَّا الثَّانِيَةُ فَتَحْدُثُ الْقَضَايَا الَّتِي لَا تَتَّسَمُ بِالْقَطْعِ أَوْ الْجَزْمِ الْأَحَادِي، وَتَمْتَلِكُ أَدْنَى دَرَجَاتِ الْإِحْتِمَالِ أَوْ النَّسْبَانَوِيَّةِ، وَالنَّتِيْجَةُ تَكُونُ مَقْتَرَنَةً بِالتَّفْهَمِ.

ثانيًا: يرى ابن عربي أن البرزخ غير متكرر بذاته؛ لأنه (إذا قابل البرزخ الطرفين بوجهين مختلفين لتطلب ذلك وجود وسيط رابط بين وجهي البرزخ، أي برزخًا بينهما، وهذا البرزخ بدوره يحتاج إلى برزخ بداخله إلى ما لا نهاية له، وهو أمر بخلاف ما عليه الواقع) بينما نرى أن الأبيستولوجيا (متكررة لا متكررة - نسبانيًا) بدلالة الذات، ولنا في افتراض أن التكرار احتمال ممكن حجّتان: أولهما: أن مجرد وجود القابلية الذاتية على مواجهة المختلفات بأوجه مختلفة هي: دلالة ذاتية على احتمال التكرار. فمثلاً: H₂O هو H₂O في الماء والثلج والبخار، وهنا صحيح أن الذات واحدة وهي H₂O وهي تقف على مسافة واحدة من تلك الحالات الثلاثة؛ ولكن لمجرد ظهور ثلاث حالات فهذا يعني أن تلك الذات قابلة للتكرار نسبة لعنصر خارجي يواجهها، وهو في هذا المثال، شدة الأواصر الكيميائية. وثانيهما: أننا نفترض أن اللانهاية جزء لا يتجزأ من الوجود، وليس علينا استثناءها لأنها موجودة كالجاذبية شئنا ذلك أم أبينا، ومن هنا فلا مشكلة عندنا أن تضمن البرزخ برزخًا إلى ما لا نهاية.

ثالثًا: يرى ابن عربي أن البرزخ حقيقة معقولة ومعقولة فقط، على حين ترى الأبيستولوجيا أو الحقل المتضامر حقيقة (معقولة لا معقولة - نسبانيًا)، وما نعينه بـ (لا معقولة) أي أنها يمكن أن تكون ذات طابع أنطولوجي وليس أبستمولوجيًا فقط. حجّتنا بشأن هذه الإمكانية العديد من الظواهر الكوانتية التي كان يعتقد أنها لا يمكن أن تحدث إلا في الخيال؛ ولكن وفي ميكانيكا الكم فإن احتمال وجود الجسم في أكثر من موضع ليس أمرًا عقليًا فحسب، بل فيه شق لا عقلي (أنطولوجي)، وهناك الجسيمات الافتراضية التي تقفز من العدم الأبستمولوجي إلى الوجود الأنطولوجي لتحدث تأثيرًا ما ثم تختفي بسرعة خاطفة؛ مع أنها عقلية لا مادية ولكن عقليتها لم تمنع من وجود تأثيرها المادي، الأمر الذي حمل (جون بولنجهورن) على القول:

«الأبستمولوجيا هي التي تصوغ الأنطولوجيا»⁽⁵²⁾. وما يعنيه ذلك في أطروحتنا أنّ الحقل المتضامر ليس من جنس المثال أو المعقول فحسب، بل هو متراكب من المعقول ولا مثيله.

رابعًا: قضية اللابغاء جدّ مهمّة في رؤيتنا؛ وذلك لأنّها تناظر ما نقول به من وجود ما نسّميه (فجوة) قد يصحّ تشبيهها بالدائرة الفارغة بين النماذج المعرفيّة الرئيسة الثلاثة، وكما في الصيغة: (الدين O الفلسفة O العلم O الدين)

فما يناقشه الدين من قضايا أبستمولوجيّة أو أنطولوجيّة، لا تماثل ما تُناقشه الفلسفة في القضايا النظيرة، والعلم أيضًا؛ وذلك لأنّ مرجعيّة الدين المعرفيّة هي الوحي، وأمّا الفلسفة فتتمسك بالعقل، في حين مرجعيّة العلم التجربة أو الرّصد؛ لذا ووفقًا لهذه الدلالة يُمكن القول: لا يُعرف الدين إلّا بالدين، ولا تُعرف الفلسفة إلّا بالفلسفة ولا يُعرف العلم إلّا بالعلم، وهذا يتوافق مع مفهوم اللابغاء.

لكنّ لما كنّا نفترض وجود الحقل المتضامر أو الأبستولوجيا، فهذا الحقل أشبه ما يكون بالنقطة المركزيّة داخل تلك الدوائر، وهذه النقطة تعمل عمل المرآة العاكسة؛ ولكنها ليست مرآة سكونيّة بل مرآة تفاعليّة. ففي توسّطها بين الدين والفلسفة، تُتيحُ فضاءً معرفيًا ليرى النموذج المعرفي الديني نفسه بنفسه في مرآة الفلسفة، وفي المقابل تجعل النموذج المعرفي الفلسفي يرى نفسه بنفسه في مرآة الدين. وذات الأمر ينطبق على العلاقة بين كلّ من الدين والفلسفة مع العلم، فهي تجعل العلم يرى نفسه بنفسه في مرآة الدين تارة وفي مرآة الفلسفة تارة أخرى. إنّ ما يُحقّق هذا التمرّي التفاعلي هو الحقل المتضامر أو الأبستولوجيا، إذ بخواصه التي تحدّثنا عنها، يجعل بالإمكان للأبستمولوجيا الدينيّة أن تفيّد بوجهٍ لا مباشر من الأبستمولوجيا الفلسفيّة والعلميّة، والأمر ذاته للأنطولوجيا الدينيّة وتكاملها مع الأنطولوجيتين الأخرتين والعكس بالعكس صحيح، فالفجوة المتمثّلة باللابغاء تضمّر لا مثلها المتمثّلة بالقفزة، والأداة التي تساعد على ذلك هي الأبستولوجيا.

خامسًا: وأمّا كلّ من خاصيّة التعدّد الفائق والفصل واللافصل، فهي من الخواص

52 - جون بولنجهورن، محاضرة في مؤتمر أينشتاين والله والزّمن، مركز إيانر امزي، جامعة أكسفورد، 2005.

التي يتّصف بها هذا الحقل أو البعد أو الواقع المتضامر.

(9): هنا ان نوضح الآن وبدقة أكبر منظورنا لطبيعة العلاقة التضامريّة للمفاهيم الرئيسيّة الثلاثة: الأنطولوجيا والأبستمولوجيا والأبستولوجيا. ولفعل ذلك سننطلق من لفظة الوجود. فحين نطلق لفظة الوجود فإنّ نقطة الانطلاق في فهم هذا المفهوم تبدأ في التضامر من المظهر، والمادّة المحسوسة هي أوّل ما نقابله في طريق الفهم المقصود، فالمادّة هي الوجود؛ ولكن الأمر لا يتوقّف عند هذا الحد، فهناك مستوى آخر للوجود يُمكن تعقله ولا يُمكن لمسّه وهو كما يعرضه لنا أفلاطون وأعني به (عالم المثل)، فهو وجود مفارق لا تستطيع حواسنا أو تقنياتنا أن تتواصل معه تواصلًا مباشرًا، وعلينا أن نتقبّله على ما هو عليه، وجود لا مباشر. والسؤال: هل هذا الوجود حقيقي، أي واقع في الخارج المفارق حقًا، أم أنّ العقل يفترض وجوده، ويعكس عليه صبغة حسية خاصّة به، ولا حقيقة له في الواقع الخارجي؟

لن نحصل من الفلاسفة -ولا حتّى من الفيزيائيين- على إجابة وحيدة، فبعضهم سيقول إنّ له وجودًا حقيقيًا في الخارج، يدعمهم المنظور الديني. وبعضهم الآخر سيُنكر أيّ وجود حقيقي له في الخارج، بل هو مجرد مفهوم كلي يفرضه العقل على الواقع ليس أكثر. وهذا يعني أنّ فهم الوجود على أنّه مادي فحسب ليس قطعياً، بل يلتحق به لزومًا بعد لا يستبعد أن يكون وجودًا عقليًا (أبستمولوجي)، ومن هنا فنحن نرى بأنّ من المجانب للإنصاف أن يُقال:

الوجود = البعد المادي المحسوس فقط.

وليس من الإنصاف أيضًا أن يُقال:

الوجود = البعد المادي + البعد اللامادي

لأنّ البعد اللامادي (المثالي) غير مقطوع به كوجود خارجي من الجميع. فهذا يوصلنا إلى المعادلة:

الوجود = قطعية البعد المادي + احتمالية البعد اللامادي.

لكن -ومن جانب آخر- هناك من يشكك في الوجود المادي أصلًا كفلاسفة

المثالية الذاتية - باركلي على سبيل المثال - أو القائلين بوحدة الوجود من الذين يرون الوجود الحقيقي هو الله تعالى وحده، وما الواقع الخارجي إلا وجود إضافي، قابل للزوال في أي لحظة يشاء فيها الحق تعالى أن يفنيه أو يعدمه، فالمفارق هو الأصل والحسي هو النموذج العارض. يقتضي هذا الفهم إعادة صياغة المعادلة كالصيغة الآتية:

$$\text{الوجود} = \text{احتمالية البعد المادي} + \text{احتمالية البعد اللامادي}.$$

فإن تفهّمنا أن البعد المادي أقرب إلى الأنطولوجيا منه إلى الأبتمولوجيا، كأن تكون النسبة (75 / 25%)، فإن المتوقع أن يترتب على الفرع الثاني هو العكس؛ بأن يكون أقرب إلى البعد الأبتمولوجي منه إلى البعد الأنطولوجي بنسبة احتمالية (25 / 75%). وما يترتب على ذلك هو أن مفهوم الوجود لا يمكن أن يكون خالصاً من الأبتمولوجيا 100% إلا بدلالة مُحدّدة (53)، وكما في المعادلة الآتية:

$$\text{الأنطولوجيا} = \text{البعد المادي فقط} \leftarrow \text{المذهب المادي}.$$

وفي المقابل، لا يمكن أن تكون الأبتمولوجيا خالصة 100% إلا بدلالة مُحدّدة. أي: الأبتمولوجيا = البعد العقلي فقط \leftarrow المذهب المثالي.

فإذا لم تُذكر الدلالة المحدّدة تصريحاً أو تلويحاً أو تكون واضحة في السياق؛ فإننا نعتقد أن الأدق أن تكون المعادلة الكاشفة عن معنى الوجود هي:

$$\text{الوجود} = \text{الأبتطولوجيا}.$$

$$\text{والأبتطولوجيا} = (25\% \text{ أبتمولوجيا مُظهرة} \times 75\% \text{ أنطولوجيا مضمرة}) + (75\% \text{ أنطولوجيا مُظهرة} \times 25\% \text{ أبتمولوجيا مضمرة})$$

ما يعني أن هناك تكافئاً لا تماثل في هذه المعادلة، وهي تستتبع -بالضرورة- افتراض الصيغ الآتية:

$$\text{الأبتمولوجيا} = \text{الأبتطولوجيا} - \text{الأنطولوجيا}.$$

53- النسب الواردة في هذه الفقرة هي تقريبية، القصد منها توضيح الأثرة والأقلية.

الأنطولوجيا = الأستطولوجيا - الأستمولوجيا.

(9-1): وفقاً للتصوّر الذي يبنّي على ثلاثية: الأستمولوجيا والأنطولوجيا الحقيقية ووفقاً لمنظورنا فإنّ تلك العلاقة تتلخّص في الصيغة (تعازل لا تعازل - نسبياً) بدلالةٍ محدّدة، وما يعنيه ذلك هو أن تتمظهر تلك العلاقة ووفقَ القيم الثلاث وكما مبين في الآتي:

* حالة الأنطولوجيا: وفيها يُمكن أن تكون وأن تكون فقط متعازلة إذا اقترنت بدلالةٍ محدّدة، ومثالها طبيعة العالم قبل وجود الإنسان. فما موجود هو الأنطولوجيا بدلالة عدم وجود الإنسان.

* حالة الأستمولوجيا: وفيها يُمكن أن تكون وأن تكون فقط لا متعازلة إذا اقترنت بدلالة محدّدة، ومثالها المفهومات الكليّة العقلية المجرّدة، أو المثاليّة المفارقة أو حتّى قوانين الطّبيعة عند بعض العلماء، إذ لما سُئل عالم الجسيمات ما دون الذرية (ريتشارد فاينمان) ⁽⁵⁴⁾ ذات مرّة: هل فكرت يوماً أنّ لقوانين الفيزياء وجوداً مستقلاً؟

أجاب: «عندما تكتشف هذه الأشياء تشعر أنّها صحيحة قبل أن تكتشفها، وبذلك تعتريك الفكرة أنّها كانت موجودة هناك بشكل ما» ⁽⁵⁵⁾.

* حالة الأستطولوجيا: وهي الحالة الثالثة التي لا تتّصف بها العلاقة على أنّها متعازلة أو لا متعازلة، بل كلاهما في الوقت نفسه، ووفقاً لمبدأ التّتام، وهو يخضع لطبيعة النسب التي وضحناها في الفقرة (9).

(9-1-1): الحالات الثلاث هي أجوبة نهائية متكافئة بدلالاتها.

(9-1-2): الحالات الثلاث تخضع لمبدأ التّتام.

54- ريتشارد فيليبس فاينمان، (1918م-1988م)، فيزيائي أمريكي معروف بإسهاماته في نظرية الكم، وفيزياء الميوعة الفائقة وفيزياء الجسيمات، وبسبب إسهاماته في الكهروديناميكا الكميّة حصل على جائزة نوبل لعام (1965م)، وساعد فاينمان في بناء القنبلة الذرية في أثناء مشروع مانهاتن. انظر: بول ديفيز، الأوتار الفائقة، ص177.
55- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ترجمة: د. سعد الدّين خرفان، وائل بشير الأتاسي، دار علاء الدّين، دمشق، ط1، 2001، ص157.

(9-1-3): بسبب نهائية الحالات الثلاث وتكافئها وتتاميتها فإن المذاهب المختلفة لم تنجح في أثناء معركتها الطويلة التي استغرقت آلاف السنين في تسوية وجهة نظر وحيدة من بين وجهات النظر المختلفة، فكلّ منها تنطوي على الحقيقة انطواءً نسبانيًا، وتزوّدنا بتصوّر عام ومنهج للبحث، نتعلّم بفضلها النظر بوضوح أكبر إلى العالم.

(9-1-4): عن الطّبيعة الثالثة كان للفيلسوف الألماني (ياسبرز)⁽⁵⁶⁾ رؤية يُمكن وسمها بالنّضوج، ذهب فيها إلى أنّ ثمة رابطة بين الذات والموضوع (العقل والعالم) في أعماق الشخصية الإنسانية، دعاها بالشّامل وذكر أنّ هذه الرّابطة سرّ مغلق علينا لا نستطيع الوصول إليه بوعينا. الرّابطة عنده هي بمنزلة الوحدة الجامعة التي تربط دائماً وراء وعينا، وتنقذنا في اللحظة الحرجة من انشقاق الشخصية بين الذاتيّة والموضوعيّة. بمعنى أنّ بين جميع التّصورات توجد نقطة مشتركة تجعل من الوجود حقيقة خارجية عن الآنا «أنّ ما نفكر فيه هو ما نقوله، وهو دائماً شيء آخر غيرنا، وهو ما نعلق به نحن الذّوات كما لو كنا نشبّث بموضوع قائم بمواجهتنا... هذه السّمة الجوهرية هي ما ندعوه: الانشقاق بين الذات والموضوع»⁽⁵⁷⁾. فلا يُمكن أن تنفصل الذات عن التّشارك. فإذا جرّدناها من المشاركة، أعتمت وأظلمت وانقلبت جانباً أحاديّاً لا يُمكنه أن يعطي التّصوّر الكلّي عن الواقع. وبتعبير صريح: إنّنا إذا عددنا أنّ هناك واقعين متقابلين وهما: الواقع الذاتي والواقع الموضوعي، فيبدو: الشّامل الذي اقترحه (ياسبرز) هو الواقع الثالث المشترك أو الوسط بين الذاتي والموضوعي والقادر على أن يرتقّ الفتق بينهما كما يرى.

إن كان الفيلسوف الألماني (شوبنهاور)⁽⁵⁸⁾ يعضد الفكرة السابقة حين يقرر أنّه «ليس هناك موضوع بلا ذات، وليس هناك ذات بلا موضوع... ويبدو واضحاً أنّ الوجود من حيث هو لا يُمكن أن يكون موضوعاً ولا ذاتاً، بل هو الشامل المائل

56- كارل ياسبرز، (1883م-1969م)، أحد فلاسفة ألمانيا المعدودين في القرن العشرين. ينتمي إلى التيار المؤمن في الفلسفة الوجودية الثالثة، وهي خط الوسط الذي يجمع بين العقل والإيمان، والعلم والدين. انظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص502-503.

57- د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط5، 1981م، ص225 - 226.

58- آرثر شوبنهاور، (1788م-1860م)، فيلسوف ألماني، وتعلم في برلينوبينا، أخفق في أن يكون أستاذاً، فعاش يفكر. وله تأثير في الفلسفة وعلم النفس إذ جعل الإرادة محور البحث. أهم كتبه: العالم إرادة وفكرة. انظر: معجم أعلام المورد، منير البعلبكي، ص264.

وراء الانشقاق» بين الذات والموضوع⁽⁵⁹⁾؛ فإننا كما بينّا إن كنا نتفق مع الشامل ونطلق عليه مصطلح (الأبستولوجي) وبما يتضمّنه من خصائص وضحنا بعضها سلفاً؛ فإننا لا نتفق مع نفيه لوجود موضوع بلا ذات، ولا ذات بلا موضوع، بل أثبتنا هذين الوجهين وكما مبين في الفقرة (9-1).

(9-2): كما أن الأبستولوجيا تجمع في ذاتها وتفرّق بين الذات والموضوع، وهما أمران غير متماثلين في ذاتهما، فإنّها تجمع وتفرّق بين الذات ولا مثلها بدلالة نفسها (ذات لا ذات بدلالة الذات)، كما تجمع وتفرّق بين الموضوع ولا مثيله بدلالة نفسه (موضوع لا موضوع بدلالة الموضوع).

أمّا الحالة الأولى فيمكن قراءتها فيما ذهب إليه (ديكارت) من أن الفكرة تتضمن وجوداً وسيطاً ذا طبيعة مزدوجة، فهي وسيط بين فعل التفكير وموضوعه؛ ما يؤكد لنا على أن الفكرة تشارك في هذا وذاك، فهي ليست الموضوع كما يقول الحسيون، وليست الفكر كما يقول (باركلي)؛ ولكنها الوسيط بين الاثنين. النقطة الجديدة بالاهتمام هي أن هذا المفهوم يعتمد اعتماداً كلياً على وجود الله فينا، إذ عنده "إن يقين المعرفة يعتمد على الإيمان بوجود الله⁽⁶⁰⁾؛ ما يعني أن الطبيعة المزدوجة للفكرة ذات بعدين: ذاتي ولا ذاتي في الوقت نفسه؛ لأنّه يعدّ الله فينا وليس مفارقاً.

بتعبير آخر: لمّا كان الله مفارقاً، ولمّا كان الله فينا؛ فإن قيام الفكرة فينا يكسبها طبيعة مزدوجة، إلهية بشرية؛ ما يعني أنّها ذاتية لا ذاتية في ذات المفكر. وهذا وفّق الدلالة الديكارتية يعطينا صورة من صور الأبستولوجيا بدلالة الذات.

أمّا الحالة الثانية، فيمكن أن نستشف صورة من صورها ممّا ذهب إليه (جون لوك) أن العقل صفحة بيضاء في أصله، وأن المصدر المعرفي الوحيد للإنسان هو الخارج (الموضوع)، وأن العملية الفكرية مكتسبة لا فطرية، فهي مجرد انعكاس وصدى للعالم الخارجي. ولكن ما إن تدخل المعلومات من الخارج إلى الذهن حتّى يجري في الذات ما يسمّيه التأمّلات الداخليّة للنفس، وهذه التأمّلات تحليلات للمعارف الآتية من الخارج، فينشأ عنها ما يُسمّى بالتصوّرات، كالشك، والإيمان،

59- د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ص 227.

60 - د. يوسف حامد الشنين، الفلسفة المثاليّة - قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغايتها، منشورات جامعة قاربيونس، بنغازي، ط1، 1998، ص400.

والبرهنة، والمعرفة، والإدراك، وغيرها. وصفوة القول في مذهبه: إن الطبيعة المزدوجة للأفكار - أو كما وصفها لوك - بذات الوجود المتشابه؛ لكونها تجمع بين وجود الأشياء التي تمثلها وبين الفكر الذي يتصورها. فهي في النهاية تارةً تمثيلاً للعالم الخارجي، وتارةً أخرى تمثيلاً لكليات ذات محتوى منطقي (61). تلك الطبيعة متأتية في الأصل من الموضوع (الخارج) ثم اللاموضوع (الذات)، ما يعني أنها موضوعية لا موضوعية بدلالة الموضوع. ودلالة (جون لوك) هذه تعطينا تصوّر عن صورة أخرى من صور الأبتولوجيا وهي: التي تكون بدلالة الموضوع. وخلاصة ما يمكن استخلاصه لحدّ الآن هو:

$$\text{الأبتولوجيا} = (\text{ذات} \times \text{موضوع}) + (\text{ذات} \times \text{ذات}) + (\text{موضوع} \times \text{موضوع})$$

ما يعني أن الأبتولوجيا أو الحقل التضامري يحتمل جميع الاحتمالات الممكنة؛ الأمر الذي يعطيني تصوّراً عن سبب الاختلاف الكبير أو اللاتماثلات في تفسير هذا البعد كلّما حاول أحد ما تحليله؛ لأنه - في الغالب وبسبب خاصية التّام - حين يحضر في الذّهن أو المعتقد وجه كلي ليكون مظهرًا يكون بحضوره أو ظهوره هذا حاجبًا أو ساترًا أو ضامرًا لبقية الأوجه. أمّا نحن فنسعى جاهدين للإمساك بالوجه ولا مثليه، المظهر والمضمّر معًا.

(9-2-1): وفي الحقيقة فإنّ الطّريقة التي نفكر بها للإمساك بالوجه ولا مثيله، وكما بيّنتها في الفقرة السّابقة، ليس بدعًا منا، فهناك العديد من الإشارات التي أبدتها بعض العلماء وتنمّ عن شعورهم بوجود مثل تلك الرّابطة الخفية بخصائصها العجيبة، ومما يُمكن ذكره في هذا الصّدّد - على سبيل المثال - نصّ جاء في رسالة كتبها ألبرت أينشتاين إلى (سولوفين) مؤرّخة في (7 أيار عام 1952) عن الرّابطة الإشكالية الأزلية بين عالم الأفكار وما يُمكن أن يجرب أو يمارس مشدّدًا فيها على عدم وجود ممّر منطقي بين المفهومات النّظرية وملاحظات العلماء، فأحدهما يجرّ جراً للتّوافق مع الآخر بأسلوب حدسي خارج حدود المنطق⁽⁶²⁾. أي أنّه يُشير إلى أنّ ثمة أمرًا عصيًا على الفهم أو التسلسل المنطقي، ولهذا وصفه بأنه حدسي، وفيه كأنما الفكرة تلقى

61 - انظر: د. يوسف حامد الشّين، الفلسفة المثالية، ص 402-407.

62- المصدر نفسه، ص 83.

إلقاء إلى الذّهن إلقاءً مباشرًا. إنّنا نعتقد أنّ سبب ذلك هو التّقابل بين الدّات والموضوع تقابلاً أبستولوجيًا.

نظيرًا لما ذهب إليه أينشتاين قال عالم الفيزياء النّظريّة (باول ديفيز): «تظهر التّجربة مع تطوّر الفيزياء أنّ ما كان يُعتقد بأنّه قوانين مُستقلّة إنّما هي قوانين يرتبط بعضها ببعضها الآخر، ولدينا مثال جيّد على ذلك في الاكتشافات الحديثة بأنّ القوّة الذريّة الضّعيفة والقوّة الكهرطيسيّة هما في الحقيقة وجهان لقوّة كهربائيّة ضعيفة واحدة تُوصف بجملة معادلات مشتركة؛ ولذا يبدو أنّ القوّة المنفردة هي قوّة مشروطة بقوى أخرى. لكن هل من الممكن أن توجد قوّة عليا أو قانون أعلى يوحد كلّ القوانين فيكون لازمًا؟ يعتقد عدد من الفيزيائيين بذلك»⁽⁶³⁾. وهو منظور مناسب لنوضح فيه أنّ الأبستولوجيا تتشابه من وجه في خواصها مع جملة القوّة التّتاميّة بين القوتين الكهربائيّة والمغناطيسيّة المنتجة للقوّة الكهرطيسيّة من جهة، والقوّة الذريّة الضّعيفة من جهةٍ أخرى، فلدينا ذات وموضوع يشتركان في الإنسان؛ ومن ثمّ الإنسان بجملته المشتركة تلك يتشارك مع الموضوع الخارجي المنفصل إلى حدّ ما عن الدّات، ولئن كانت الفيزياء قد استقرّت على أنّ تلك الحالات أوجه متتامة لحقيقة واحدة؛ فإنّنا -وفي المستوى النّظري الفلسفي- نقول بشأن العلاقة بين الإنسان والعالم، فهي عندنا أوجه متتامة لحقيقة واحدة أطلقنا عليها لفظ الأبستولوجيا أيضًا.

(9-3): من خواص الأبستولوجيا أنّها تستوعب الاحتمال القائل إنّ هناك فضاءً عقليًا خارجيًا، تشترك العقول بالتّواصل معه والإفادة منه، وكان عالم الرّياضيّات (رودي روكر)⁽⁶⁴⁾ من القائلين بوجود نوع من الفضاء، وهو ما دعاه بـ الفضاء العقلي Mindscape ذاهبًا إلى أنّه مجمع الأشياء الرّياضيّة، أي: على النّحو نفسه الذي تحتلّ فيه الأشياء الفيزيائيّة فضاءً فيزيائيًا، وقد كتب يقول: «إنّ الشّخص الذي يقوم ببحث رياضي يستكشف الفضاء العقلي تمامًا بمثل ما استكشف (ارمسترونغ)⁽⁶⁵⁾... الملامح الفيزيائيّة لعالمنا» ويعتقد (روكر) أنّه «بمثل اشتراكنا

63- المصدر نفسه، ص176.

64- رودي روكر، فيلسوف وعالم الرّياضيّات وكومبيوتر الأميركي، عمل أستاذًا في جامعة ولاية نيويورك (1972م-1978م). انترنت.

65- نيل دن أرمسترونغ، (1930م) طيار أميركي ورائد الفضاء السّابق، وأستاذ جامعي. كان أوّل شخص يضع قدميه على

بالكون ذاته فإننا نشترك أيضًا بالفضاء العقلي ذاته» (66). وقد أيد (روجر بنروز) هكذا مضمون قائلاً: «إنني أتخيل أنه كلما فكر عقل العالم بفكرة اتّصل بعالم للمفاهيم. وعندما يتواصل العلماء يكون ذلك ممكناً؛ لأن لكل واحد منهم طريقاً مباشراً إلى الحقيقة، العالم الأزلي الوجود ذاته»⁽⁶⁷⁾. بحسب بعض من أهم علماء الرياضيات؛ فإن الأفكار لا تُخترع من العقل البشري، بل تُكتشف، وهي تتمتع بوجود مستقل يسمو على الواقع الفيزيائي الذي يُقابل حواسنا، أي أنها موجودة سلفاً سواء عرف البشر ذلك أم لا؛ ومع ذلك فإن فكرة وجود حقل متسام خاصّ بالأفكار لكثير من العلماء يبدو أكثر غموضاً من أن يعترفوا به⁽⁶⁸⁾. غير أن عدداً من العلماء—مثل عالم الرياضيات (كورت غودل)⁽⁶⁹⁾— أعلنوا بالفعل أن المقولات الصحيحة موجودة سلفاً «هناك في الخارج» في المجال الذي يقع وراء إدراكنا⁽⁷⁰⁾. وإلى ذلك عبّر (باول ديفيز)⁽⁷¹⁾ عن ذلك بالقول: «يبدو كما لو أن التفكير البشري موجه نحو حقيقة خارجية خالدة لها واقعية ذاتية لا تنكشف إلا جزئياً لأي واحد منا»⁽⁷²⁾، ولقد ذكر عالم الرياضيات (روجر بنروز)⁽⁷³⁾ بعد حديثه عن التيارات الرئيسة في فلسفة الرياضيات: «إنني أميل وبشدة إلى وجهة النظر الأفلاطونية القائلة إن الحقيقة الرياضية مطلقة وخارجة وأزلية، ولا تقوم على معايير من صنع الإنسان، وأن الأشياء الرياضية أيضاً لها وجود في ذاتها خارج عن الزمن، ولا علاقة لها بالمجتمع الإنساني

سطح القمر. انظر: ويكيبيديا، انترنت.

66- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص155.

67- المصدر والصفحة نفسها.

68- المصدر نفسه، ص153.

69- كورت غودل، (1906م-1978م)، منطقي ورياضياتي وفيلسوف. ولد في برون في مورافيا فيما كان يُعرف باسم نمسا-المجر. صاحب (برهان غودل) الذي ينص على أنه: تُوجد، في نطاق أيما نظام رياضي منطقي صارم، مسائل لا يُمكن إثباتها أو نقضها على أساس من بديهيات ذلك النظام، وإذا فمن غير المؤكد إلا تؤدي بديهيات علم الحساب الأساسية إلى نشوء بعض التناقضات، ولقد كان لهذا البرهان أثر عظيم في تقدّم المنطق الرياضي. انظر: موسوعة المورد، منير البعلبكي، ص303.

70- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص153.

71- بول ديفيز، فيزيائي نظري، أشرف في بداية السبعينيات على دراسات تبحث تخليق الطاقة من العدم، انجز ما يزيد على المئة بحث، أعدّ لسنين عديدة برنامجاً لحساب هيئة الإذاعة البريطانية، ألف العديد من الكتب، مثل: عوالم متعدّدة، عقل الله، عالم الصدفة وغيرها. انظر: د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام، الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديثة، أريد، الأردن، ط1، (2010م)، ص143.

72- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص153.

73- روجر بنروز، (1931م)، فيزيائي رياضي بريطاني، حائز على مقعد روز بول للرياضيات في جامعة أكسفورد. اكتسب روجر بنروز شهرة واسعة نتيجة أعماله في النسبية العامة وعلم الكون، وهو أحد المساهمين مع ستيفن هوكينغ في صياغة نظرية الثقوب السوداء، يتميز بنروز كذلك بأنه فيلسوف مؤيد للمدرسة الواقعية في الرياضيات وهو كثيرًا ما أبدع أفكارًا خلاقة في الرياضيات من أهمها: مسألة التبليط الدوري وغير الدوري. انظر: روجر بنروز، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، ص7.

ولا بالأشياء الفيزيائية الخاصّة، ولقد حاولتُ أن أجعل الدّفاع عن وجهة النّظر هذه قضيتي...»⁽⁷⁴⁾، وفي حديثه عن مجموعة مندلبروت الرّياضيّة⁽⁷⁵⁾ التي لها المقدرة على توليد أشياء رياضيّة تكاد تكون خرافيّة في غناها وتنوعها وتعقيدها: «إنّ مجموعة مندلبروت ليست من اختراع العقل البشري وإنّما هي اكتشاف، فمجموعة مندلبروت مثلها مثل قمّة إيفرست موجودة هناك فقط»⁽⁷⁶⁾. هذا وقد اتّفق الرّياضي والإعلامي (مارتن غاردنر)⁽⁷⁷⁾ مع (بنروز) على هذه التّيجة، فقال: «يرى (بنروز) كما أرى أنا، أنّه من غير المعقول أن يفترض أيّ منّا أنّ هذه البنية المدهشة والغريبة ليست أكثر (وجوداً هناك) من جبل إيفرست وخاضعة للاكتشاف بالطّريقة ذاتها التي تكتشف بها الغابة»⁽⁷⁸⁾، وقد تقرّر لدى (جون بارو)⁽⁷⁹⁾ أنّ ظاهرة الاكتشاف المستقل دليل على وجود عنصر موضوعي مستقل عن نفسيّة الباحث⁽⁸⁰⁾.

إلى ذلك كان أفلاطون قد اعتقد بأنّ صانعاً حرفياً خيراً هو الآلة الصّانع قد بنى العالم باستخدام مبادئ رياضيّة قائمة على أشكال هندسيّة متناظرة، وكانت هذه المملكة المجرّدة من الأشكال الأفلاطونيّة مرتبطة مع عالم التّجربة الحسيّة اليوميّة بكيان مرهف دعاه أفلاطون «روح العالم»⁽⁸¹⁾. وما يتحدث عنه أفلاطون هنا، هو الواقع الثّالث، بالمواصفات التّجريدية التي تصوّرها، وبارتباط شفاف أو رهيف، يجعل التّواصل بين الذات والموضوع ممكناً. وقد شبّه الفيلسوف (والتر ماير شتاين) روح العالم الأفلاطونيّة بمفهوم النّظرية الرّياضيّة الحديثة؛ نظراً إلى أنّ هذا المفهوم هو الشّيء الذي يربط تجارب العلماء الحسيّة بالمبادئ التي بُني عليها العالم، وهو الذي يمنحنا الفهم⁽⁸²⁾.

74- روجر بنروز، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير بقلم مارتن غارنر، ترجمة محمد وائل الأتاسي ود. بسام المعصراني، بالتعاون مع المعهد العالي للعلوم التّطبيقية والتّكنولوجية، سلسلة الثّقافة المميّزة، العدد 13، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، (1419هـ/1998م)، ص155.

75- مجموعة ماندلبرو: هي إحدى الأشكال الكسريّة المشهورة بشكل واسع حتّى خارج مجال علماء الرّياضيّات لتداخلها مع ما يدعى الفنّ الكسري حيثّ تعدد لتقديم صور فنيّة تميّز بالجمال والتّجريدية. انظر: موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

76- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص154

77- مارتن غاردنر، (1914م-2010م)، أمريكي، كتب وشارك في تأليف ما لا يقلّ عن 800 كتاب في ميادين علميّة متعدّدة منها العلوم والفلسفة والمنطق واشتهر بالخصوص بكتبه في الرّياضيّات وفي الألعاب الفكرية وقد ترجمت معظم مؤلّفاته إلى لغات عديدة. انظر: إنترنت.

78- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص154

79- جون ديفيد بارو، (1952م)، أستاذ باحث في علوم الرّياضيّات في جامعة كامبريدج. انظر: ويكيبيديا، إنترنت.

80- بول ديفيز، الله والعقل والكون، ص155

81- المصدر نفسه، ص82 - 83.

82- المصدر نفسه، ص83.

إذن، على المستويين الفلسفي والعلمي (الرياضي والفيزيائي) يوجد صدى واسع لفكرة وجود حقل مفاهيمي غير ذاتي تجتمع فيه القوانين والنظريات والمفاهيم والآراء، ومنه تستقي العقول المتعمّقة ذلك النوع من الحدس أو الاستلهام المباشر، وهو من الوضوح لدى هذه العقليات بحيث تتبيّن بأنّه شيء أكبر من أن يكون محصوراً بذات مُستقلّة عن بقيّة الدّوات أو العالم.

(9-3-1): العقول وإن كانت تبدو مُستقلّة عن بعضها بعضاً استقلالاً مطلقاً، فهي وبدلالة أخرى مرتبطة مع بعضها بعضاً ارتباطاً غير مباشرٍ من طريق حقل أو فضاء عقلي يُحيط بها، فهي ووفق الصّيغة التّضامريّة: (مُستقلّة لا مُستقلّة - نسبانيّاً) بدلالة الفضاء العقلي. وتصبح الصّيغة النّظيرة: (مرتبطة لا مرتبطة - نسبانيّاً) بدلالة الأُبستولوجيا.

(9-3-2): يرى بعضهم أنّ العقل ليس له إلّا ذاته المُستقلّة، ووفق المنظور المذكور آنفاً، نستطيع أن نستنتج أنّ ذلك صحيح نسبانيّاً بدلالته، في حين أنّ من الصّحيح النّسباني أيضاً أن يكون للعقل مرجعيّة لا ذاتيّة.

مما تقدّم يتبيّن أنّ وجود واقع كلّيّ أو شامل أو موحد لا ذاتي ولا موضوعي، يستوعب كلّ شيء وجميع المفاهيم، استيعاب المطلق للنّسب والاحتمالات غير المنتهية، هو أمر له جذوره - بوجهٍ أو بآخر - في النّماذج المعرفية الثلاثة: الفلسفيّة والعلميّة والدينيّة؛ ولهذا - وبغض النّظر عن اختلاف الآراء في طبيعته الموضوعيّة أو الميتافيزيقية أو الدّاتيّة - فهو يُعدّ عالمًا وسيطاً مشتركاً ومحايداً في الوقت نفسه؛ كونه يُلهم الفلاسفة من طريق تأمّلاتهم العقليّة، ويُفاجئ عقول العلماء بالحدس في أثناء تجاربهم العلميّة أو نظيراتهم الرّياضيّة، ويتجلّى بالكشف على قلوب الصّوفيّة؛ وربّما يتنزّل منه على غير هؤلاء - كالأدباء والفنّانين وحتى أصحاب الأساطير والحكم والأمثال الشّعبيّة - وبما يتناسب وطبيعة تلقي كلّ منهم لنوع المعرفة وطبيعتها.

المستخلصات الاستنتاجية

إيجاز ما تقدّم يتّضح من المستخلصات المبينة في الآتي:

(1) اللاتماثل قاسم مشترك بين جميع أنواع الظواهر الطبيعيّة والمعرفيّة. فهو الحقل الذي يتضمّن جميع الاحتمالات الممكنة بين المثل ولا مثيله كالاختلاف والائتلاف المعروفة في الأشياء والأفكار، كالتناقض والتعاكس والتباين والتناظر والتشابه والتقارب... إلخ. ويُسمّى بـ (المضمّر).

(2) الدلالة المحدّدة عنصر أساسي مُشترك بين المثل ولا مثيله، يتحدّد وفقاً لها الفرق بينهما.

(3) يتحدّد مفهوم الوجود بثلاثة أنواع من الوقائع في الأقل: الواقع الأنطولوجي والواقع الأبستمولوجي والواقع الأبستولوجي، وهذا الأخير، أي: الواقع الثالث، هو المضمّر المشترك لهما؛ ولأنّه مضمّر فهو يتضمّن جميع الاحتمالات الممكنة فيهما وبينهما.

(4) الدّين والفلسفة والعلم، ثلاثة نماذج معرفيّة، وهي تخضع لمقتضيات الوقائع الثلاثة؛ وهذا يستدعي القول إنّها لا مُتماثلة وعلى هذا تضمّر جميع الاحتمالات الممكنة.

(5) العلاقة بين النماذج تخضع لمبدأ التّماميّة كلياً أو جزئياً، وفي حالتها تتام المنفصلات وتتام اللّامنفصلات؛ ولذلك فالأحكام المترتبة عليها نسبانية بصورة مطلقة أو شبه مطلقة.

وما يترتب على ذلك هو القوانين الثلاثة المنصوص عليها في الآتي:

أولاً: قانون تضامر الوجود: (إذا وجد شيئاً مقترناً بدلالة مُحدّدة، فإنّ ذلك الوجود يدلّ على وجود لا مثيله بالضرورة).

ثانياً: قانون تضامر المعرفة: (إذا وجد شيئاً مقترناً بدلالة مُحدّدة؛ فإنّ معرفة شيء فيه تضمّر الدّلالة على معرفة شيء نظير له في لا مثيله بالضرورة والعكس صحيح).

ثالثاً: قانون تضامن الأجوبة: (إذا وجدت إجابة لسؤال مقترنة بدلالة محدّدة؛ فإنّ تلك الإجابة تضرّ لا مثيله بالضرورة).

ويمكن جمع القوانين الثلاثة في مبدأ عام للتضامن ونصه:

(كلّ شيء - حتى التّضامن - يضرّ لا مثيله بدلالة محدّدة)

القراءات التراكمية

في الحقيقة، وفي أثناء مرحلة الانتقال من التساؤل إلى الاستخلاص مروراً بالافتراضات كانت هناك الكثير من المعطيات التي شكّلت ذهنياً في فضاء متراكب؛ ما بين الاستدلال الموضوعي -لما أفكر فيه- والقراءة الذاتية المستلّة من ذلك الاستدلال أو المسقطة عليه. وقبل المضي قدماً، رأيتُ أنّ من الضروريّ بمكان أن اتطرق لذكر سمتين أساسيتين من سمات التفكير في نطاق فلسفة التضامر وهما:

أولاً: تتسم في كونها ذات نظام يُعرف فلسفياً بـ (النظام الهوليسي Holistic System)، وهو النظام الذي تكون فيه البديهيات والتعريفات الأصلية غير مفهومة إلا بلغة القضايا التي تُستنبط لاحقاً، في حين أنّ الاستنباطات اللاحقة يجبُ أن تعود على البديهيات والتعريفات، وهذا النظام يجبُ إلا يتحدد تجزيئياً، بل بصفته الكلية⁽⁸³⁾. فمثلاً: لو أردنا شرح مفهوم المُظهر لاحتجنا لشرح مفهوم المُضمّر لتمييز الشيء بلامثله، ولكي نشرح المُضمّر فيجب أن نوضح طبيعة علاقة التضامر بين المُظهر والمضمّر، ولفعل ذلك علينا أن نحدّد مفهوم المُظهر أولاً. ومثل ذلك كمثل قول القائل: «إننا نقبل، في آن واحد، أنّه لا يُمكن اكتشاف الفلسفة إلا بالاعتماد على الفلاسفة، وأنّه لا يُمكن فهم الفلاسفة إلا إذا كنّا نعرف بعض الشيء عما هو فلسفة»⁽⁸⁴⁾.

ثانياً: تتسم في كونها تعتمد على قواعد التحويل أكثر من اعتمادها على قواعد التكوين. إذ وكما هو معروف في (علم التراكيب) يوجد صنفان من القواعد: قواعد التكوين: وهي القواعد التي تتحكّم في بناء القضايا ذات التكوين الصحيح، وقواعد التحويل: وهي التي تحدّد وفقاً لما يوصف بـ (القضية المترتبة على ما قبلها) أو (القضية التي تتبع ما قبلها)⁽⁸⁵⁾. في التضامر، يصار غالباً إلى قراءة القضايا التي سبق تكوينها في مجالاتها أو نطاقاتها، قراءة تضامرية؛ أي في سياقات النسق المعرفي التضامري، ومحاولة استخلاص ما يُمكن استخلاصه من مضمّراتها. وفيما يأتي نستعرض عدداً من تلك القراءات:

83- د. صلاح عثمان، النموذج العلمي بين الخيال والواقع، المعارف، الإسكندرية، ص 62.

84- فريناند ألكيبه، معنى الفلسفة، ترجمة: حافظ الجمالي، اتحاد الكتاب العرب، ص 15.

85- للمزيد انظر: أ. هـ. بيسون & د. ج. أوكندر، مقدّمة في المنطق الرمزي، ترجمة: عبد الفتاح ديدني، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ص 115.

قراءة في النطاق الفلكي: نسبانية المركزية

من الفرضيات المعتمدة في الكوزمولوجيا (علم الكون) فرضيتان علميتان:

الأولى: إنَّ الكون محدود غير أنه ليس بمحدّد.

الثانية: عدم وجود مركز وحيد للكون.

من الفرضية الأولى نعلم أنّ الكون متناهٍ؛ ولكن ومع تناهيه ذلك فهو بلا حدود خارجية، وتأتي الفرضية الثانية لتبني على الأولى، فتذهب إلى: لأنَّ الكون غير محدّد خارجياً، فليس له مركز وحيد. والأمر حسب المعلومات الفيزيائية والفلكية يقتضي أن يكون للكون عدد غير محدّد من النقاط المركزية.

ولما كنّا نعلم من فرضيات التضامر، أنّ الواقعيين: الأنطولوجي الأbstمولوجي متضامران، فإنّ ما نحصل عليه بدلالة الفرضيتين المذكورتين آنفاً، هو: أنّ التفكير الإنساني في حالته الكلية ليس له مركز وحيد أيضاً، وما نعينه بالمركز هنا هو المرجعية الوحيدة المتفرّدة. بتعبير آخر: هذا يدلّ على أنّ الحقيقة الفكرية ليس لها مرجعية وحيدة أيضاً؛ لأنّ البعد الأbstمولوجي يُناظر البعد الأنطولوجي تضامرياً.

عندما نجمع الأمرين معاً، نخرج بنتيجة تقول: إنّ الحقيقة في حالتها الكلية الأbstمولوجية؛ أي الحالة التي يستمدّ الوجود الواقعي منها وجوده، وفي الوقت نفسه يستمدّ الوجود المعرفي منها وجوده، هي بلا مركز وحيد وبلا مرجعية وحيدة، بل هي تتضمن الكثر الكاثر من النقاط والمراجع، إنّها تتضمن كلّ الاحتمالات الممكنة.

في الحقيقة التعددية كانت ولا تزال حاضرة، ولا نرى أنّها ستزول يوماً، فمثلاً من الناحية العلمية قد فُسر الكون على أنّه ساعة دقيقة، وفُسر على أنّه آلة ميكانيكية، وفُسر على أنّه عضاة عملاقة، وفُسر حديثاً على أنّه عالم حاسوب حيوي، ويُمكن تفسيره بالاستناد إلى أيّ وجهة نظر وكلّ منها سوف تجد المسوّغات اللازمة لوجودها، وسوف تزود المعرفة بأفكار وتفسيرات وتوقعات مُعيّنة أو مُحدّدة نسبة لطبيعتها. بالمثل، فُسر الكون فلسفياً على أنّه ظل لمثال مفارق، وفُسر على أنّه مادّي أزلي، وفُسر على أنّه مثالي ميتافيزيقي، وفُسر على أنّه صراع جدلي بين الذات ونفسها وبين الذات وغيرها، وفُسر بغير ذلك، وجميع تلك التفسيرات وفّق هذا البرهان لا

يُمكن أن تكون خاطئة، وفي الوقت نفسه لا يُمكن أن يكون كل منها هو التفسير الوحيد الصحيح.

إن تلك التفسيرات أو بالأحرى التأويلات أشبه ما تكون بالمرايا المختلفة التي ينعكس فيها شيء مطلق المعالم. كل مرآة يُمكن أن تعكس الصورة الكلية وفق علاقة تشاركية نسبانية بينها وبين الشيء المطلق. وما ينتج عن ذلك هو: التعدد للفلسفات، التكثر للآراء، التنوع للمعتقدات. وينتج أيضًا: التضاد، التناقض، التعارض، التخالف، التنازع، التصارع، التدافع... إلخ. كما ينتج: التكامل، التتام، التناسق، التناظم، التأقلم، التكيف، التحابب، التكتاف... إلخ، وجميع هذا يؤول بالمنظور الجدلي على أنه بسبب الديالكتيك؛ ولكنه قد يؤول في المنظور الغائي على أنه بسبب القصد السابق، ويُمكن أن يؤول بآراء أخرى لا تماثلها أيضًا.

على ذلك فجميع التفسيرات أو التأويلات ممكنة، جميعها محتملة، وكل ممكن منها أو محتمل يحجب عند أهله بقية التفسيرات أو الاحتمالات؛ ولما كان معنى المضمّر -اصطلاحًا عندنا- هو الاحتمالات الممكنة المحتجبة خلف احتمال مُظهر، فهذا يعني أن التكثر أو التنوع أو التعدد بما يشتمل عليه ذلك من ثنائيات (اختلاف-اتلاف) أو (صدام-وئام) أو (فوضى-نظام) أو (صيرورة-سكون)... إلخ. يندرج ضمن هذا المفهوم الكلي.

من هنا نستنتج أنه لولا أن الحقيقة الكلية مُتضامرة في ذاتها لم نكتشف أن كل نقطة في الكون تصلح أن تكون مركزًا له، ولم ندرك أن المعرفة لا تصلح بمرجع وحيد فقط. معنى قولنا مُتضامرة هنا، هو أن تلك الحقيقة وبسبب كُلايتها فإن بعضها يستر كلها، وكل بعض منها يُعطي صورة كلية عن الكل، وهو في صورته تلك يحجب عن رؤية بقية الصور. ذلك الاحتجاب للكل في الجزء، هو احتجاب لازم، وهو لازم لأن طبيعة الحقيقة الكلية هكذا.

علينا أن نفهم هذا الاحتجاب على أنه إضمار وليس احتجابًا تقليديًا، والفرق بينهما هو أن حجب شيء عن شيء يقتضي الفصل الكلي أو الجزئي بين الحاجب والمحجوب، على حين الإضمار لا يقتضي ذلك الفصل، بل هو يُعبّر عن التواصل أو

الامتداد بين المظهر والمضمّر. هذه القراءة توصلنا إلى المضمون القائل: لَمَّا كان الكون محدودًا غير محدّد، وليس له مركز وحيد إلا بدلالة محدّدة؛ فإنّ ذلك يضمّر الدلالة على أنّ النّظام المعرفي محدود غير محدّد أيضًا، وليس له مرجعيّة وحيدة إلا بدلالة محدّدة. الأمر الذي يُمكن صياغته وَفَقَ القراءة التّضامريّة بالصّورة:

الأنطولوجيا || الأستمولوجيا ← التّضامر

قراءة في النّطاق البيولوجي: تشاركيّة الجينوم

منذ العام 1886م حين نشر العالم النّمساوي (جريجوري مندل) كتابه: «أصل الأنواع والوراثة المزجيّة» طارحًا فيه نظريّته في الوراثة وخلاصتها: «إن كلّ صفة تكون لها أصل من الأب أو الأم»، وحتّى عام 2003م حين أعلن عن إتمام عمليّة رسم الخريطة الوراثيّة البشريّة ضمن المشروع الذي عرف باسم (مشروع الجينوم البشري)، مرّ هذا العلم بسلسلة طويلة من الأبحاث والمكتشفات، كان لها بالغ الأثر في تغيير نظرة العلماء لطبيعة الأحياء، حيثُ شرعت أمامهم بابًا لقراءة كتاب الحياة، ولئن تمكّنوا أخيرًا من قراءة بعض فصوله، فإنّ فهمه واستيعابه والاستفادة القصوى من جميع معطياته يحتاجُ إلى المزيد من الوقتِ والبحث المتواصل. وفي الموجز الآتي أهمّ النتائج التي خلصت لها الأبحاث والتّجارب الحديثة:

فطر الخميرة (*Saccharomyces cerevisiae*): ثبت أنّ نحو (38%) من كامل بروتينات خميرة الخباز؛ أيّ (2300 بروتين) لها ما يُشابهها من البروتينات المعروفة لدى الثدييات؛ ما جعل من خميرة الخباز كائنًا حيًّا نموذجيًّا ملائمًا لدراسة العديد من الأمراض البشريّة ومنها السرطان، حيثُ اكتشف العلماء لأول مرّة الآليات الأساسيّة التي تستعملها الخليّة لضبط المسارات والمتغيّرات التي تُؤدّي إلى انقسامها في لحظةٍ مُعيّنة بدراستهم لهذا الفطر البالغ الصّغر. يقول (هارتول- رئيس مركز هاتشنسون لأبحاث السرطان في سياتل): «لقد فهمنا أشياء كثيرة عن الانقسام الخلوي وإصلاح الدّنا، وكلاهما له أهميّة كبرى في نشوؤ السرطان من خلال دراسة كائنات بسيطة كالخميرة»⁽⁸⁶⁾. إضافةً إلى ذلك تمكّن علماء من (معهد هيوز الطّبي) في جامعة

86- مقال: مقدّمة عن الجينوم، أ.د. ماهر محمد شحاته، مجلة العلوم والتّقنية، مجلّة فصليّة تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتّقنية، 2010، ال عدد97، ص12.

واشنطن من الاستدلال على وظيفة البروتينات بوساطة تأثرها بروتينات أخرى ذات دور خلوي معروف، وقد عرف النظام المستخدم في الدراسة بنظام الخميرة ذي الهجين (Yeast tow hybrid system)، وفيها يُستفاد من بروتين فعال كدليل للعثور على بروتين آخر؛ وبذلك توصلوا إلى التعرف إلى وظائف (957 بروتين) من بين (1004) من بروتينات خميرة الخباز بعد مقارنتها بكائناتٍ أخرى⁽⁸⁷⁾.

درسَ فريقٌ بحثي من جامعة جون هوبكنز وجامعة فانديربالت وجامعة انديانا وشركة ايلي ليلي للصناعات الدوائية، خلايا الخميرة أيضًا، وأظهرت التجارب أنّ إجراء أيّ تعديل على تلك الخلايا لمنعها من إنتاج بروتين (DAPI) سيؤدّي إلى وقف تصنيع الكوليسترول فيها ومن ثمّ موتها. ثمّ أجرى الباحثون تجارب لتحديد نظير بروتين (DAPI) في الخلايا البشرية، وقد استطاعوا تحديد النظير، ثمّ أجروا تعديلاتٍ على خلايا بشرية أخذت من النسيج الكلوي، وأوضحت النتائج أنّ وقف تصنيع النسخة البشرية لبروتين (DAPI) أدّى إلى أن تفقد الخلايا قدرتها على تصنيع الكوليسترول الخاصّ بها والضروري لضمان بقائها؛ لينتهي الأمر بموتها كما في خلايا الخميرة. وفقًا لهذه النتائج تشكّل لدى الفريق البحثي احتمال جعل نظير بروتين (DAPI) منظمًا عامًا لمجموعة أنزيمات (P450) في خلايا الثدييات بوجه عام⁽⁸⁸⁾.

بكتيريا القولون: ثبتَ للعلماء أنّ عددًا من الجينومات والتسلسلات البشرية متشابهة مع هذه البكتيريا، وقد سهّلت دراستها فهم عددٍ من العمليّات الحيويّة داخل الجسم.

دودة الرّبداء الرّشيقية: تبين أنّ ثلث بروتينات هذه الدودة التي يبلغ حجمها (1 ملم تقريبًا) لها ما يُماثلها في الثدييات. حيثُ تستحث طفرات بمورثاتها المستقبلية للأنسولين بهدف اكتشاف علاجات جديدة لمرض السكري.

87- المصدر نفسه، ص 10.

88- المصدر نفسه، ص 10.

ذُبابة الفاكهة: وجد الباحثون أنّ (60٪) من مورثات 289 مريضٍ من الأمراض البشرية المعروفة لها ما يكافئها في الحشرة، وأنّ 7000 أيّ قرابة (50٪) من كامل بروتينات ذبابة الفاكهة تظهر تشابهاً مع بروتينات معروفة لدى الثدييات، وقد أثبت الباحثون أنّ أحد مورثات الحشرة له نظير في الإنسان هو المورث (P53) المعروف بالمورث الكابت للأورام الذي إذا ما طفر يسمح للخلية بأن تصبح سرطانية، حيثُ يشكّل هذا المورث جزءاً من المسار الجزيئي الذي يُجبر الخلية التي عانت من خلل وراثي يتعدّد إصلاحه على قتل نفسها، ولَمّا عطلّ فريق من علماء (شركة اكسيليكسيس) من ساوث فرنسيسكو البروتين المنتج لهذا المورث فقدت الخلايا قدرتها على التدمير الذاتي كما هو الحال في الإنسان تماماً. الأمر الذي حدا (بروبين، أحد قادة مشروع ذبابة الفاكهة من معهد هاورد هيويز الطبي في جامعة كاليفورنيا ببركلي) إلى القول: إنّ تشابهاً من هذا النمط يجعل من ذبابة الفاكهة نموذجاً ملائماً لدراسة الأحداث الجزيئية التي تشكل أساس السرطان البشري⁽⁸⁹⁾.

مِمّا ساعد به التعرف إلى جينوم هذه الحشرة هو فهم عددٍ من الأمراض البشرية، ودور المورثات المتحكّمة في عمليات تضاعف DNA، وإصلاح أعطاب DNA، والعقاقير والسّموم أيضاً، وغيرها. وقد وُجد أنّ (75٪) من المورثات المسببة للأمراض البشرية متطابقة شفرتها الوراثية مع ذبابة الفاكهة، وأنّ قرابة (50٪) من تسلسلات بروتيناتها مُتناظرة مع الثدييات، وتُستخدم حالياً كنموذج وراثي لعددٍ من الأمراض البشرية مثل: أمراض الاضطرابات العصبية (باركنسون) و(هنتغتون) و(الزهايمر)، فقد وجد العلماء أنّ المورثات المتعلقة بهذه الأمراض موجودة في الذبابة، ولكنها لا تُعاني من المرض، ويأملون في أنّهم إذا تمكّنوا من فهم سبب ذلك أن يُساعدوا الأشخاص الذين يعانون منها. إضافةً إلى ذلك تُستخدم لدراسة الآليات الكامنة وراء الأكسدة والمناعة والسكري والسرطان وغيرها⁽⁹⁰⁾.

نبات الأرابيدوبسيس (*Arabidopsis Thaliana*): يُساعد جينوم هذا النبات على إنتاج محاصيل معدّلة وراثياً، فقد أمكن تحويل أحد مورثاته إلى مصانع حيّة لإنتاج البلاستيك؛ ما يجعل من الممكن نقل هذا المورث إلى نباتات المحاصيل والبساتين

89- مقال: ذبابة الفاكهة، د. سحر أحمد الخواص، المصدر نفسه، ص19.

90- المقال والمصدر نفسه، ص19.

والزينة لإنتاج البلاستيك، إضافةً إلى دوره في إنتاج الغذاء والدواء والكساء وتحسين البيئة. بل أمكن استخدام شتلات معدلة وراثيًا للكشف عن الألغام من طريق إفراز خلاياه للون الأحمر الذي يدلُّ على وجود ثاني أكسيد النيتروجين الذي تطلقه المتفجرات.

الفأر: أفادت دراسة فأر المختبرات -الفأر النرويجي (Rattusnorvegicus)- وفأر المنزل (Musmusculus) أن نحو (90%) من بروتيناتها تتشابه مع بروتينات الإنسان المعروفة؛ ما يجعلها الأنسب بين الحيوانات للبحوث المتعلقة بعلاج كثير من الأمراض التي تُصيب الإنسان.

مع أن جينوم الفأر أصغر بنحو (14%) من جينوم الإنسان؛ إلا أنهما يشتملان على عددٍ متقارب من المورثات، حيث ظهر أن (99%) من المورثات الموجودة لدى فأرة المنزل يوجد ما يُماثلها لدى الإنسان، ويدخل ضمن هذا التماثل المورثات التي تقود إلى ظهور الذيل لدى الفأر⁽⁹¹⁾؛ الأمر الذي حدا (ريك واتشيك) -مدير مختبر جاكسون- إلى القول: «إن المقارنة بين المورثات البشرية ومورثات فأر المنزل سوف تفتح عهدًا جديدًا من التحريات العلمية المعمّقة على الأساس الجزيئي للتطوُّر الحي»⁽⁹²⁾.

لقد عدَّ نشر الجينوم الكامل للفأر في عام 2009 في مجلة (Genome Biology) إنجازًا علميًا مبشّرًا بفهم الألباز الوراثة لدى الإنسان، نتيجة لوجود المورثات المتشابهة والمرتبطة بالأمراض لدى الإنسان والفأر، وبخاصة أن درجة الدقة في التنبؤ حسب التطبيقات الإحصائية تتعدى 90%⁽⁹³⁾.

الجمل العربي: أشارت الدراسات السعودية الصينية المشتركة لجينوم الجمل العربي التي بدأت عام 2004 وانتهت 2010م أن نسبة المورثات المشتركة بين الجمل العربي والإنسان تقارب 57% من المجموع الكلي لمورثات الجمل العربي.

الأرز: سهلت المُقابلات بين الجينومات المختلفة لأصناف الأرز التعرّف إلى

91- مقال: جينوم الفأر، المصدر نفسه، ص24.

92- المصدر السابق، ص25.

93- المصدر السابق، ص25.

التبادلات الوراثية والتوصل إلى منشأ وتطور الأصناف من النوع الأصلي البري (Wild type)، فقد وُجد أنّ بروتينات الأرز متشابهة بنسبة (98٪) مع بروتينات الذرة والقمح والشعير التي تنتمي للفصيلة النباتية نفسها، وأنّ نحو (70٪) من جينوم الأرز يُماثل مورثات في نباتات وكائنات أخرى، وأنّ معظم المورثات تكون عائلات وراثية (نحو 15000 عائلة)⁽⁹⁴⁾؛ الأمر الذي جعل العلماء يستغلّون جينوم الأرز كنموذج لرسم محاكاة جينومات محاصيل الغلال الأخرى.

لقد تبين للعلماء أنّ الاختلافات الشكلية الظاهرية بين محاصيل الغلال إلى اختلافات في عدد قليل من المورثات أو اختلاف الوظائف بين مورثات متشابهة، أدت دراسة جينوم الأرز إلى استنباط أنواع جديدة ذات غلة أوفر ولديها القدرة على مقاومة الظروف المناخية القاسية، خاصة النباتات الغلال التي تنتمي للفصيلة نفسها⁽⁹⁵⁾.

قرد الشمبانزي (Chimpanzee): يدرس العلماء الحالات المرضية الموجودة في الإنسان من طريق حالات مرضية مشابهة عند الشمبانزي؛ لتشابه الصفات الوراثية إلى حد كبير مع الإنسان، وقد أفادت الأبحاث العلمية أنّ نسبة التشابه بين جينوم الشمبانزي والإنسان تصل إلى (94٪) ولكن هناك اختلافاً كبيراً في الشكل والبروتينات والصبغيات الوراثية غير المنتجة للبروتينات. تأتي أهمية الشمبانزي من كونه قادراً على أن يحمل فيروس نقص المناعة الإيدز، ويُمكن أن ينقله للإنسان؛ ولكنه لا يُصاب به، ولا تصيبه أمراض مثل: مرض الرعشة عند كبار السن، ومرض الحصبة، والملاريا، وسرطان الجلد،... أيضاً⁽⁹⁶⁾.

التشارك الكيميائي للمورثات: في المحصلة فإنّ أهم ما توصل إليه العلماء من قراءتهم لجينوم الكائنات الحية ما يأتي:

أولاً: إنّ للوراثة لغة واحدة بين جميع الكائنات الحية، وقد اكتشف ذلك لأول مرة العالم (تشار جاف) أواخر عام 1928 م، حيثُ ذكر أنّ جميع الكائنات الحية فيها

94- مقال: جينوم الأرز، المصدر نفسه، ص22.

95- المقال والمصدر نفسه ص22.

96- مقال: جينوم قرد الشمبانزي، د. محمد بن عوض الجوهي، المصدر نفسه، ص31.

التركيب الكيميائي (DNA) نفسه. وقد ثبت ذلك في 25 أبريل عام 1953 م حين نشرت مجلة الطبيعة (NATURE) البريطانية ورقة علمية للعالمين الأمريكي (جيمس واتسون) والبريطاني (فرانسيس كريك) يصفان فيها نموذج الـ (DNA) اللذين تمكنّا من اكتشافه، وفي 1954 م عرضا نموذجًا عنه في جامعة «كامبردج» بانكلترا، وقد أثبتا أنّ الـ (DNA) له تركيبة واحدة لا يتغيّر شكلها في الكائنات الحيّة.

ثانيًا: تتكون أبجدية هذه اللغة من أربعة حروف، وهي:

A: الأدينين (Adenine).

G: الجوانين (Guanine).

C: السيتوسين (Cytosine).

T: الثايمين (Thymine).

ثالثًا: تُكوّن هذه الأحرف الأربعة (64) كلمة وراثية كلّ منها تُسمّى (كودن).

رابعًا: من هذه الكلمات الـ (64) يتكون عدد لانهائي من الجمل الوراثية تتمثل في الجينومات المعبرة عن كلّ صفات الكائن الحي؛ الأمر الذي رسّخ حقيقة علمية تقضي بالتشارك الكيميائي للمورثات بين جميع الكائنات الحيّة.

الجينوم وقوانين التضامر: مما تقدّم نستطيع أن نستخلص ما يأتي:

لما كانت الكائنات موزعة بين مرتبتين من مراتب التضامر: الطبيعة والإنسان.

ولما كانت المرتبتان متشاركتين بـ (DNA)؛ ليكون الدلالة المحددة بينهما.

ولما تمكن العلماء من اكتشاف مجهول أحدهما من معلوم الآخر.

فإنّ ذلك يُمكن قراءته وفقّ قوانين التضامر، وكما يأتي:

أمّا قانون تضامر الوجود: فمن حيث أنّ وجود خصائص أو صفات في أحد الكائنات يدلّ على وجود تلك الخصائص في الكائنات الأخرى، بعضها مظهر وبعضها الآخر مضمّر. وتصريحات المختصّين بهذا الشأن كثيرة ومنها: أنّ (جونسون، نائب رئيس الأبحاث في شركة أكسيس لصناعة الأدوية في سان

فرانسييسكو) قال: «إن ما بين 50 – 80٪ من الحالات تقريباً، نلاحظ فيها أن مورثات بشرية ما، تُشبه بما فيه الكفاية نظيرتها في الديدان الخيطية أو في ذبابة الفاكهة، بحيث يُتيح لك هذا التشابه دراسة وظائف هذه المورثات»⁽⁹⁷⁾؛ الأمر الذي رسخ في الأبحاث العلمية المعجينية المبدأ القائل: «إن الدراسات المعجينية المقارنة هي المفتاح لفهم المعجين البشري»⁽⁹⁸⁾.

أما قانون تضامر المعرفة: فهو ينطبق على مسار العلماء في محاولتهم للوصول إلى مجهول كائن حي من معلوم كائن حي آخر بالاستناد إلى دلالة مُحددة مشتركة.

من الجدير بالذكر هنا هو أن الدقة في النتائج العملية مقترنة بقدر دقة الدلالة المحددة، فمثلاً: عندما اكتشف العلماء أن بروتين (DAPI) هو المسؤول عن تصنيع الكوليسترول في فطر الخميرة، جعلوا ذلك البروتين دلالة محددة لهم، وأخذوا يبحثون عن نظيره في الخلايا البشرية، وبالتأكيد فإن القانون الأول يدل على وجوده، ثم لما وجدوه، كانت توقعاتهم أن النتائج ستكون مشابهة لخميرة الفطر، وبالفعل حصل كما توقعوا، وكشف معلوم بروتين الفطر مجهول بروتين الإنسان؛ الأمر الذي شكّل لدى العلماء تصوّراً عن إمكانية وجود هذا التأثير في جميع خلايا الثدييات بوجه عام؛ ولذا شكّلوا -بالفعل- فريق بحثٍ متخصصٍ للتحقق من ذلك.

مثال آخر: عندما أنجزت شركة «سيليراجينوميكس» الجينوم الكامل للفأرة (MusMusculus) في شهر فبراير عام 2001م، وبمقارنة الجينوم البشري بمورث الفأر اتضح أن هناك تشابهاً قوياً بين صبغيات الإنسان وصبغيات الفئران؛ ما ساعد على اكتشاف وظيفة (40٪) من المورثات البشرية التي لم يكن يُعرف عنها شيء سابقاً.

إضافةً إلى أنها ساعدت على تأكيد وظيفة مورثات أخرى كان يعتقد أنها معروفة⁽⁹⁹⁾، وأظهرت الدراسات على عددٍ من الجينومات أن هناك تشابهاً بينها وبين الجينوم البشري؛ ما يعني أنه يُمكن الاستفادة منها في علاج الأمراض الخاصة بالبشر، والأمثلة

97- مقدّمة عن الجينوم، أ.د. ماهر محمد شحاته، المصدر نفسه، ص10.

98- المصدر والصفحة نفسها.

99- المصدر نفسه، ص10

على ذلك عديدة ومنوعة وقد سقناها فيما تقدم.

بالنتيجة؛ فنحن نخلص إلى صياغة هذه الحقيقة العلمية بالصيغة:

كل كائن حي يضمّر لا مثيله من الكائنات الحيّة بدلالة (DNA).

أو

أ | | | ب ← (DNA) حيث إنّ:

(أ): الكائن الحيّ الأوّل.

(ب): الكائن الحيّ الثاني.

(| | |): يرمز للتضامر المشترك أو (ذاتي لا ذاتي)⁽¹⁰⁰⁾.

النتيجة:

إنّ الـ DNA في الكائنات الحيّة، يوضّح مفهوم التضامر ويثبتهُ في الوقتِ نفسه؛ وذلك أنّ فكرة التضامر تريد أن تقول: إنّ وراء الاختلافات والتّمايزات المظهرة تُوجد وحدة مضمرة، وأنّ السّبيل لمعرفة تلك الوحدة المضمرة هو العثور على الدّلالة المحدّدة بين تلك المظهرات، ولما بتنا نعرفُ أنّ ما من كائن حيّ إلّا ويشترك مع غيره من الكائنات الأخرى بالشّفرة الجينيّة ذاتها، وما الاختلافات إلّا في ترتيب تلك المورثات، أو فعاليّة بعضها وعطالة بعضها الآخر؛ فهذا يدلُّ على أنّ كائننا - ما كان الكائن هو - يحتوي على المورثات التي تظهر للكائنات الأخرى، أي: مضمرة، وهذا الإضمار ليس بالقوّة فقط - كما ذكر أرسطو - بل هو إضمار مادّي فعليّ أو حسّي. يُؤكّد هذا على أنّ البحث العلمي المنهجي في هذا المضمّار يتطابق مع ما تنصّ عليه قوانين التضامر ويتسق معها.

ما بعد النتيجة:

حسب التضامر الذاتيّ فإنّ الـ DNA يفترض أن يضمّر لا مثيله، وذلك وفّق

الصّيغة: DNA | لا DNA

100- للتفاصيل أكثر انظر: القسم الثّاني - الفصل الثّالث - أنواع التضامر - التضامر المشترك.

ونحن لا نستطيع أن نعرف لا مثيل الـ DNA ما لم نضع الدلالة المحددة، أو هناك الطريقة الأخرى وهي أن نعلم بوجود اللامثيل أصلاً، وقتئذ تسهل القراءة ويسهل معها معرفة الدلالة أيضاً.

من الجيد أن نعلم هنا أنه اكتشف بالفعل كائنات حيّة بكتيريّة ذات DNA يختلف تماماً عن DNA جميع الكائنات الحيّة في الأرض، وكان فريق من علماء ناسا بقيادة الأستاذة في علم الأحياء الفلكيّة (فليسيا وولفسيمون) قد تمكّن من العثور على بكتيريا من نوع (جي أف إي جاي -1). الجديد في هذه البكتيريا أن شريط DNA استغنى عن عنصر الفسفور واستبدله بعنصر الزرنيخ؛ الأمر الذي لم يسبق له مثيل بين الكائنات الحيّة على الأرض.

لذا يُمكن صياغة العلاقة السابقة بالصورة:

DNA | لا DNA ← العناصر الستة.

وستكون النتيجة هو الـ DNA الجديد. أكثر من ذلك، إن العلاقة -وكما وهو واضح- لا تستبعد وجود أكثر من DNA، يُمكن أن يكون أيّ عنصر آخر مستبدل فيه.

قراءة في النطاق الفيسيولوجي: المخّ الجديد

من الدّراسة المستفيضة التي عرضها (ريتشارد ريستاك) في كتابه (المخّ الجديد) نستطيع أن نستل الأفكار الآتية:

(1) يرى (ريستاك) أن من الحقيقة القول إنّنا: «نولد ولدينا القدرة على ترميز أصوات أيّ لغة في العالم»⁽¹⁰¹⁾؛ وذلك استناداً إلى عددٍ من التجارب في هذا المضمار، ومن تلك التجربة التي جُهّز بها رأس رضيع بغطاء يحتوي على عشرين مجسّاً لقياس النّشاط الكهربائي للمخّ، والذي يفترض أن يتأثر مع اللّغة المألوفة له، وقد لوحظ أنّ النّشاط الكهربائي للمخّ يتأثر مع أصوات اللّغة التي يسمعها الطّفل، وحتى للغات التي لا يتحدّثها الوالدان ولم يسمعها الأطفال من قبل أيضاً. ثمّ -ومع إجراء التجربة على أطفال أكبر سنّاً- لوحظ أنّ تلك القدرة على التأثر باللّغات الأخرى تقلّ تدريجياً ما عدا اللّغة التي اعتادوا سماعها في حياتهم اليوميّة. ولقد توصلت الباحثة (بات كول Pat Kuhl)⁽¹⁰²⁾ إلى أنّ الرّضع اليابانيين -على سبيل المثال- يستطيعون أن يميّزوا بسهولة بين حرفي (R أ k) في اللّغة الإنكليزيّة ذات اللّكنة الأمريكيّة، مثلما نجد في كلمتي (Rook أ Look) على حين أنّ الرّاشد الياباني يجد صعوبة في التّمييز بينهما، وذلك لعدم وجود (L) في اللّغة اليابانيّة، ويفقد الأطفال تلك القدرة بعد السنّة الأولى من الميلاد، حيثُ وجد أنّه عند قياس موجات المخّ أنّ الموجه المقاسة لم تستمر طويلاً عندما تبع صوت (R) بالحرف (L) ويعود ذلك إلى أنّ المخّ يقتصر على معالجة اللّغة التي يتحدّثها الوالدان ومع غياب التعرّض المستمرّ للغة أخرى، يفقد الأطفال القدرة على ملاحظة تلك الفروق الصّوتية الواضحة بين اللّغة الأصليّة واللّغات الأخرى. يرى (جيمس ماكلياند James McClelland)⁽¹⁰³⁾ أنّ الرّاشدين اليابانيين يستطيعون استرداد تلك القدرة، ويتطلّب ذلك التعرّض المستمرّ والكثيف من قبل المستمع للأصوات المميّزة للغة الأخرى؛ فقد أثبتت التجارب ذلك وبعد ثلاث جلسات، استغرقت كلّ جلسة من 20 - 25 دقيقة على مدار ثلاثة أيّام.

فقد نشط التّدريب عدداً من تجمعات الخلايا العصبيّة، وصاحب ذلك تزايد

101- ريتشارد ريستاك، المخّ الجديد (كيف يعيد العصر الجديد صياغة العقل)، ترجمة: عزة هاشم أحمد، مراجعة وتقديم: فيصل عبد القادر يونس، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، 2010، ص20.

102- وهي باحثة من قسم علوم الحديث والسمع بجامعة واشنطن.

103- أستاذ الكمبيوتر وعلم النفس بجامعة كارنيجي ميلون بالولايات المتّحدة الأمريكيّة.

تدريجي في الوصلات التي تربط بينها، وتحدث عملية مشابهة لما سبق عند التعرّف إلى الوجوه؛ إذ يستطيع الرّضع في عمر ستة أشهر أن يميّزوا بين الوجوه الجديدة والوجوه التي سبق التعرّض إليها بطريقة مماثلة للراشدين، على حين يتفوّق الرّضع بعمر تسعة شهور على الراشدين في التعرّف إلى وجوه القردة التي لم يروها من قبل. اللّافت في هذه التجارب، أنّ العلماء لاحظوا أنّ الأطفال بعمر ستة أشهر يستغرقون وقتاً طويلاً نسبياً في التعرّف إلى وجه فرد جديد، بخلاف الأطفال في عمر تسعة شهور الذين يستغرقون وقتاً أقصر، ما أوصل العلماء إلى نتيجة يُمكن تلخيصها بالقاعدة: (إذا كنت قد رأيت قرداً واحداً، فإنّك قد رأيتها جميعاً).

استنتج العلماء أنّ عملية التعرّف إلى الوجوه أو اللّغة تحدث في خطوتين: الخطوة الأولى يُميّز الطّفل بسهولة وجهاً ينتمي إلى نوع آخر، ثمّ يحدث التخصّص الذي يسمح بتمييز الوجوه داخل النوع. معنى هذا أنّه وبزيادة التخصّص في المخّ تكون القدرة على التعرّف إلى الوجوه على أساس الخبرة، فتضم الخلايا العصبية التي تكون متاحة سلفاً للتعرّف إلى مدى متّسع من الوجوه إلى الدوائر المتخصصة فقط في التعرّف إلى وجوه البشر. تدعم تلك الدوائر من طريق التكرار؛ ومن ثمّ تزداد دقّة التعرّف إلى الوجوه، وتحدث العملية نفسها مع اللّغة؛ حيثُ تنضم الخلايا العصبية التي كانت موجهة سلفاً للتعرّف إلى الحديث بلغاتٍ عديدة إلى تلك المتخصصة في التعرّف إلى اللّغة الأصليّة للفرد⁽¹⁰⁴⁾.

هذا يُعطينا تصوّراً عن السّبب وراء الصّعوبة في تعلّم لغة جديدة، إذ «يُمكن تفسير هذه الصّعوبة عصبياً كما يأتي: تدخل أصوات اللّغة الثّانية في منافسة مباشرة مع أصوات اللّغة الأصليّة التي رمزت في دوائر مخّك عبر عددٍ من السّنوات؛ ولكي تكتسب طلاقة في اللّغة الجديدة؛ على مخّك أن ينشأ دوائر جديدة، ورغم أن تكون دوائر جديدة في أيّ مرحلة من مراحل الحياة فإنّ صعوبة ذلك تزداد مع التقدّم في العمر»⁽¹⁰⁵⁾.

ما نخلص إليه من هذه التجارب والملاحظات: أن الأصل في المخّ أنّه يولد

104- ريتشارد ريستاك، المخّ الجديد، ص20-22.

105- المصدر نفسه، ص20.

كمادّة خام، قابلة للتقوّل في أيّ قالب مطلوب، ولاحقاً يأتي التخصّص، وإن أتى التخصّص فإنّه يحجب ما يتضمّنه من قابليّة اتّساعيّة؛ ولكنّه وفي الوقت نفسه لا يمسّخها بأن يمنع الاستفادة من الحالة الخاميّة التي اضمّرت بسبب تمظهر التخصّص، وهو الأمر الذي يؤكّد عليه ريستاك حين يذهب إلى أنّ ما يحدث عندما ترغب في تعلّم مهارة جديدة، أو الاستفادة من معرفة جديدة، فإنّ أداء التمارين القائمة على التكرار يترتب عليه إنشاء دوائر متخصّصة في مخك وتقوية ملامحها، وفي الوقت نفسه يُمكن -طبقاً لماكيلاند- استرداد القدرة المضمرة بالمران والخبرة⁽¹⁰⁶⁾.

إذن، جميع اللغات والقدرات التعرّفيّة، تأتي مع جميعنا، وجميعها قابلة للتخصّص والتّطوير والتّعديل والاسترداد، وما يترتب على هذا المضمون بالتناظر مع المنظور الفلسفي التضامري هو الاستنتاجات الآتية:

* إنّ الأصل هو الوحدة (الحالة الخاميّة) القابلة للتعدّد (المتخصّص).

* ما هو مظهر (متخصّص) يضمّر لا مثيله القابل للظهور.

* أي لغة أو وجه يضمّر عدد غير محدّد من الاحتمالات الممكنة التي لا تُماثله.

طبقاً لهذا النموذج يمكننا أن نقول: إنّ هناك تناظراً بين الحالة الخاميّة للمخ والأبستولوجيا؛ لأنّ قابليّة التخصّص تكافئ قابليّة اللاتخصّص في كليهما، وما يرجح التخصّص هو العوامل الخارجيّة. أي أنّ الأبستولوجيا بدلالة الفسيولوجيا الدماغيّة هي الحالة الخاميّة.

(2) عندما يُطرح سؤال من قبيل: هل الأبطال يُولدون (جينات فطريّة) أم يصنعون (مهارات مكتسبة)؟ فإنّ القراءة التضامريّة تنطلق في التّفكيك والتّحليل بالصّورة القائلة: ما دمنا مترددين بين أمرين غير مجزومين؛ فإنّ الحقيقة التي قد اصطلح عليها اسم (الحقيقة النقيّة) تحتملها معاً، وذلك وفق قاعدة (بان لأنّه كان)، فإنّ هذين الأمرين يكونان نظائر للحالة البرزخيّة التي وضحناها في مفهوم الأبستولوجيا. بتعبير أيسر: نعدّهما في التضامر وجهين لحقيقة واحدة.

إزاء ذلك يُمكننا وضع أيّ من الصياغتين الآتيتين:

الأبطال (يولدون لا يولدون - نسباً نوياً).

الابطال (يصنعون لا يصنعون - نسباً نوياً).

في الحالة الأولى: يُولدون بدلالة الجينات ولا يُولدون بدلالة الاكتساب.

وفي الحالة الثانية: يصنعون بدلالة الاكتساب ولا يصنعون بدلالة الجينات.

وهكذا، فأَيُّ من الفرضيتين تُؤدِّي الغرض من عدِّ الاحتمالين قائمين، وَفَقاً لدلالة كُلِّ منهما.

كان العلم يُرَكِّز فيما مضى - ولا يزال بعضهم متمسك بذلك المنظور التقليدي - على أساس فكرة وحيدة وهي أن الأبطال يولدون لا يصنعون، وذلك تماشياً مع نظرية التطور. أما الدِّراسات الحديثة فقد توقفت عن ذلك الاندفاع الأحادي الاتجاه، وبدلاً من ذلك ترددت بين الأمرين، أن التجارب بينت أنه «لا يوجد حلّ قاطع لمشكلة الوراثة، والبيئة، فالجينات لا تُمارس تأثيرها إلا في بيئة معينة. ومهما كان إسهام الوراثة قوياً، تظل البيئة هي المتحكِّمة في نمو الموهبة وتطورها. وعلى الجانب الآخر، هناك إسهام عظيم للأهمية للوراثة لا يُمكن تجاهله مهما كان ضئيلاً»⁽¹⁰⁷⁾.

إلى ذلك فإنَّ التساؤل حول الإسهام الوراثي في مقابل الإسهام البيئي حول العبقرية، ذهب (أنديرس إريكسون Anders Ericsson) وهو عالم نفس من جامعة ولاية فلوريدا قضى العشرين سنة الماضية في دراسة العباقرة والموهوبين في مجالات الغوص، الترفيه، والآداب. أكد -بقناعة تامة- عدم وجود مكونات وراثية تميِّز العباقرة، حيث يكمن جوهر التميِّز -من وجهة نظره- في أن تمتدَّ بقدراتك إلى أقصى حدودها وأن تزيد من تحكِّمك في أدائك⁽¹⁰⁸⁾.

مال (ريستاك) إلى أن الوراثة قد لا تسهم «في النبوغ ذاته، وإنما تسهم في قدرة المتميِّزين على الإطالة من ساعات التدريب. بعبارة أخرى: ربما تتضمن الوراثة ما أطلق عليه علماء النفس «هوس التفوق» «A rage to master» الذي يعبر عن قدرة العباقرة والموهوبين على تكريس كلِّ ساعات يقظتهم -تقريباً- للسعي نحو إتقان

107- المصدر نفسه، ص38.

108- المصدر نفسه، ص29.

تخصّصهم، وطبقاً لتلك النظرية يُمكن لمُحترفي لعبة الشطرنج أن يصلوا إلى درجات الاحتراف نفسها في مجالات أخرى: كاللّس، والغولف، لو كرسوا جهودهم في سبيل احتراف إحدى تلك الرياضات بدلاً من الشطرنج»⁽¹⁰⁹⁾.

لقد قدّم عالم النفس (ألفريد بينيه) برهاناً شهيراً على: «أنّ بإمكان أيّ شخص أن يصبح موهوباً» وذلك عندما قابل أداء اثنين من الموهوبين في مجال الرياضيات، مع ثلاثة طلاب جامعيين، وأربعة من الصّرافين في أحد المحلات الشهيرة في باريس، فوجد أنّه مع تفوّق الموهوبين بسهولة على الطلاب الجامعيين، فإنّ الحال لم يكن كذلك مع موظفي الصّرافة الذين كان أدائهم متفوّقاً على أداء الطلاب الموهوبين، وخاصةً عندما تضمّنت المقابلة عمليّات ضرب بأسرع ما يُمكن لأعداد كبيرة مثل: $5397 - 7286 = ؟$ ⁽¹¹⁰⁾. فإذا ما علمنا أنّ خبرة الصّرافين كانت متأتية من العمل المهني طوال 14 عاماً تضمّنت معدّلات عالية من استخدام الحساب في قياس أطوال الأقمشة وأوزان الأطعمة وترقيم الفقرات وغيرها؛ فإنّ ما يترتّب على ذلك هو معرفتنا أنّ عامل الخبرة المكتسب رجع كفتهم على كفة الموهوبين. على هذا فإنّك إذا أردت الوصول إلى إنجاز مستوى متميّز من الأداء في مجال ما؛ يجبُ عليك أن تقاوم ذلك الميل الطّبيعي الذي يدفعك للوصول إلى أداءٍ آلي بأقصى سرعة ممكنة. فمهما كان الإسهام النسبي لكلّ من الفطرة والعمل الجاد في النّبوغ فإنّ الأداء المتميّز يقوم بشكل نهائي على المطاوعة الوراثة للمخ. وقد استخلص (ريستاك) ممّا سبق قانوناً يسيّرًا وسهل التطبيق هو: «اختر مجالاً يروقك للعمل والنشاط، ثمّ اعمل بجدّ ونشاط كي تصل إلى إعادة تنظيم كبرى دوائر مخك»⁽¹¹¹⁾.

في الحقيقية ذات المضمون يُمكن أن ينطبق عن السّؤال بشأن التّساؤل عن الذكاء وهل يتحدّد عند الميلاد؟ أي: هل نرث مستوى ذكائنا ولا نستطيع أن نتعدّاه كثيرًا، أم لا؟ فقد تبين أنّه و«لحسن الحظّ أنّ ذكاء كلّ منا -حتى لو لم نولد عباقرة- مرّن وقابلٌ للتّغيير.

إنّ تكوين الدّوائر العصبيّة للمخ يتأثر بمجموع خبراتنا، فكلّما كانت تلك

109- المصدر السابق، ص38

110- المصدر نفسه، ص35.

111- المصدر نفسه، ص39.

الخبرات أكثر تنوعاً وغنىً وتحدياً، ازداد غنى الدوائر العصبية»⁽¹¹²⁾. على هذا نتفق مع المنظور الذي يرى أن من الأفضل أن تكون نظرنا للذكاء مثل نظرنا للعبقرية والأداء المتميز باعتباره وراثياً جزئياً، ومكتسباً جزئياً أيضاً، بما يسمح بالتغير. لما كان هناك عددٌ من الجينات تُسهم في صياغة بنية المخ ووظيفته، فإن فكرة وجود جين منفرد خاص بالذكاء أصبحت غير مرجحة إلى حد بعيد، الصحيح هو أن عدداً من الجينات تجتمع لتُسهم في صياغة ذكاء الفرد وتحديد نمط ذلك الذكاء، فضلاً عن ذلك فإننا نستطيع بجهودنا أن نعدل من بنية فهمنا، وأن نحسن جوانب ذكائنا، حتى ولو لم تزد الدرجة الكلية التي نحصل عليها في اختبارات الذكاء المقننة. «وبدلاً من الخضوع بقوى حتمية فإننا نحفظ بالتحكم اللازم لتمكين أمخاخنا من أن تؤدي وظيفتها على أحسن ما يمكن، ويعود الفضل في ذلك إلى مطاوعة المخ»⁽¹¹³⁾. وهذا يعني أننا يجب أن نتفهم «أن للمخ حدوداً معينة يجب علينا قبولها»⁽¹¹⁴⁾.

ما نخلص إليه هنا، هو: أن النتائج العلمية في هذا المضمار أتت مضاهية إن لم أقل مكافئة لما يتنبأ به المنظور التضامري من ضرورة اللاقطع بـ (إما - أو) إلا إن اقترن ذلك القطع بدلالاتٍ محددة مخصصة. فلا نستطيع أن نقول جينات فقط، ولا نستطيع أن نقول مهارات مكتسبة فقط، بل الاثنين معاً نسبانياً. إن هذا اللاقطع يجعلنا نتوقف ملياً إزاء الغالبية العظمى من التعميمات غير المقترنة بدلالاتٍ محددة لنعيد النظر إليها، وإننا إن فعلنا، فما يترجح وفق تصورات التضامر أننا سنكتشف كثيراً من الأخطاء في استبعاد الوجه الآخر من الاحتمالات، وأن الصورة ستكون أمثل في حال أخذ التكامل بنظر الاعتبار.

(3) بحسب الاختبارات «يستطيع المخ أن يتعامل مع أكثر من شيء واحد في الوقت نفسه على الرغم من صعوبة ذلك، وإن لم يكن ذلك صحيحاً لما استطعنا أن نسير ونحن نمضغ اللبان في الوقت نفسه»⁽¹¹⁵⁾؛ إذ من الملاحظ أن معظم الناس، وحتى وهم يؤدّون ما نطلق عليه الآن "فكرة التعدد الأدائي" كانوا يحتفظون

112- المصدر السابق، ص43

113- المصدر نفسه، ص44-45.

114- المصدر نفسه، ص70

115- المصدر نفسه، ص71

بإحساس قوي بالانسجام والوحدة. وقد وضع العلماء مبدأ أسموه (مبدأ الجغرافية المخية) الذي مؤداه أن: «المخ يعمل بشكل أكفأ عندما تنشط مناطق مختلفة منه بدلاً من المناطق نفسها، ولعل ذلك هو السبب في أن التخطيط بالقلم أثناء الحديث في الهاتف لا يمثل مشكلة لدى غالبية الناس؛ لأن كلاً من الحديث والرسم يعتمد على مناطق مختلفة من المخ؛ ولكن الحال يختلف إذا تزامن الحديث في التلفون مع كتابة ملاحظة معينة، فقد يؤدي إلى إجهاد المخ لأن الحديث والكتابة يشتركان في بعض دوائر المخ»⁽¹¹⁶⁾.

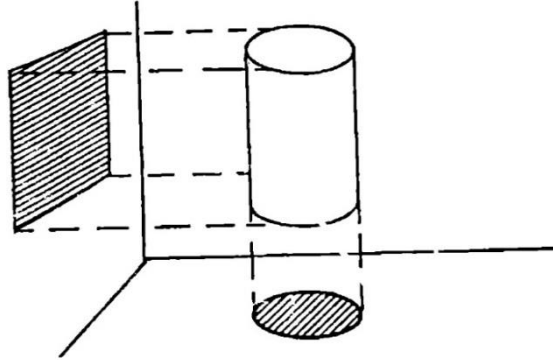
إن هذا المضمون هو البعد الفسيولوجي لمفهوم الدلالة المحددة، إذ كما يصعب على المخ أن يستمع لأمرين مختلفين في الوقت نفسه ويقع في ارتباك لأن الأمرين يتعلقان بمنطقة واحدة، فكذلك الأفكار والأحكام والمنظورات، يحصل فيها تناقض إن كانت متعلقة بالدلالة المحددة ذاتها. فمثلاً: ميكانيكا الكم تصف الطبيعة، وأقول ميكانيكا نيوتن تصف الطبيعة، وأنا أعلم أنهما ميكانيكيتان لا متماثلتان، فإن هذا يعني أن كلامي متناقض مع نفسه؛ إذ إما هذه تصف الطبيعة أو تلك؛ ولكن عندما أقول: إن ميكانيكا الكم تصف الطبيعة في مستوى الجسيمات ما دون الذرية على حين ميكانيكا نيوتن تصف الطبيعة في المستوى ما فوق الذرية، فعند هذا ندرك أنه لا تناقض في الأمر، وهكذا عندما يشترك أمران في منطقة واحدة فإما أن يتطابقا وإما يتناقضا؛ ولكن إن اشترك كل منهما في تلك المنطقة بنسبة معينة أو بجانب معين فإنه اشترط إما التتابع وإما التناقض يرتفع.

ما أقوله هنا: إن اشترط الدلالات المحددة لكبح جماح التعميمات، أمرٌ يتوافق تماماً مع مبدأ الجغرافية المخية.

قراءة في النطاق العصبي: الأنطولوجيا ذات الأبعاد

الواقع الثالث أو الحقل المتضامر (الأبستولوجيا) يُمكن أن يلمح في مختلف أنواع النظريات، أو القراءات، أو الأفكار التشاركية، أو العابرة للمنظور الأحادي الاتجاه، ويأتي قانوننا عالم الأعصاب النمساوي (فيكتور إيميل فرانكل) في الأنثروبولوجيا والأنطولوجيا في هذا السياق⁽¹¹⁷⁾. فقد اقترح ما يأتي:

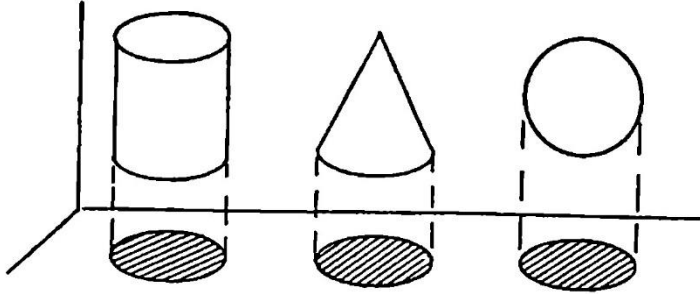
القانون الأول للأنطولوجيا ذات الأبعاد: «إنّ الظاهرة الواحدة تُسقط عن بُعدها الأصلي صورًا مختلفة على أبعاد أدنى عن البعد الأصلي، وعلى نحو تبدو معه الصور المختلفة مناقضة لبعضها». فلتخيّل أسطوانة، ولتكن كوبًا، تسقط ظلًا عن جسمها ثلاثي الأبعاد. في الحالة الأولى ستعكس دائرة، وفي الثانية ستعكس مستطيلًا. هاتان الصورتان (الدائرة والمستطيل) متناقضتان. هناك ما هو أهم، فالكوب وعاء مفتوح وهذا يتناقض مع الدائرة والمستطيل اللذين هما شكلان مغلقان، وهذا تناقض آخر.



القانون الثاني للأنطولوجيا ذات الأبعاد: «إنّ الظواهر المختلفة التي تسقط على أبعادها الأصلية صورًا على أبعاد أدنى من البعد الأصلي، تظهر على نحو تبدو معه الصور مختلطة».

117- بشأن هذا البحث أنصح بقراءة (الفصل الأول - المضمون الميتاكلينيكي للعلاج النفسي) لما يتضمنه من تفاصيل مهمة. انظر: فيكتور إيميل فرانكل، إرادة المعنى-أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ترجمة: د. إيمان فوزي، دار زهراء الشرق، القاهرة، ص 21-39.

لنتخيل أسطوانة، وجسم مخروطي، وجسم كروي. إن الظلال الساقطة على سطح أفقي تظهرهم في صورة ثلاثة دوائر يُمكن أن تحلّ أي منهم محلّ الآخر، فلا يُمكن أن نستدلّ من الظلّ على الشكل الذي أسقطه، ما الذي فوقه، ما إن كان أسطوانة أو مخروط أو كرة.



وَفَقًا للقانون الأول ينتقد (فرانكل) النزعات الأحادية في التفسير، فيذهب إلى أننا لو أسقطنا نزعات متفرّدة على الإنسان كأن يكون البعد البيولوجي فقط أو البعد السيكلوجي؛ فإننا سنحصل على نتائج متناقضة؛ لأنّه في إحدى الحالتين ينتج لدينا كائن بيولوجي، وفي الحالة الأخرى ميكانيزم سيكلوجي؛ ولكن تلك الجوانب الجسميّة والعقليّة للوجود الإنساني التي قد تبدو مناقضة إحداهما للأخرى إذا تمت رؤيتها في ضوء الأنتروبولوجيا ذات الأبعاد لا تعود مناقضة لوحداية الإنسان، فهل التناقض بين الدائرة والمستطيل يناقض حقيقة أنّ كليهما انعكاس الجسم الأسطواني نفسه؟ وَفَقًا لهذا المنظور يقرأ (فرانكل) الكائن الإنساني على أنّه «وحدة برغم تعددية الجسم والعقل»، ووحده تلك لا يُمكن أن توجد في البعد البيولوجي مفرداً أو السيكلوجي متفرّداً، وإنّما يجبُ البحث عنها في البعد المعنوي Noological وهو البعد الذي انعكست عنه الصّورة الإنسانيّة منذ البداية.

من هنا شدّد على أنّ الخطر هو في محاولة الخبير -وليكن في مجال البيولوجيا- أن يفهم ويفسّر الكينونة الإنسانيّة بالكامل في إطار البيولوجيا. ويصح الأمر أيضًا لعلم النفس وعلم الاجتماع؛ ففي اللّحظة التي يبدأ منها الادّعاء بالكلية تصبح البيولوجيا نزعة بيولوجيّة، ويصبح علم النفس نزعة سيكلوجيّة، ويصبح علم الاجتماع نزعة

سوسولوجية، وفي تلك اللحظة يتحوّل العلم إلى أيديولوجية، فما يجب أن نرثي له في الواقع ليس هو أن العلماء يتخصّصون؛ ولكن بالأحرى إن المتخصّصين يعمّمون. وقد نعت حالة أولئك الذين لا يستطيعون مقاومة إغراء إطلاق عبارات بولغ في تعميمها على أساس مكتشفات بوصف (التعميم الفطيع). هو يشرح فكرته هذه بسهولة فيقول: «لقد صادفتني مرّة فقرة تضطلع بتعريف الإنسان على أنه «ليس سوى ميكانيزم بيولوجي معقد تتم تقويته من طريق نظام احتراق يغذي آلات حاسبة لها طاقات هائلة لتخزين معلومات شفرية» وأنا بوصفي متخصصّ في الأعصاب أؤيد استخدام نموذج الآلة الحاسبة (الكومبيوتر) للنشاط الذي يقوم به الجهاز العصبي المركزي. فاستخدام هذا التشبيه مشروع تمامًا. على أن تكون العبارة من وجهة نظر معينة صادقة: الإنسان كومبيوتر؛ ولكن في الوقت نفسه يُعدّ أكثر بكثير جدًّا من مجرد كومبيوتر. فالعبارة خاطئة فقط من حيث إنها تعرّف الإنسان على أنه: ليس سوى كومبيوتر»⁽¹¹⁸⁾.

وفقًا لذات القانون الأوّل واجهه (فرانكل) مشكلة (الاحتمية - حرية الاختيار) بالمنهج الذي واجهه به مشكلة (العقل - الجسد). فقد بين أنه كما أن فتحة الكوب تختفي بالضرورة على البعدين الأفقي والرأسي؛ فبالمثل الإنسان أيضًا إذا أُسقط على أبعاد أدنى من بعده الأصلي يظهر كنظام مغلق؛ وليكن انعكاسات فسيولوجية أو ردود فعل واستجابات نفسية تجاه مثيرات. فنظريات الدافعية - التي لا تزال تدين بالولاء لمبدأ الهوميوستاز - تتعامل مع الإنسان كما لو كان نظامًا مغلقًا. وهذا يعني إغفال الانفتاحية الأساسية للوجود الإنساني وإهمالها، تلك التي وضّحها على وجه الخصوص عالم البيولوجيا (بورتمان) وعالم الاجتماع (جيلين)، من أن الإنسان منفتح على العالم ويُمكن القول إنه بفضل خاصية التّسامي على الذات فإن وجود الإنسان يعني دائمًا الوجود المتوجّه نحو شيء ما أو شخص آخر غير ذاته. إن هذا التوجّه يختفي في حالة الاقتصار على البيولوجيا أو السيكلوجيا؛ ولكن في ضوء الأنثروبولوجيا ذات الأبعاد نستطيع في الأقل - كما يرى (فرانكل) - أن نفهم لماذا يجب أن يحدث ذلك؟ والآن، فإن انغلاقية الإنسان الواضحة في الأبعاد البيولوجية

118- فيكتور إيميل فرانكل، إرادة المعنى - أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ص 28.

والسيكولوجية لم تعد تناقض إنسانية الإنسان، فالانغلاقية في بعد أدنى لا تتعارض إطلاقاً مع الانفتاحية في بعد أعلى، سواء انفتاح الكوب الأسطواني، أم انفتاح الكينونة الإنسانية.

في السياق ذاته يتواصل (فرانكل) في بيان قانونه الثاني للأنتولوجيا ذات الأبعاد على الإنسان، فيستعين بالصورة الثانية ويذهب إلى أننا نحتاج فقط إلى استبدال الدوائر الثلاث المختلفة بأنواع العصاب؛ وذلك لأن الأعصاب مختلطة وملتبسة. فالعصاب قد يكون نفسي المنشأ، أو جسيمي، وقد يكون معنوياً، وهو الذي ينشأ عن الصراعات الخلقية أو ما أسميه بالإحباط الوجودي، أو الفراغ الوجودي.

بحسب (فرانكل) فإنه كلما كانت العوامل الايتولوجية (أي: Etology) العوامل المسببة للمرض) متعددة الأبعاد، صارت الأعراض مختلطة وملتبسة، وكما لم نتمكن من أن نستدل من الظلال الدائرية عما إذا كان الشكل الذي فوقها أسطوانة أو مخروط أو كرة؛ فإننا لا نستطيع أن نستنتج ما كان زيادة إفراز الغدة الدرقية، أو مخاوف الخشاء، أو الفراغ الوجودي هو سبب العصاب. في الأقل لا نستطيع أن نعرف ذلك ما دمنا اقتصرنا البحث في البعد السيكولوجي. إن ايتولوجية الأعصاب المتعددة الأبعاد تتطلب وفق المنظور الفرانكلي ما يسميه (التشخيص ذو الأبعاد Dimensional Diagnosis)؛ وهذا يؤول بالنتيجة إلى مضمون ثوري - في حينه في الأقل - هو أن العلاج يجب أن يوجه على نحو متعدد الأبعاد، حيث يمكن أن يكون العلاج بالحقن أو الصدمات الكهربائية أو العقاقير وفي بعض الحالات الاستثنائية قد تكون إجراء جراحة مخيية، أو العلاج النفسي أو العلاج بالمعنى، فلا يتوقف الأمر على نوع من العلاج وإنكار مصداقية أنواع العلاج الأخرى، بل يجب الأخذ في الاعتبار أننا لا نتعامل مع مجرد أمراض ولكننا نتعامل مع كائنات إنسانية، وبحسب (فرانكل) فإن «كون الإنسان إنساناً يعني العيش في مجال التوتر القائم بين الواقع وبين المثاليات التي يتم العمل على تحقيقها»⁽¹¹⁹⁾.

إنّ ممّا يُمكن قراءته أو ملاحظته بشأن المنظور الفرانكتلي اللاأحادي هو النقاط الآتية:

(1) توظيفه التصرّور الهندسي بما يتضمّن ذلك التصرّور من قضايا تتعامل على وجه طيّع مع الأبعاد في تحليل الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا، واستنتاجه من تلك المقاربة مفهومات تناظرية بينهما بطريقة تحقق الحالة الإكمالية بينهما، وهو ما تحدّث عنه بلا موارد حين قال: «حاولت شخصياً أن أقوم بالواجب في وقت واحد نحو الفروق الانطولوجية والوحدة الأنثروبولوجية من طريق ما اسميه: الأنثروبولوجيا والانطولوجيا ذاتا الأبعاد. هذا المدخل يستفيد من التصرّور الهندسي للأبعاد كمثال الفروق الكيفية التي لا تحطّم وحدة البنية»⁽¹²⁰⁾. هذا - كما هو واضح - تطبيق دقيق لقوانين التضامر الثلاثة. فأما القانون الأوّل؛ فمن حيث أنّ وجود الأبعاد في الهندسة يضمّر الدلالة على وجود الأبعاد في الأنطولوجيا والأنثروبولوجيا. أمّا القانون الثّاني؛ فمن حيث أنّ معلوم ما يترتّب على الأبعاد في التصرّور الهندسي كشف (فرانكل) ما تضمّره الأبعاد الانطولوجية والأنثروبولوجية. على حين تمثّل القانون الثّالث في أنّ (فرانكل) غادر فضاء التشخيص الأحادي والعلاج القطعي إلى فضاء متعدّد للأبعاد إمّا في التشخيص أو العلاج؛ ما يعني أنّه بات يعي أنّ إجابة المريض تحمل في طياتها مضمرات لأكثر من بُعد؛ أي أنّه يتحصّل أكثر إجابة للسؤال الواحد.

(2) التضامر يبدو واضحاً في آراء (فرانكل) الجامعة للوحدة والتعدّد في آن، إذ ما التضامر إلّا تلازمات ممكنة بين لا متماثلات، وكل تلازم ممكن مقترن بدلالته المحدّدة. نقول ذلك ونحن نقتبس عن (فرانكل) قوله: إذا كان (توماس الاكوييني) يقول: «الإنسان وحدة متعدّدة الأوجه».

وإذا كان تعريف الفن هو «الوحدة في التعدد» فإنّني أعرّف الإنسان على أنّه «وحدة برغم التعدد»⁽¹²¹⁾؛ إذ ممّا يتّضح من هذا الاقتباس أن كلّ من (الاكوييني) و(الفن) و(فرانكل) يمثل إنعكاساً أدنى للحقيقة العليا الجامعة للوحدة والتعدّد، كما ينصّ قانونه الثّاني.

120- المصدر نفسه، ص30

121- المصدر نفسه، ص30

(2-1) إن تلك الحقيقة يُمكن أن تكون بذاتها متعدّدة الأوجه كما يرى (الاكويني)، فأنا أمثل وجهًا من الإنسان، وغيري يمثل وجهًا آخر من الإنسان، ومفهوم الإنسان ومع أنّه واحد في ذاته إلاّ أنّه متعدّد الأوجه في مصاديقه. في الوقت الذي تنقلب فيه الآية في منظور الفن، فإنّ التعدّد هو الحقيقة الخارجيّة، والفنان يستحضر عناصر الوحدة في عمله الفني، فيكشف عن أنّ ذلك التعدّد ليس إلاّ تعدّدًا في الوحدة، أو بتعبيرٍ آخر: وحدة متعدّدة. فالحياة—مثلاً—يُمكن أن تلمس في الأشجار وفي الأنهار وفي الطّفولة وفي الأمطار وفي حنان الأمومة، فهذه تمظهرات متعدّدة مختلفة عن بعضها؛ ولكنّها تنضوي على المعنى نفسه. على حين يأتي منظور (فرانكل) ليخبرنا أنّ التعدّد هو الأصل الباعث لزومًا للوحدة المضمرة؛ مع أنّني أختلف عن غيري من الناس، وأن كلّ واحد منا يشعر باستقلالته عن غيره، وأنني في الشّكل والمضمون لا أمثال البقيّة؛ إلاّ أننا جميعًا—ومع ذلك كلّ— نشعر بأننا نشترك في الخصائص الأصليّة ذاتها فيزيولوجيًا وسيكولوجيًا وجميع الأبعاد الأخرى؛ فالوحدة بين بعضنا بعضًا موجودة على الرّغم من التعدّد وجودًا تلازميًا، وهذا كما بيّنا ينسجم مع مفهوم التضامر الذي يستوعب مثل هذه التلازمات بين اللامتثاللات.

(2-2) ومن جانب آخر، فإن تلك الآراء الثلاثة بشأن طبيعة العلاقة بين (الوحدة والتعدّد) ما هي إلاّ احتمالات ممكنة، بل ومستفادة من طبيعة الواقع الثّالث (الأبستولوجيا)، وما اختلفت في الطّرح بين (الاكويني) و(الفن) و(فرانكل)، وربّما ما غيرهم إلاّ بسبب اختلاف الدّلالات المحدّدة، إذ كلّ وجهة نظر تركز إلى دلالة خاصة لتتشكّل، وكلّ منها تعطينا تصوّرًا آخر عن ممكنات ذلك الحقل المتضامر.

(3) عندما تختلف الدّلالة يختلف المنظور، وعندما يختلف المنظور يختلف السّؤال، وعندما نحصل على إجابة جديدة، ولّمّا كانت دلالة (فرانكل) مختلفة لكونها كانت ذات أبعاد، فقد انتقل سؤال (فرانكل) عن الإنسان من مستوى الماهيّة إلى مستوى الآينية، وقد عبر عن ذلك الانتقال بوجهٍ سلسٍ حين قال: «قبل أن نجيب عن تساؤل كانط ما الإنسان؟ يجبُ أن نلتفت إلى السّؤال: أين الإنسان؟ وفي أيّ بعد يُمكن أن توجد إنسانيّة الكائن الإنساني؟ فإذا اعتمدنا النّزعة الاختزاليّة وأصدرنا حكمًا سابقًا بأنّ الإنسان ما هو إلاّ حيوان فلن نكتشف شيئًا آخر، وفي هذا شبه الطّرفة

التي تحكى عن حاخام احتكم إليه رجلان يعتقد أحدهما أن قطة جاره سرقت منه خمسة أرطال من الزبد والتهمتها، والآخر يرد بأن القطة لم تأبه للزبد في حياتها، فوزن الحاخام القطة ولدهشته وجدها تزن خمسة أرطال بالضبط. فقال: لدينا الزبد الآن؛ ولكن أين القطة؟ حسناً، فأين الإنسان إذن عندما يقتصر بحثنا عن البعد البيولوجي ويكبل بالإسقاطات البيولوجية؟»⁽¹²²⁾. ما يقوله (فرانكل) هنا هو: هناك شيء وهناك معنى لهذا الشيء، فإن ظهر أن الشيء قابل للتجزئة فإن المعنى يتسامى عن ذلك، ما يكشف عن اجتماع لا متماثلين اجتماع تلازم؛ أي وبتعبير التضامر: وجود الشيء يضمم وجود لا مثيله وهو المعنى وجوداً تلازمياً لا فكاك منه.

(3-1) الحقيقة قد تكون وجهة نظر (فرانكل) هنا قيمة، وقيمة جداً بدلالاتها؛ ولكنني -ووفقاً لمبادئ التضامر- أعتقد أنها -وفي تفصيله منها- وقعت لا إرادياً في قصور ذاتي يصعب حتى على التضامر -أحياناً- الإفلات من الوقوع فيه؛ وذلك أن (فرانكل) نفى إمكانية تكبير الإنسان كحقيقة أنطولوجية ببعده وحيد وليكن البيولوجيا مثلاً، فهذا التكبير يختزل الحقيقة في إطار أحادي هي في حقيقتها أشمل وأوسع منع بكثير. وبدلاً من ذلك ينبغي -كما يرى- أن نعي تماماً أن تلك الحقيقة قابلة للتعدد، ويمكن قراءتها بأكثر من وجهة، وهذا إن تأملنا فيه، نلمح أنه ينقل الفكرة من النقيض الأحادي إلى النقيض التعددي، فالأول يقتصر على الاختزال، على حين يقتصر الثاني على اللاختزال، أما التضامر فيتسع فضاءه ليشمل كل منهما نسبانياً وذلك وفق الصيغة (اختزال لا اختزال - نسبانياً). ما يعنيه ذلك هو: أننا نتفهم أن يكون المنظور للإنسان منظوراً بيولوجياً فقط، أو سيكولوجياً فحسب؛ ولكن شريطة أن يقترن المنظورين بدلالته. بمعنى: يمكن للمتخصص في البيولوجيا أن يقول مثلاً: الإنسان ليس أكثر من بيولوجيا؛ ولكن عليه أن يلحق بتعميم هذه اللاحقة القائلة مثلاً: بدلالة البيولوجيا أو من حيث البيولوجيا، ويمكن للسيكولوجي أن يقول: ليس الإنسان سيكولوجياً أكثر من سيكولوجيا. هذا ما نعبر عنه بـ (الإطلاق النسباني)، فلا يمتنع في التضامر اختزال بحد ذاته، بل ما يمتنع هو عدم اقترانه بدلالة محددة تجعل من أطلقه نسبانياً.

(4) يرى (فرانكل) أن من المشكلات التي تواجه العمل العلمي أن «العلم لا يستطيع التعامل مع الحقيقة في تعددية أبعادها؛ ولكن يجب أن يتعامل مع الحقيقة كما لو كانت ذات بُعد موحد»⁽¹²³⁾، وهي رؤية حسيّة، ولكن السؤال: هل العلم كمنهج لا يستطيع التعامل مع الحقيقة في تعدد أبعادها، أم النزعة العلميّة الرّازحة تحت ثقل القصور المعرفي الذاتي؟ يبدو لي عندما أقرأ مواقف العلماء بين الفيزياء الكلاسيكيّة والفيزياء الحديثة أن هناك نزعة تُحاول التّشبّث في تكييف العلم مع ما تنزع إليه، لا أن تفتح مع الإمكانية الاتساعية فيه.

(5) رأيت من اللطيف أن نختم مع (فرانكل) في المضمون العميق لهذه القصة التي سردها، وهي:

«هاجم صعلوك صاحبة متجر، وفي غمرة فزعها صرخت: «فرانز» وهو زوجها، وكان هناك ستار يفصل شطري المتجر، فتوقع الصّعلوك أن فرانز سيقفز من خلف الستار ليقبض عليه، فهرب؛ ولأنّها كانت تصرخ سمعها الجيران فقبضوا على الصّعلوك. هذه نتيجة منطقيّة لأحداث طبيعيّة؛ ولكن الحقيقة أن (فرانز) كان قد مات قبل أسابيع، وأن زوجته كانت تُرسل صلاتها إلى السّماء تتوسّل زوجها أن يتوسّط إلى الله من أجل حمايتها لأنّها تشعر بالوحدة. السؤال الذي تعرّض له (فرانكل) هو: سبب حماية هذه المرأة ونجاتها؟ هل السّبب هو الالتباس الذي وقع فيه الصّعلوك، أم أن السّماء استجابت للدّعاء؟

يرى (فرانكل): أن الحقيقة سوف تختزل في رغبتنا نحن حول أيّ من التّفسيرين هو الحقيقة. ثم يعقب قائلاً، وما أدقّ ما قال: «أمّا عنّي أنا فاعتقد أنّه لو كانت هنا كمثّل هذه السّماء، ولو كانت تستجيب للدّعاء، فإنّها سوف تخفي ذلك وراء نتيجة منطقيّة لحقائق طبيعيّة»⁽¹²⁴⁾، وواضح من وجهة نظره، أننا لسنا في حاجة إلى إفتراض التّناقض، ما دُمنّا قادرين على تصور إمكانية تراكب المظهر والمضمّر في بنية حدث واحد. لسنا في حاجة للاختزال في نظرة اجتزائية ثمّ تعميمها وكأنّ لا تصوّر آخر يصلح أن يكون بديلاً عنها.

123- المصدر نفسه، ص 38

124- المصدر نفسه، ص 39

قراءة في النطاق السيكولوجي: الوعي واللاوعي

(1) ممّا هو متقرّر لدى علماء النفس أنّ الإدراك الإنساني ينشئ عن طبيعة مزدوجة في الذهن، أحد شرطها يُسمّى الوعي والشّطر الآخر يُسمّى اللاوعي، أو كما يطلق عليهما (كارل غوستاف يونغ) (الواعية/ الخافية)⁽¹²⁵⁾. الأمر الذي يسمح بعقد التساويات المبيّنة في الآتي:

الوعي أو الواعية في علم النفس = المُظهر في التضامر

اللاوعي أو الخافية في علم النفس = المُضمّر في التضامر

ولمّا كنّا نعلم بعضاً من خصائص المضمّر وبعضها من خصائص اللاوعي، فهذا يعني إمكانية استخدام قانون التضامر الثاني لاستكشاف مجهول أحدهما من معلوم الآخر. وكما سيتبيّن.

(2) إنّ النّظر بشكل مجرد إلى ثنائية: (وعي / لاوعي) تُعطينا دلالة أوليّة مفادها: التّقابل بين التعيين وسلبه، أو الوجود ونفيه؛ ولكن علم النفس، إنّ للوعي واللاوعي معانٍ متميّزة، تتجاوز ما تتضمّنه الثنائية المجردة، الوعي: هو ما يُكوّن لدى الإنسان من أفكار وذكريات وخيال ومفاهيم عن الحياة والطبيعة⁽¹²⁶⁾. أمّا اللاوعي: فهو وَفَقَ النَّظَرِيَّةِ الفرويديَّة⁽¹²⁷⁾، محتويات ذهنيّة تقمّعها التربية منذ الطّفولة، تُدفن تحت حاجز الكبت الذي يمنعها من الوصول إلى الوعي. تستمرّ هذه المحتويات في التّأثير في الوعي، وهي قابلة لأنّ تشكل جزءاً منه⁽¹²⁸⁾، وهو حسب (يونغ) يتضمّن أكثر من المحتويات المكبوتة، كالمواد التي تبلغ الشّدة التي تمكّنها من عبور عتبة الوعي، والمواد التي لم تعد محفوظة بتوتر نفسي كافٍ في الوعي أيضًا؛ إذ تنزلق إلى ما تحت عتبه، والمواد التي نشأت وستبلغ عتبة الوعي لاحقًا، والمواد التي تجعل اللاوعي منشغل دائماً في خلط محتوياته وتجميعها وإعادة تجميعها⁽¹²⁹⁾.

ما يتبيّن من ذلك: أنّ الوعي شيء له مضمونه الخاص، واللاوعي شيء آخر له

125- كارل غوستاف يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1992، ص5.

126- انترنت، ويكيبيديا.

127- انظر: سيغموند فرويد، الأنا والهوى، إشراف الدكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط4، 1982، ص26.

128- كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر، سورية، ط1، 1997، ص11.

129- جدلية الأنا واللاوعي، ص12.

مضمونه الخاص أيضًا. ليس اللاوعي هو نفي الوعي بمعنى سلبه أو عدميته، بل بمعنى الوجود المغاير له، ولعلّ مقولة (يونغ) من أن «كلّ ما يحدث في الواعية يُمكنه أن يحدث في الخافية في شروط معيّنة»⁽¹³⁰⁾، هي أبلغ تعبير عن الفاعلية الإيجابية اللامتناهية لكلّ من الوعي واللاوعي.

لقد رأيتُ أن أستفيد من مفهوم (لا) الإيجابي ضمن هذا التصوّر، لآتي بتعميم يكون أشمل من النفي أو النهي أو التّعاكس، حين استخدمتُ هذه اللا في مفهوم (اللامثيل) ليكون تعبيرًا عن الوجه الآخر المحتمل الذي نعرف بعضه ولا نزال نستكشف في بعضه الآخر.

(2-1) ما أقوله هنا -ولسوف أتطرق إليه في أكثر من مكان في هذا الكتاب- هو أننا حين نقول مثلًا:

(أ) تضمّر (لا أ) أو (الكتاب يضمّر لا كتاب) أو (1 يضمّر لا 1) أو ما شابه ذلك، فإننا جميع الأمثلة، نقرأ ما هو مقترن بـ (لا) كقراءتنا لمفهوم (اللاوعي). أنه ليس المعاكس، بل اللامثيل الإيجابي، ذلك الذي يتضمّن جميع الاحتمالات الممكنة، كما يتضمّن مفهوم اللاوعي.

لنتصوّر مشهدًا ليليًا لا يرى فيه شيء البتة، ولنتصوّر أنّ لدينا مصباحًا يدويًا (لايت)، يُنير لنا مساحة محدودة من ذلك الظلام المعتم، فوفقًا للقراءة النفسية، إنّ كلّ ما يظهر في ضوء المصباح يُماثل الواعي، وكلّ ما يقبع في الظلام فيما وراء ذلك فهو يُماثل اللاوعي (الخافية)؛ ولكن ومع أنّ هذا الذي في الظلام حقيقي وفعال إلّا أنّه غير مشعور به. فإذا انتقل الضوء من موقعه الأوّل، غاصت المحتويات التي كانت واعية، وجاءت محتويات جديدة إلى الرقعة المنيرة، ليتحوّل بعض الوعي إلى لاوعي ويتحوّل بعض اللاوعي إلى وعي. وفي جميع الأحوال فإنّ المحتويات التي تتلاشى في الظلمة تظلّ فاعلة وتشعرنا بنفسها⁽¹³¹⁾. فنحنُ إذن، إزاء شيئين لا متماثلين بدلالة المضمون، وإنّ كنا نصف الوعي واللاوعي بأنّهما شيئان، فلا يعني أنّهما متمايزان عن بعضهما بعضًا بحدّ فاصل بينهما؛ مع أنّ مواصفات الوعي تختلف عن

130- المصدر نفسه، ص12.

131- كارل غوستاف يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ص40.

مواصفات اللاوعي كما بيّن فرويد ويونغ وغيرهما. في الحقيقة نميل إلى وصف ذلك بالتّام الناتج عن الأصل المتضامر.

(2-3) ما ذهب إليه (يونغ) من أنّ ما يحدث في الوعي يُمكن أن يحدث في اللاوعي بشروط معيّنة، يُشير إلى نقطتين مهمّتين:

الأولى: التناظر بين الشّروط المعيّنة في علم النّفس والدّلالة المحدّدة في التضامر.
الثّانية: لعلّ العلاقة بين الأنطولوجيا والأبستمولوجيا كالعلاقة بين الوعي واللاوعي -مع الفارق- ولعلّنا نكتشف أنّ هناك حقلاً مشتركاً بين الوعي واللاوعي نظيراً للأبستمولوجيا.

(3) في دراسة (ليونغ)، حاول فيها أن يُعطي تصوّره عن اللاوعي (الخافية) وطبيعة محتوياته، يذهبُ فيها إلى أنّ محتويات اللاوعي تراكم في بنيتها النّماذج البدئية Archetypes للمجتمع البدائي، بل تمتدّ تلك الجذور حتّى تشمل جميع أشياء الطّبيعة من حيوان ونبات، وأنهار وجبال، وهلم جرّاء، وهي في الوقت نفسه صور وعواطف موروثّة مع بنية الدّماغ. فمن جهة تلك المحتويات البدئية تصل النّفس بالطّبيعة (الأرض والعالم)، ونحن نرى التأثير النّفسي للأرض وقوانينها على أوضح ما يكون في هذه الصّورة البدئية. ومن جهة أخرى لدينا الدّماغ وتواصله معها⁽¹³²⁾.

وها نحن نجد أنفسنا أمام ثنائية في النفس جامعة لأصلين متراكبين: ذاتي ذي توجه داخلي متمثل بمعطيات الدماغ وذاتي ذي توجه خارجي متمثل بالمعطيات البدئية. وأي طبيعة بمثل هذا التراكب نصفها بالمتضامرة، لكونها جامعة للوجه ولا مثيلة.

(4) هناك نظريّة نفسية تبدأ من مسلّمة أنّ النّفس البشريّة هي نفسها في كلّ مكان، وأنّه يُمكن تفسيرها تبعاً لذلك على النّحو نفسه بصرف النّظر عن الظّروف المحيطة. يُدكرنا هذا بالمنظور العلمي الذي يتعامل مع الطّبيعة على أنّها واحدة في كلّ مكان، فما يُمكن استنتاجه هنا، يُمكن استنتاجه في أيّ جزء من أجزاء الكون؛ ولكن -وفي علم النّفس- يربك ذلك الفرض وجود ما لا يكاد يحصى من الفروقات النّفسيّة

الفردية - كما يؤكد (يونغ)⁽¹³³⁾ - الأمر الذي يعطينا قراءة تضامرية عن أن ثمة خروقات فردية في الحقل العلمي، ولعلنا نسجل من بينها، المتفرّدة الأولى التي تولد منها الكون بحسب نظرية الانفجار العظيم، وتلك المتفرّدات التي تعرف باسم (الثقوب السوداء)، وهناك مثلًا التناظر الفائق، وغيرها. فما يبدو لنا هنا، أن هناك معطيات متناظرة بين حقلين لا متماثلين: النفس والفيزياء؛ الأمر الذي يفتح الباب إزاء استخدام قوانين التضامن لاستكشاف ما يُمكن استكشافه من مضمرات متكاملة فيهما.

من جانب آخر، يُمكن صياغة علاقة تضامر بين مفهوم واحدية طبيعة النفس البشرية وبين ما يُسمّى بالحوض الجيني المشترك بين الكائنات (DNA)⁽¹³⁴⁾؛ إذ لمّا كان ذلك الجينوم ومع أنّه مشترك بين الكائنات الحيّة؛ فإنّه لم يبلغ التفرّد النسباني بين الكائنات، فإنّ الأصل المشترك لا يعني التّطابق بل إمكانية التّكامل، وما دامت إمكانية فهي ليست قطعية بل احتمالية، أي تصلح في حالات بنسبة 100٪ وتصلح في حالات أخرى بنسب متفاوتة، إضافةً إلى أنّها لا تصلح في حالاتٍ أخرى بنسبة 100٪ أيضًا، فالأصل المشترك يعني التفرّد القابل للتّشارك. ومن هنا يُمكن القول إنّ (يونغ) لم يجانب الصّواب عندما لم يندفع بواحدية النفس البشرية على حساب الفروقات النفسية الفردية، مثلما أنّه لم يندفع بالوقوف عند شطر الفروقات الفردية من دون الأخذ بواحدية النفس البشرية في كلّ مكان.

لمّا كنّا نتحدّث عن علاقة تضامر بين الجينوم والنفس البشرية، ولمّا كنّا نعلم أنّ العلماء قد اكتشفوا نوعًا مميّزًا أو خاصًا من الجينوم، يكاد يكون ليس من كوكب الأرض كما ذكر بعض العلماء؛ فإنّ ذلك ووفقًا لقانون التضامر الثاني، يضمّر الدلالة على إمكانية وجود طبيعة نفسية متميّزة جدًّا، تكاد تكون مابينة لطبيعة النفس البشرية المعروفة؛ مع أنّها متكيفة مع الواقع تكيفًا يكاد يكون تامًّا. ولربما يُمكن أن تكون نفوس الأنبياء والأولياء والباراسايكولوجيين وذوي المواهب غير التقليدية من هذا الصّنف الطّافر.

(1-4) يذهب (يونغ) في تحليله إلى أنّ مصدر فكرة المساواة بين نفوس الناس

133- المصدر نفسه، ص68.

134- راجع: قراءة في النطاق البيولوجي

التي تفترض أن ما يسرني لا بد وأن يسر كل شخص سواي، هي ليست أكثر من البقية الباقية مما يصفه بالليل البدئي، ليل الخافية (اللاوعي) عندما لم يكن ثمة فرق ظاهر بين (أنا) و (أنت)، وعندما كان كل أحد يفكر ويشعر ويتصرف بالطريقة نفسها، ويشدد على أن هذا الرجوع البدئي ما زال حيًا فينا نحن أيضًا، بدليل أننا سرعان ما نتخذ موقفًا عدوانيًا عندما لا يشاطرنا شخص معتقداتنا! نشعر بإهانة عندما يجد شخص فكرتنا عن الجمال باعثة على المقت. وما زلنا نضطهد كل من يفكر تفكيرًا مختلفًا عنّا، وما زلنا نحاول أن نفرض آراءنا على غيرنا، وأن نهدي الكفار المساكين إلى الإيمان الصحيح لكي نقتدهم من نار جهنم التي لا ريب تتربص بهم، وما زلنا جميعًا نخاف خوفًا لا حدود له من الوقوف وحدنا مع معتقداتنا. وما يفكر فيه (يونغ) أن المساواة النفسية بين جميع الناس مسلمة مستمدة أصلًا من غياب الفرد عن الشعور بنفسه، في ذلك العالم الضارب في أعماق الزمان حيث لم يكن ثمة واعية فردية، بل نفس واعية جامعة فقط ظهر منها تدريجيًا واعية فردية في المستويات العليا من التطور⁽¹³⁵⁾.

ويخلص (يونغ) إلى أنه إذا كان الوعي يدفع باتجاه التفرد، فإن اللاوعي يسحب باتجاه اللاتفرد. في الحقيقة، إن الإنجاز المتفرد إذا ما شعر المجموع أنه يعود إليه بالنفع على قدم المساواة فإنه يتقبله ويحتضنه ويظهر بمظهر المنجز الجماعي. أما الإنجاز المتفرد الذي يعود بالنفع على الاحاد، فإنه يبقى مبعدا، وكأنه بلا قيمة.

وهنا عليّ قول الآتي: في المرحلة البدئية - كما يصفها (يونغ) - حيث كان اللاوعي هو الطاغى، وحيث المشاعية هي السائدة، وحيث المساواة الجماعية كانت حقيقة أولية، هل خاصية التفرد كانت موجودة أم لا؟ إن كانت موجودة فلماذا لم تكن ظاهرة؟ وان كانت غير موجودة فمن أين أتت إذن؟ وفقًا للتضامر، خاصية الوعي واللاوعي وجهان متتامان لحقيقة واحدة، وهذا يعني إن كان أحد الوجهين مظهرًا فإن الآخر سيكون مضمرا له.

اليوم مثلًا وفي مجتمعات الملكية الخاصة أو الفردية، نعلم أن تلك النفوس تضمّر لا مثلها، تضمّر تلك الحالة المشاعية. وبتعبير آخر: ليس الأصل البدئي هو

135- كارل يونغ، دور الأشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ص70 - 71.

اللاوعي ونشأ منه الوعي كما يرى (يونغ) -إلا بدلالته- بل الأصل البدئي هو الحالة المتضامرة للوعي واللاوعي التي لا نستطيع أن نتصورها إلا إن فصلنا بينهما ولو نظرياً، وهو ما يمكن صياغته بالصيغة: (الوعي لا الوعي - نسباً نوياً).

(5) من كبرى النظريات في علم النفس نظريتان لا متماثلتان، إحداهما تفسّر عالم الظواهر النفسية في صيغة الكبت الجنسي، والأخرى تفسرها بالكبح السلطوي. وكان من نتيجة هذا التضاد بين النظريتين أن تمسكت كلّ منهما أشدّ التمسك بمبدئها وأبدت ميلاً واضحاً إلى إقامة نفسها مصدرًا وحيلاً للخلاص ولا شيء غيرها. لكن ومع أن أتباع هاتين النظريتين يبذلون أقصى ما في وسعهم في تجاهل وجود إحداهما للأخرى؛ فإن هذه المواقف المتطرفة لا تفعل شيئاً من أجل حل التناقض القائم بينهما؛ ومع ذلك فالجواب -كما يراه (يونغ) واتفق معه- جد يسير، وهو: أن كلتا النظريتين صحيحة بمقدار ما تصف كلّ منهما السيكلوجيا التي تشابه أتباع كلّ منهما⁽¹³⁶⁾. أو بحسب تعبيراتنا، كلتا النظريتين صحيحة نسباً نوياً؛ لأنّ كلّ منهما مقترنة بدلالة محدّدة خاصّة بها تدعمها دعماً تاماً.

ووفقاً للتضامر، فإنّ التفسير الذي يستند إلى الغريزة الجنسية والتفسير الذي يستند إلى غريزة السلطة هما تفسيران مُتتامان؛ ولهذا فإنّ الفريق الذي يعتقد بأحدهما لا يستطيع أن يرى الوجه الآخر. على حين الحقيقة كما تقررت لدى (يونغ)، وكما تقرّر في التضامر أنّهما وجهان لحقيقة واحدة.

(6) يقول (يونغ): «بعد أن انفتحت السنين الطوال في الأبحاث النفسية، تشكّل تدريجياً في نفسي شيء، كما قد تشكّل في أذهان غيري من الباحثين، وهو: البديهية الأساسية التي تُفيد أنّ ظاهرة نفسية ما يجب ألا يُنظر إليها أبداً من جانب واحد فقط، وإنّما من الجانب الآخر أيضاً. فقد أظهرت الخبرة أنّ لكلّ شيء جانبيين في الأقل، وأحياناً جوانب كثيرة»⁽¹³⁷⁾.

وكما هو واضح هنا، فإنّ البديهية النفسية اليونغية تأتي في سياق تأكيد مبدأ التضامر، وما يضمنه من توقع وجود الاحتمالات اللامتماثلة دائماً.

136- المصدر السابق، ص 68-69.
137- المصدر نفسه، ص 75.

(7) ممّا يتحدّث عنه (يونغ) فرضيّة نفسيّة معتبرة، نصّها: «أنّ كلّ ظاهرة نفسيّة إنّما يعوضها ضدها، وفّق مقولة: الأطراف تتّماس»⁽¹³⁸⁾، ومعنى هذا هو أنّ القانون السيكولوجي يرتكز على مبدأ التعويض بالصدّ الداخلي، كما يوضح (يونغ) في محلّ آخر. وانطلاقاً من هذه الفرضيّة يذهب ليرجح فكرة غريبة وهي أنّ مرض الفصام هو في سياق المعافاة، أو أنّ ما يحدث الانقسام يخلق الاتّحاد في نهاية المطاف. ونحن لو افترضنا أنّ القراءة السّطحيّة لهذا المنظور تندرج ضمن جدليّة هيغليّة أو دياكتيكيّة، فسيكون هذا هو الحدّ الأدنى المقبول من التّضامر؛ إذ هي رؤية تُعطينا انطباً عمّا أنّ الحالة النفسيّة لا تفارق لا مثيلها، ووجود أو رؤية وجهة منها ينذر أو ينبى بوجود الوجه الآخر وجوداً تلازمياً كما هو مقرّر في التّضامر.

(8) في موقف منسجم مع الاحتماليّة التّأويلانيّة في التّضامر لكلّ شيء حتّى بشأن تلك التي تتعلّق بالظواهر الطّبيعيّة وفّق دالاتها، يأتي (يونغ) ليعطينا مُقابلة (نفسية - طبيعيّة) بين تفسير الأحلام وتفسير الظواهر الطّبيعيّة؛ إذ يذهب إلى التّشديد على أنّه مقتنع «بأنّه لا يوجد منهج لتفسير الأحلام يركن إليه ركوناً مطلقاً. حتّى الثّقة المطلقة في تفسير الحوادث الطّبيعيّة لا نجدّها إلّا في أضيق الحدود؛ أي عندما لا يأتي من التّفسير أكثر ممّا نضع فيه. كلّ محاولة لتفسير الطّبيعة فهي مخاطرة. نحن نعلم أنّ فرويد ألف كتاباً في تفسير الأحلام؛ ولكن تفسيره ليس إلّا مثلاً على ما قلناه للتو: لا يأتي منه أكثر ممّا تسمح نظريّته بأن تضعه في الحلم»⁽¹³⁹⁾.

إنّ هذا تقييم جدير بالتوقّف عنده والإفادة من عمقه، إذ ما يخبرنا به (يونغ) هنا أنّ النظريّات النفسيّة والطّبيعيّة قد تُعطينا أجوبة؛ ولكن تلك الأجوبة ليست مجردة، أو شفّافة أو ناطقة عن الحقيقة كما هي، أو كما نُريد أن نتصوّر، بل هي تُعطينا من الحقيقة بالطّريقة التي تضيفه هي نفسها على الحقيقة من صبغة أو انطباع، وما ينتج عن ذلك، أنّ ما نعرفه ليس بريئاً منّا براءة مطلقة كما يرى بعضهم.

138- المصدر نفسه، ص76-77.

139- المصدر نفسه، ص88-89.

قراءة في النطاق الفلسفي: تفنيدية (بوبر)

يرى (بوبر) أن التّخمينات التأمليّة المتعلّقة بالعالم حين لا ينطبق عليها مبدأ إمكان التّفنيد - Falsifiability تكون نظريّات ميتافيزيقية⁽¹⁴⁰⁾، ويعتقد أن هذا المبدأ يزوّدنا بمعيارٍ نستطيع بواسطته تمييز القضايا العلميّة من القضايا غير العلميّة، فالقضايا العلميّة هي القضايا ممكنة التّكذيب، والثّانية لا يُمكن تكذيبها، أمّا القضايا التي لا ينطبق عليها مبدأ التّفنيد هذا فهي قضايا ميتافيزيقية⁽¹⁴¹⁾.

إذ من المعروف أنّ النظريّة تُسمّى (علميّة): إذا كانت هناك إمكانيّة لإثباتها تجريبياً أو اختبارها أو قياسها بوجه عمليّ. ومن المعروف أيضاً، أنّه كلّ ما كثرت التّطبيقات والتّجارب المؤيّدّة لها، كان ذلك أدعى لقوّة النظريّة ورسوخها. فالمذهب المعروف هو: اللّجوء إلى أدلّة الاثبات أو التّحقّق للنظريّة. وما ذهب إليه (بوبر)، أنّ أدلّة الاثبات أو التّحقّق لا تكفي لإثبات نظريّة ما، بل لا بُدّ من أن تكون قابلة للتّفنيد والدّحض؛ لأنّها إن لم تكن خاضعة لهذا المبدأ، فستكون مُتعالية أو ميتافيزيقية وليس علميّة. فمثلاً: يأتي أحدهم ويضع تعميماً نظرياً يقول فيه: إنّ جميع الكائنات الحيّة تُحرّك فكّها الأسفل عند الأكل. وفقّ المبدأ التّحقيق والاثبات، يحتاج صاحب هذه النظريّة إلى أن يذكر أنواع الحيوانات التي تفعل ذلك، وكلّ ما ذكر كائناً جديداً كان ذلك إثباتاً قوياً لنظريّته. لكن اعتراض (بوبر)، أنّه مهما فكّر ذلك الرّجل في إثباتاتٍ فسيحصل عليها؛ ولكنه لو فكّر فيما يُمكن أن يدحض نظريّته، وقال: هل توجد حيوانات لا تُحرّك فكّها الأسفل عند الأكل؟ ثم أخذ يبحث في ذلك، سيجد أنّ التّمساح - مثلاً - يدحض تعميمه، وهنا عليه تقييد التّعميم الذي أتى به. في الحقيقة، العمق في منظور (بوبر) يتمحور حول المضمون الآتي: لو أنّ نظريّة ذلك الرّجل لا تحتتمل أن يُسأل السّؤال المفنّد لها، فلن تكون نظريّة علميّة.

(1) تضامريا (بوبر) أصاب بالقوّة التي لم يصب فيها، وبتعبيرٍ آخر: إنّ إصابة (بوبر) في منظوره هذا: هي إصابة نسبانية وليست مُطلقة، كما سأبيّن الآن: أمّا إصابته، فالبحث في التّفنيد يُقوي النظريّة فعلاً، ويضعها في الحيّز المناسب لها،

Trusted, Jennifer, Physics and Metaphysics – Theories of Space and Time, Routledge, -140 London and New Yourk, 1994, O.IX.

Cook, John W. Wittgenstein's Metaphysics, Cambridge University Press, New Yourk, -141 1994, P 264.

ويحجم إطلاقها، ويُقولبها في النسبانية التي تُناسبها؛ ولكن ما آخذُه عليه بشأنها: هو تعميمه لمبدأ التّفنيد، بحيث يبدو لنا وكأنّه كافيٌّ لوحده ولا حاجة معه لمبدأ التّحقيق، فهذا وقوع في التّعميم الذي أنكره على القائلين بمبدأ التّحقيق. والأصوبُ عندي: أنّ النظرية تحتاج إلى مبدأ التّحقيق حاجتها إلى التّفنيد، ولا غنى عنهما معاً، ومهما أتت بهما؛ فإنّها تكون أقوى وأقوى، ولا ينبغي الاقتصار على أحدهما قدر ما بالإمكان فعل ذلك.

فإن شئتُ قل: التّحقيق ولا مثيله. وإن شئتُ قل: التّفنيد ولا مثيله. وإن شئتُ قل: (تحقيق لا تحقيق). وإن شئتُ قل: (تفنيد لا تفنيد).

لا فرق بين هذه الصّيغ، إذ نُثبت فيها الوجه ولا مثيله، وليس كما قد يتوهم بعضهم من أنّ هذه الصّيغ ينفي بعضها بعضاً، بل نقول: إنّ الحقيقة كما تحتاجُ إلى الموجب تحتاجُ إلى السّالب، وقولنا: (موجب لا موجب) هو إثبات للموجب وللّسالب ولجميع الاحتمالات الممكنة الأخرى كما نُكرّر ذلك دائماً.

(2) فإذا كانت القضية العلميّة يشترط فيها إمكانية التّكذيب؛ فهذا يعني أنّ كلّ قضية علميّة يُعتقد بمصداقيّتها تضمّر إمكانية تكذيباً. أي: أنّ كلّ قضية علميّة تضمّر لا مثيلها بدلالة التّكذيب.

بتعبيرٍ آخر: لنثبت مصداقية قضية يجبُ أن نفترض - حسب (بوبر) - أنّ تلك المصدقية قابلة للتّكذيب، وهذا الافتراض ما هو إلّا تعبير عن أنّ تلك المصدقية تُثبت في وجودها وجود لا مثيلها، وذلك اللامثيل مستتر وراء المصدقية المظهرة، ولو لم يكن مضمراً لما استلزم البحث عنه.

إنّ ما يذهب إليه (بوبر) يدلّ على ضرورة وجود المضمّر، بل يبرهن عن وجود التضامر، إذ التضامر عندنا ليس إلّا البحث عن الاحتمالات الممكنة المستترة التي لا تماثل المظهر.

ومع ما يبرهن عليه مبدأ (بوبر) هذا؛ إلّا أنّنا لا نرى تلك البرهنة إلّا واحداً من الاحتمالات الممكنة التي يقول بها التضامر. وهذا المعنى يُمكن صياغته بالشّكل:

القضيّة العلميّة الصّادقة تضمّر لا مثلها

= القضيّة العلميّة الصّادقة تضمّر الاحتمالات الممكنة

= القضيّة العلميّة الصّادقة تضمّر (مبدأ بوبر) + 1

(3) إذا كنّا نتفق مع (بوبر) فيما يذهب إليه من أن إمكانيّة التّكذيب هي معيار لتمييز ما هو علمي ممّا هو ميتافيزيقي؛ فإنّنا نختلفُ معه في عدّ هذا النّمودج هو المعيار الوحيد، إذ نعتقد بوجود معايير أخرى، وفي مقدّمها معيار التّحقيق.

(4) إنّ اشتراط (بوبر) لإمكانيّة التّكذيب في الفرز بين القضايا، يجيبُ بمعنى ما عن تساؤل طُرح حول الفائدة من افتراض التّضامر للوجه الذي لا يُماثل المظهر؛ إذ ووفقاً لهذا المبدأ، فإنّ وجود احتمال التّكذيب ضمن الاحتمالات الممكنة في علاقات التّضامر، تميّز القضيّة العلميّة من الميتافيزيقية.

قراءة في النطاق الديني: قرآنيات

في القرآن الكريم كثيرٌ من الآيات القرآنية التي يُمكن أن نلمح فيها الحضور لمفهوم التضامر، وبما يتضمّنه من كثافة معرفية، وفيما يأتي الإشارة إلى بعضها:

(1) قال تعالى: {وَلَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِالَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا بِهِمْ مِنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةِ مِنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ} (142)، وقال تعالى: {وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتٌ بَلْ أحيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ} (143)

تنبئ الآيتان أنّ من يُقتل في سبيل الله، ليس بميت، بل هو حيٌّ يرزق، وهي تنهى عن حسبانه ميتاً أو حتى القول إنه ميت مع أنّ الواقع الملموس قاطع بأنّ الشخص الذي قُتل هو ميت فعلاً! ما لدينا هنا، مظهر يضمّر لا مثيله، مظهر يقول: إنّ هذا الشخص ميت؛ ولكن -ولأنّه قُتل في سبيل الله- أي: وفقاً لهذه الدلالة فهذا الموت يخفي حقيقة الحياة المليئة بالسعادة النقية من كلّ خوف أو حزن، بل والواعية بالاستبشار بمن سيلحق بهم من المؤمنين.

إنّنا إن قرأنا هذا النصّ في سياق دلالة وحيدة، وهو الواقع المادي الملموس، فسنعلم بدهشة أنّ هناك تناقض بين النصّ والواقع؛ ولكن إن أخذنا في الحسبان أنّ القرآن الكريم ينبئ بطبيعتين للحياة وليس طبيعة وحيدة؛ الطبيعة الأولى: هي تلك المقترنة بالجانب المادي التي يُمكننا نحن البشر أن نشعر بها لأنّنا على تماس مباشر معها. أمّا الطبيعة الثانية للحياة: فهي الطبيعة اللامادية أيّ التي تُماثل الحياة المادية جملة وتفصيلاً، التي تسمّى: الحياة الروحية، ولكون هذه الطبيعة لا تماثل الأولى؛ فإنّ من المنطقي تفهّم أنّنا إذا كنّا نشعر بالحياة المادية فنحن لا نستطيع أن نشعر بالحياة اللامادية؛ ولكي نتعامل مع شيء لا نشعر به، ولا نستطيع أن نخضعه للرصد والاختبار، فعلياً الايمان به كما نُخبر عنه.

الآن، إذا كانت لدينا طبيعتان للحياة -بحسب القرآن الكريم- فإنّ صياغة مفهوم

142- سورة آل عمران: الآيات 169 -171.

143- سورة البقرة: آية 154.

الآية بالوجه: إِنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَيْسُوا بِأَمْوَاتٍ، بل أحياء بدلالة الطَّيْبَةِ الرُّوحِيَّةِ، فسيكون ذلك منطقيًا، ولن يكون هناك أي تناقض بين النص والواقع. ما نصل إليه من هذا المضمون، أن هذه الآيات عن مستويين لا متماثلين: مظهر ومضمّر، وأن المضمّر هنا هو الوجه الآخر المكمل للحقيقة الوجودية للحياة.

ولو أننا أردنا التوسّع قليلاً في استخدام الفهم التضامر بواسطة ادراكنا لخاصية اللاتماثل في التضامر لأمكن أن نتوقّع بعض التفصيلات المجهولة عن الطَّيْبَةِ الثَّانِيَةِ للحياة، وكما في المُقَابِلَةِ الآتية:

إذا كانت الطَّيْبَةِ المادِيَّة مقيّدة بقوانين الجاذبية -مثلاً- فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ الطَّيْبَةَ اللّامادِيَّة (الرُّوحِيَّة) ليست مقيّدة بتلك القوانين.

إذا كانت الطَّيْبَةِ المادِيَّة مقيّدة بحواس معدودة ومحدودة نستشعر بها الواقع المحيط؛ فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ الطَّيْبَةَ الرُّوحِيَّة ليست مقيّدة بذلك العدد من الحواس ولا بتلك المحدودية لها، فقد يُمكن أن نستطيع الرُّؤية من دون بصر، أو أن نرى أبعاد لا نستطيع حتّى أحدث تقنياتنا الحالية استشعارها.

إذا كانت الطَّيْبَةِ المادِيَّة تشعرنا بأننا نملك نوعاً من الاستقلالية الكيانية فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ الطَّيْبَةَ الرُّوحِيَّة قد تكون لا استقلالية إلى حدّ كبير بحيث أعي بما أفكر فيه وما يفكر فيه غيري على حدّ سواء.

على هذه الشّاكلة يُمكن الاسترسال لتوقّع أيّ احتمال لا تماثلي بين الطَّيْبَتَيْن، ولن نملك الجزم بصحّة هذه التوقّعات إلّا فلسفيّاً وَفَقَ القواعد النَّظْرِيَّة التي نقولها، وإن كنا لا نستبعد مطابقة هذه التوقّعات أو بعضها للحقيقة كما نتصوّرها.

(2) انطلاقاً من هذه الطَّيْبَةِ الثَّانِيَّة للوجود، نستطيع أن نلمح المقصود بثنايئة الفعل في الآية الكريمة: {فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى وَلِيُبْلِيَ الْمُؤْمِنِينَ مِنْهُ بَلَاءً حَسَنًا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ} (144).

فها هنا فعل القتل المظهر هو للمؤمنين؛ ولكن هذا الفعل ليس قائماً بذاته، بل بغيره، بالفعل الإلهي المكوّن للجانب المضمّر. وذات المضمون يُقال على فعل

الرّمي، سواء أقبضة رمل كانت أم حصي، فالفاعل المظهر هو النبي -صلى الله تعالى عليه وسلّم-، وأمّا الفاعل المضمّر فهو الله تعالى؛ وبذا تُثبت الوجهين، وكلّ وجه بدلالته، فنقول: بدلالة المظهر المؤمنين قتلوا والنبي رمى، وبدلالة المضمّر الله تعالى من قتل ورمى. فلا يتعطل أحدهما، ولا يتناقضان مع بعضهما؛ ولكننا ومع هذه المقدّمة نستطيع أن نصل إلى قاعدة مفادها: أن الفعل أيّ فعل، متراكب من قوتين: مادّية ولا مادّية (إلهية)، أو كما نعبر عنه في اصطلاح التضامر (مادّي لا مادّي - نسبانيًا).

(3) وفي جانب آخر، نقرأ قوله تعالى: {وَالِهَكُمْ إِلَهُ وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ} (145) وقوله تعالى: {إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدْنِي وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي} (146) وهنا نلاحظ خطاب المفرد، فالمتكلم واحد؛ ولكن في آيات أخرى يقول تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّ إِلَهَ لِحَافِظُونَ} (147)، أو قوله تعالى: {إِنَّا نَحْنُ نُحْيِي الْمَوْتَى وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُوا وَآثَارَهُمْ وَكُلَّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ} (148). وهنا يكون الخطاب الجمع (نحن) وليس المفرد (أنا).

لعله من نافلة القول إن الغالبية العظمى من العلماء يعزّون استخدام صيغة (نحن) من الله تعالى إلى فكرة أن عادة كانت الملوك إذا فعلوا شيئاً، قال أحدهم: نحن فعلنا، يريد نفسه وأتباعه، ثم صار هذا عادة للملك في خطابه، وإنا نفرد بفعل الشيء، فخطبت العرب بما تعقل من كلامها؛ مع أن هناك من يقرأ هذه التفرقة وفق مقولته بالعلاقة بين أحدية الذات وكثرة الصفات، كالشيخ ابن عربي، الذي ذهب إلى أن من وقف مع الكثرة، كان مع الأسماء الإلهية، ومن وقف مع الأحدية، كان مع الحق، من حيث ذاته الغنية عن العالمين، وهو يضرب لذلك مثلاً بالشخص الذي تتكثّر ظلاله بعدد ما يُقابله من الأنوار، أو تظهر له صور كثيرة بعدد المرايا التي يُواجهها، فهو في هذه الحالة واحد في ذاته متكثّر من حيث تجليه في صورته وظلاله (149).

وفقاً لهذا المنظور، فإن تحدّث تعالى عن ذاته الأحدية قال: (أنا الله) وإن تحدّث

145- سورة البقرة: آية 163.

146- سورة طه: آية 14.

147- سورة الحجر: آية 9.

148- سورة يس: آية 12.

149- انظر: ابن عربي، فصوص الحكم، ج1 ص104. وأيضاً: المعجم الصوفي، ص955-960.

عن شيء من تجلياته، فهو يخاطبها من حيث كثرة صفاته، وهنا يستخدم صيغة (نحن)؛ لأنه لا فرق حقيقي بين (أنا ونحن) عند الله من حيث الأصل، وإنما التمييز من حيث جهة مواجهة المخاطب، إذ ما يقتضيه الخطاب حين يواجه الذات الأحادية لا يماثل ما يقتضيه الخطاب حين يواجه الصفات وتجلياتها.

وأنا هنا لن أجادل في العلة وراء هذين الخطابين، سواء أ بسبب التعظيم كان - كما يقول أغلب المفسرين - أم بسبب ما ذهب إليه الشيخ ابن عربي أو لأي سبب آخر، بل سأكتفي بالوقوف عند حقيقة راسخة في الخطاب الإلهي وهي: أنه خطاب يتضمن ثنائية: (أنا - نحن). ونعلم أن هذين الخطابان لحقيقة واحدة هي الحقيقة الإلهية ذاتها. بهدف الوصول من ذلك إلى المضمون الآتي: (أنا) و(نحن) في الخطاب الإلهي مُتتامتان؛ أي إن كانت إحدهما مظهرة لنا فإن الأخرى تكون مضمرة بالضرورة.

لو أنني عممت هذه الفكرة في الموجودات لرأيت تجلي تلك الثنائية المتتامة أو المتضامرة حاضرة في كل شيء، فالكثرة موجودة، والوحدة في الكثرة موجودة أيضاً، فإن نظرنا إلى الكثرة وسرنا معها غابت عنا الوحدة، وعندما ننطلق في رؤية الوحدة تغيب عنا الكثرة، في وضع من التمام المتكامل؛ الأمر الذي قد يوصلني إلى القاعدة القائلة: إذا رأيت كثرة فتوقع وجود الوحدة وراءها، والعكس صحيح، وإذا أردت أن أضرب مثلاً متطرفاً نوعاً ما، فسأقول: نحن نعلم وجه الكثرة في اللغات، فهل نتوقع وجود وحدة لتلك الكثرة؟ وفقاً لما سبق أن قرأنا وافترضنا، فإن الإجابة هي: نعم، توجد وحدة تنظم جميع اللغات، ربّما هي غير مكتشفة الآن؛ ولكن عدم الاكتشاف لا يدل على عدم الوجود كما هو معروف، وقد يأتي اليوم الذي نقع فيه على ذلك الأصل الموحد لما قد يُسمى (اللغة الأم) أو (لغة اللغات).

(4) إلى ذلك فإن لدينا آية تكشف عن تضامر من النوع اللاذاتي بين كل من مرتبة الطبيعة ومرتبة الإنسان، وهي قوله تعالى: {وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّا أُمَمٌ أَمْثَلُكُمْ مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ} (150).

عندما نقرأ هذه الآية الكريمة وفق المنظور التضامري، فإن صورة تلك القراءة

هي: أن هناك علاقة تضامر لا ذاتي بين الكائنات الحيّة والإنسان بدلالة مفهوم الأُمّية. هذه الفكرة تتطلّب دراسة مفردة لمفهوم الأُمّة سواء في مرتبة الطّبيعة أم مرتبة الإنسان، لنوازن بعد ذلك بين ما هو مظهر في أحدهما لتتوقع النظير مضمراً في المرتبة الأخرى. فعلى سبيل المثال: نحن نعلم مفهوم الأُمّة يتضمّن جماعة من الناس يعيشون في وطن واحد، وتجمعهم رغبة في الحياة المشتركة تدعمه وحدة التّاريخ، أو اللّغة، أو الدّين، أو الاقتصاد أو ذلك جميعاً. فهل يوجد في الكائنات الحيّة الأخرى مثل هذه المقوّمات المشكّلة لمفهوم الأُمّة؟ أم أنّ مفهوم الأُمّة لا يتضح على ما هو عليه إلّا بعد أن نستحضر الحدّ الأدنى من شروطه التي تنطبق على الكائنات الحيّة وعلينا بالقدر ذاته. مثلاً: قضية التّاريخ المشترك، عنصر أساسي من عنصر مفهوم الأُمّة عند البشر، فهل هو أساسي في الكائنات الحيّة كمجموعات؟

إنّ الإجابة عن هذا التساؤل، ووفقاً لقانون التّضامر الثّاني تكون معكوسة؛ ما يعني هو إمّا أن نتنازل عن قضية ادراج التّاريخ المشترك في مفهوم الأُمّة عند البشر، وإمّا أن نكتشف أنّ ذلك التّاريخ المشترك عنصر أساسي لدى الكائنات الحيّة الأخرى. فذلك ممّا يُمكن أن يُستنبط بدلالة الآية القرآنيّة، ووفق سياق القراءة التّضامريّة.

(5) في جانب العلاقة بين مرتبتي القرآن الكريم والتكنولوجيا، بإمكان أن نستخدم أدوات التّضامر لتتوقع اكتشاف عددٍ من التقنيّات التي لم تُكتشف بعد، أو حتّى إمكانيّة ترجيح بعض جوانب الأجوبة على الأخرى، وذلك بالاستناد إلى دلالة محدّدة هي المعجزات بوجهٍ خاص أو الإمكانيات الروحيّة بوجهٍ عام. المعتمد في هذه العمليّة هو: قانون التّضامر الأوّل؛ إذ ينبىء هذا القانون على أنّ ما يوجد في أحد مرتبتين لا متماثلتين يُمكن أن يوجد نظير له في المرتبة الأخرى.

نحن نعلم، ووفقاً للقرآن الكريم، أنّ هناك كثيراً من المعجزات التي حدثت لأنبياء ويليها الكرامات للأولياء. هذه الوقائع كانت -بحسب الفهم الدّيني- خاصّة لأشخاص بعينهم، ومحدّدة لظروف بعينها، ولو أنّا أعدنا قراءة هذه الشّروط ووفق مبدأ اللّاتماثل، لأمكننا القول: إنّ ما لا يُماثلها في مرتبة أخرى -وهي مرتبة التكنولوجيا هنا- يهو التعميم بحيثُ مكن أن يحدث لأي شخص كان، وإنّها لن تكون مقيّدة بظرفٍ محدّد لا في الزّمان ولا في المكان، إلّا بالقدر التقني الكفيل بتكوينها وتفعيلها.

على سبيل المثال، جاء في القرآن الكريم: {وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ وَقَالَ يَا أَيُّهَا النَّاسُ عُلِّمْنَا مَنْطِقَ الطَّيْرِ وَأُوتِينَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ إِنَّ هَذَا لَهُوَ الْفَضْلُ الْمُبِينُ. وَحَشِرَ لِسُلَيْمَانَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ. حَتَّى إِذَا أَتَوْا عَلَى وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نُمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ} ⁽¹⁵¹⁾. فهنا يتبين أن هناك حالة إعجازية يستطيع من طريقها النبي سليمان أن يفهم منطق الطير والنمل وأن يتحكم فيها أيضاً كجنود له، وهذا يضمّر الدلالة على أن ما كان خاص بنبي بدلالة قوّة روحية معيّنة؛ يُمكن أن يكون عامّة لأيّ إنسان من بدلالة قوّة ماديّة أو تقنية تكنولوجية ستكتشف مستقبلاً. ما نقوله هنا: تضامرياً الآية تنبئ أن الناس سيكتشفون التقنية التكنولوجية التي سيتمكنون فيها من فهم الطير والنمل، بل وجميع الكائنات الحيّة الأخرى، ولعلّ الأغرب أنهم سيتمكنون من التّواصل مع تلك الكائنات بأن يجعلها تفهمهم من طريق تلك التقنية؛ ما يمكنهم من تسخيرها بوجه أكثر سلاسة ومرونة. في مثال آخر، قال تعالى: {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ} ⁽¹⁵²⁾، في هذه الواقعة، كانت النار تحرق الخشب ولا تحرق النبي إبراهيم ولا ملابسه؛ ما يعني أنّه تمّ التحكم بخصائصها، لتحرق أشياء ولا تحرق أخرى، وهذا يضمّر الدلالة على أن العلم سيصل يوماً إلى اكتشاف التقنية التي يُسيطر فيها على النار بحيث يبرمجها لتحرق أو تسخن أشياء كأن تكون أوعية الطّعام ولا تمس ما عدا ذلك بأيّ طاقة حراريّة. على هذه الشّاكلة يُمكن أن نقرأ تضامرياً جميع الآيات التي تتضمّن خوارق لم يكتشف العلم نظيراً لها لحدّ الآن، وإن كان قد قطع شوطاً كبيراً جدّاً في هذا المجال، فخوارق مثل: الهواتف السّماوية التي كان يسمع فيها شخصاً آخر عن بعد بلا واسطة ماديّة معلومة، قد اكتشفت بالفعل التقنيات النظيرة لها بأجهزة الهواتف المعروفة عندنا الآن. وخوارق تُروى عن الطّيران، وجدت نظيرها أيضاً، وهكذا.

كما أشرنا؛ فبعض الآيات يُمكن نتيجة قراءتها تضامرياً أن ترجح لنا بعض الأجوبة المحتملة، إن لم تكن متنبئة بها بصورة دقيقة. فمثلاً، لا يزال العلم غير جازم بقضية: هل يُمكن نقل الأشياء الماديّة عن بعد كما تُنقل المعلومات حالياً أم لا؟ الآية

151- سورة النمل: الآيات 16- 18.

152- آية الأنبياء: آية 69.

القرآنية القائلة على لسان سليمان: {قَالَ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَيُّكُمْ يَأْتِينِي بِعَرْشِهَا قَبْلَ أَنْ يَأْتُونِي مُسْلِمِينَ}. قَالَ عِفْرِيْتُ مِنَ الْجِنِّ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ تَقُومَ مِنْ مَقَامِكَ وَإِنِّي عَلَيْهِ لَقَوِيٌّ أَمِينٌ. قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ} ⁽¹⁵³⁾، تقول إن هذا حصل في المستوى الروحي، أي تم نقل عرش من مكان إلى مكان بسرعة. تشير بعض التأويلات إلى أنها أسرع من سرعة الضوء، وهذا يضمن الدلالة إلى أن هذه الإمكانية يمكن أن يتحقق نظيرها التكنولوجي يوماً ما، فتنقل الأشياء - وحتى البشر - من مكان إلى آخر بأسرع من لمح البصر. هذا يعني: أنها ترجح الإجابة عن سؤال لم يزل العلم غير قادر على الجزم بشأنه.

(6) يزخر القرآن الكريم بالنماذج التي يمكن أن تُقرأ تضامرياً، مثل: نظرية الآيات، وخلاصتها: إن الكلمات الإلهية نموذجين في الأقل: معرفية ووجودية، فأما المعرفية في النص القرآني نفسه، يقول تعالى: {تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّكَ لَمِنَ الْمُرْسَلِينَ} ⁽¹⁵⁴⁾. أما الوجودية فهي كل ما في الكون؛ إذ تشير النصوص إلى أن الليل والنهار آيات {وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِيَتَّبِعُوا فَضْلاً مِنْ رَبِّكُمْ وَلِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ وَكُلَّ شَيْءٍ فَصَّلْنَاهُ تَفْصِيلاً} ⁽¹⁵⁵⁾ والجنات في الأرض آيات {لَقَدْ كَانَ لِسَيِّدِي فِي مَسْكَنِهِمْ آيَةٌ جَنَّتَانِ عَنْ يَمِينٍ وَشِمَالٍ كُلُوا مِنْ رِزْقِ رَبِّكُمْ وَاشْكُرُوا لَهُ بَلْدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبٌّ غَفُورٌ} ⁽¹⁵⁶⁾ وناقاة صالح آية {وَيَا قَوْمِ هَذِهِ نَاقَةُ اللَّهِ لَكُمْ آيَةٌ فَذُرُّوهَا تَأْكُلْ فِي أَرْضِ اللَّهِ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوءٍ فَيَأْخُذَكُمْ عَذَابٌ قَرِيبٌ} ⁽¹⁵⁷⁾ ومريم وابنها آية {وَجَعَلْنَا ابْنَ مَرْيَمَ وَأُمَّهُ آيَةً وَآوَيْنَاهُمَا إِلَى رَبْوَةٍ ذَاتِ قَرَارٍ وَمَعِينٍ} ⁽¹⁵⁸⁾، وعلى الجملة فكل شيء يدخل في حيز الوجود أو المعرفة هو آية، يقول تعالى جامعاً لذلك كله: {وَفِي خَلْقِكُمْ وَمَا يَبُثُّ مِنْ دَابَّةٍ آيَاتٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ. وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ رِزْقٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا

153- سورة التمل: الآيات 38 - 40.

154- سورة البقرة: آية 252.

155- سورة الإسراء: آية 12.

156- سورة سبأ: آية 15.

157- سورة هود: آية 64.

158- سورة المؤمنون: آية 50.

وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ آيَاتٌ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ. تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ فَبِأَيِّ حَدِيثٍ بَعْدَ اللَّهِ وَآيَاتِهِ يُؤْمِنُونَ⁽¹⁵⁹⁾.

إنّ هذا المقاربة تُعطينا تصوّرًا عن التّوازي بين مرتبتي النّص والواقع، وهو توازي بين أمرين لا مُتماثلين، وكل لا متماثلين يُمكن أن يتضامرا بدلالةٍ محدّدة كما ينصّ على ذلك مبدأ التضامر. هنا لو أخذنا مثلًا قضية المحكم والمتشابه في الآيات النّصيّة التي ذكرها القرآن في الآية: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ⁽¹⁶⁰⁾؛ فإننا بفضل قانون التضامر الثاني نستطيع أن نتوقع أن هذا يُضمّر الدلالة على أنّ الآيات الوجوديّة منها المحكم ومنها المتشابه، وبالمعرفة بما تعنيه الأحكام والتشابه سواء في المستوى النّصي المعرفي أم المستوى الواقعي الوجودي؛ نستطيع أن نستنتج النظائر المتقابلة بين آيات القرآن وآيات الكون.

(6-1) لو أننا افترضنا أنّ واحدًا من معاني المحكم والمتشابه هو الوضوح والإبهام، أي: النّص الواضح بنفسه، كقوله تعالى: {قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُ كَفِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ⁽¹⁶¹⁾، والنّص الذي لا نستطيع أن نفهمه أو نتفق على فهمه فهمًا قاطعًا، مثل: {حم. عسق⁽¹⁶²⁾؛ فإن ذلك يضمّر الدلالة على أنّ الكون فيه ما هو واضح ويمكن أن يكتشف وفيه ما هو مبهم ويصعب أن يكتشف أو يجزم بتفسيره. بل أكثر من هذا يُمكن أن تنبئ هذه العلاقة عن أنّ العلم لن يصل في يوم من الأيام إلى حلّ جميع ألغاز الكون وتفسير الطّبيعة بنسبة مئة بالمئة؛ لأنّ النّظير فيه مُتشابه.

وفي المقابل، لو توصل العلم لهذا المستوى وتمكّن من أن يُفسّر كلّ شيء؛ فإنّ هذا سينبئ أن إبهام المتشابه سيرتفع عند الجميع وأنّ اجماعًا بهذا الشأن سيتحقّق.

159- سورة الجاثية: الآيات 4 - 6.

160- آل عمران: آية 7.

161- سورة المجادلة: آية 1.

162- سورة الثّورى: الآيات 1، 2.

(2-6) إن علمنا أن هناك شيئاً آخر في ذكر في القرآن غير الآيات وهو الحكمة لقوله تعالى: {وَإِذْ كُنَّا مَا يُتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ لَطِيفًا خَبِيرًا} (163)؛ فإن هذا يضمّر الدلالة على أن الكون يتضمن ما هو أكثر من الآيات المظهرة. هناك شيء آخر نظير للحكمة، وتتحدّد معرفتها بذلك الشيء من طريق معرفتنا بمفهوم الحكمة في هذه الآية، وكتعميمٍ يُمكننا افتراض أن الحكمة هي الوجه الآخر المضمّر للكتاب المظهر، فإن انطلقنا في الفهم المادّي كنظير لهذه الأمر فهذا يفترض أن علينا أن نفترض أن للطبيعة وجهين لا مُتماثلين، أي فيها قوى مظهرة معلومة وفيها قوى لم تزل مجهولة، وبتعبيرٍ أصرح: إن رسخ -الآن- لدى العلماء أن قوى الطبيعة أربعة هي: الجاذبيّة والكهر ومغناطيسيّة والنوويّة القويّة والضعيفة؛ فإن ما يترتب على الفهم السّابق أن هناك قوىٍ أخرى تختلف في طبيعتها المادّيّة عن تلك القوى، ولعلّ الخصائص التي يتوقّعها العلماء لكلّ من المادّة المظلمة والطّاقة المظلمة تكون من هذا القبيل.

والخلاصة هنا: إن هناك مادّة أو قوى أخرى متوقّعة أو غير متوقّعة، هي للمادّة المعروفة بمنزلة نظير الحكمة للكتاب.

(3-6) في ذات المسار لو أخذنا مثلاً قضية النّاسخ والمنسوخ في القرآن الكريم؛ لترتب على هذا توقّع لناسخ ومنسوخ نظير في الكون، ولو أخذنا قضية التفسير والتأويل أيضاً؛ فسيمكنا أن نجد النّظير لها في فهم الكون وبالعكس، ويُمكن أن نستمرّ مع جميع العلوم والخصائص التي تختصّ في القرآن لتلمس النّظير الكوني لها، ومن هذه العملية التّقابليّة التّضامريّة، ستمكّن من رؤية قوانين التّضامر فاعلة وبوجهٍ منقطع النّظير في هذا المساق.

القسم الثاني

التضامن من حيث التفصيل

الفصل الأول: المقدمات

تعدّ الرموز والتعريفات الإجرائية والمفاهيم الأساسية والمصادر بشطريها؛
الضرورية والتكميلية، الخلفية الفكرية التي تنبني عليها هذه النظرة؛ لذا عمداً إلى
بيانها في هذا الفصل.

رموز أساسية

من المتطلبات الضرورية للتضامر، الاطلاع على الرموز أدناه:

الرمز	الدلالة	الرمز	الدلالة
أ	* مُتَغَيِّر يرمزُ للشَّطْرِ المَظْهَر من العَلاقَة * المَرتبَة السَّابِقَة المَظْهَرَة	ظ	المَظْهَر
ب	المَرتبَة اللاحِقَة المَظْهَرَة	ض	المَضمَر
د	مُتَغَيِّر يرمزُ إلى الدَّلالَة المُحدَّدة	نظ	التَّظْهِير
ح	مُتَغَيِّر يرمزُ إلى الاحتمالاتِ المُمكنَة	نظ ط	التَّظْهِير الطَّرْدِي
لا	الاحتمالاتِ المَمكنَة المَضمَرَة	نظ ع	التَّظْهِير العَكْسِي
لا أ	الاحتمالاتِ المَضمَرَة للمُتَغَيِّر (أ)	عك	تضامر عكوس
ع	مَعلُوم	نعك	تضامر نصف عكوس
ج	مَجهُول	ا	التَّضامِر الدَّائِي، يرمزُ الخَظ القَصر على المَظْهَر، ويُرمزُ للمَضمَر بالطَويل.
م	مَعلُومَة مَعطى لمرتبَة مَعيَّنة	ا	التَّضامِر الانعكاسي
ل	مرتبَة الألوهُة	ا ا	تضامر عكوس، لا ذاتي، موضوعي
ق	مرتبَة القرآن الكَريم	ا ا	تضامر مُشترَك، ذاتي لا ذاتي، مرَّجَب
ط	مرتبَة الطَّبيعَة	←	رمز الدَّلالَة
ن	مرتبَة الإنسان	1+	يرمزُ إلى وجود احتمالٍ آخَر
ك	مرتبَة النَّتاج أو التَّكَنولُوجيا		

تعريفات إجرائية

أدناه التعريفات الإجرائية⁽¹⁶⁴⁾ لبعض الألفاظ والمصطلحات الهامة في فلسفة التضامر:

كلّ - الكلّ: يراد به الشيء، أو الجزء، أو التفصيل المحدد، أو الفرد ب كله. والكلّ: هو ما يستغرق مجموع أو عموم أو مجمل كل⁽¹⁶⁵⁾.

الشيء: الشيء اسم يدلّ على أي نسبة من نسب الوجود، سواء أفي الحسّ كان كالأجسام أم في الذهن كالمخيال أم في اللسان كالأقوال أم كان مفهوماً مجرداً كالأعداد والكيانات الرياضية، أم كان افتراضياً كالجسيمات الذرية الافتراضية في العدم؛ فالشيء قد يكون قديماً أو حادثاً، جوهرًا أو عرضاً، خارجياً أو ذهنياً، معلوماً أو مجهولاً، كلياً أو جزئياً، فهو ينطبق على الضرورة والإمكان أو الامتناع⁽¹⁶⁶⁾. وعلى الجملة: هو لفظ دال على ما يصح أن يُعلم أو يُحكم عليه أو يُخبر عنه.

الضرورة: هي ما يكون وجودها بديهيًا ولو بدلالةٍ وحيدة⁽¹⁶⁷⁾.

المظهر: هو الشيء (راجع تعريف الشيء).

المثيل: في اللغة: المثيل هو الشبيه والنظير؛ أي أنّ المثيل يدلّ على مناظرة الشيء للشيء⁽¹⁶⁸⁾. وفي تاج العروس: «إذا قيل: هو مثله، على الإطلاق، فمعناه أنّه يسدّ مسدّه، وإذا قيل: هو مثله في كذا، فهو مُساوٍ له في جهةٍ دونَ جهةٍ، انتهى»⁽¹⁶⁹⁾. وفي الفلسفة: تماثل الشيان تشابهاً، ولا تكون المماثلة إلا بين المتفقيين في الكيفية أو النوعية، بخلاف المساواة فإنّها بين المتفقيين في الكمية؛ لأنّ التساوي هو تكافؤ في

164- التعريفات (Definitions): عبارات تشرح معاني الألفاظ أو الحدود الأساسية في النسق، ولا يقال عنها صادقة أو كاذبة وإنما يراد الاتفاق على وضعها والبدء بها. مثل: النقطة ما ليس له بُعد.

165- من الواضح أنّنا نميّز بين (كلّ) من دون (ال تعريف) وبين (الكل). وللمزيد حول ذلك في اللغة والاصطلاح الفلسفي راجع: المعجم العربي الأساسي، ص 1051. د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 2 ص 233.

166- للمزيد في اللغة الاصطلاح انظر: محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج 1 ص 293. ابن سينا، الشفاء، تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب قناتني وآخرون، نشر وتوزيع وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرة، القاهرة، ج 2 ص 295. د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1 ص 712 - 713. الإمام الغزالي، المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق

محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة، ص 28. أ.د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 668.

167- للمزيد انظر: القسم الثاني - الفصل الأول - مفهومات أساسية - حول مفهوم الضرورة.

168- انظر: المعجم العربي الأساسي، ص 1118. أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1979، ج 5 ص 296.

169- محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، ج 30 ص 380.

المقدار لا يزيد ولا ينقص. فالمتماثلان إذا هما المشتركان في النوعية أي في تمام الماهية، أو هما اللذان يسد أحدهما مسد الآخر في الأحكام الممكنة، والواجبة، والمنتعة⁽¹⁷⁰⁾. أمّا في التضامن؛ فالمثيل: هو الشيء المحدد أو المظهر.

اللامثيل أو اللاتماثل: هو كل شيء سوى المثيل. ويوجد نوعان في الأقل وهما:

اللاتماثل المباشر: وهو الذي ينسب للشيء لا للمرتبة.

اللاتماثل اللامباشر: وهو الذي ينسب للمرتبة لا للشيء.

من خصائص هذه اللاتماثلات، أن المباشر أخص من اللامباشر، الأمر الذي يسمح بصياغة العلاقة بينهما بالصورة القائل: «كل لا تماثل لا مباشر هو لا تماثل مباشر وليس كل لا تماثل مباشر هو لا تماثل لا مباشر».

لا: «لا» في اللغة، تدلّ عموماً على حالة المنع أو السلب. وأمّا «لا» أو «اللا» في التضامن فهي لا تفهم من حيث معناها اللغوي الحرفي هي تعني الأمر الآخر المخفي أو المستتر أو المضمّر. والمضمّر جانب آخر مثبت وليس منفيّاً⁽¹⁷¹⁾.

الإضمار: هو الإخفاء أو السّتر، ففي اللغة: «اضمّر الشيء: أخفاه»⁽¹⁷²⁾.

أمّا في الاصطلاح الفلسفيّ فالمضمّر هو «حجّة مستفادة من الأضداد»⁽¹⁷³⁾، أي أنّك إذا أخذت أحد الضدّين فيمكن أن تحتجّ بوجود الآخر من ضده. وقد قيل: «بضدها تُعرف الأشياء» فلولا الشرُّ ما عرفنا الخير، ولولا الخوف ما طلبنا الأمان، ولولا المرض ما تنعمنا بالصّحة. هذا المعنى للإضمار هو ذاته الذي تناوله هيغل في جدليّته، إذ عنده «إنّ أيّ تصوّر من التّصوّرات يضمّ نقيضه على سبيل الإضمار، وأنّه من الممكن استنباط هذا النقيض منه واستصفاؤه»⁽¹⁷⁴⁾. غير أنّه وفقاً لنظرنا أشمل من ذلك؛ إذ المقولة عندنا: «بلا مثلها تعرف الأشياء» و«إنّ أيّ تصوّر من التّصوّرات يضمّ لا مثيله على سبيل الإضمار، وأنّه من الممكن استنباط هذا اللامثيل منه

170- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1 ص338.

171- للمزيد: انظر بعض التفصيلات في: القسم الثّاني - الفصل الأول - مفهومات أساسية.

172- المعجم العربيّ الأساسيّ، جامعة الدّول العربيّة، المنظمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، لاروس، 1988م، ص 776.

173- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م، ص550.

174- د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيغل، مكتبة الأنجلو المصريّة، 1970، ص86.

واستصفاؤه». وشمولية اللامثيل تفهم من أن الضد أو النقيض أحد الاحتمالات الممكنة التي يتضمّنهما مفهوم اللامثيل إلى جانب عدد غير محدد من الاحتمالات الأخرى. وكأننا نقول هنا: إنّ أي تصوّر يضمّ نقيضة والاحتمالات الأخرى غير النقيض معه.

المضمّر:

(1) المضمّر: هو اللامثيل بالنسبة للمظهر.

(2) المضمّر عبارة عن عدد مفتوح من الاحتمالات الممكنة المتلازمة.

التضامر:

(1) التضامر: هو الحالة التي نقرأ فيها المثل ولا مثيله، أو المظهر وما يُضمّره كوجهين متلازمين بصورة مباشرة أو غير مباشرة لحقيقة واحدة.

(2) حول الفرق بين التضامر والمضمّر: إذا كان لفظ الإضمار يدلّ لغةً واصطلاحاً على وجود الساتر والمستتر فيه - أو كما أسميهما المظهر والمضمّر - في لحظة افتراقهما أو اختلافهما أو تمايزهما عن بعضهما، فإنّ لفظة التضامر تدلّ على لحظة توحدّهما، وهي اللحظة السابقة لتلك التي يتميّز فيها المظهر عن المضمّر، فالتضامر: مصطلح يدلّ على ثنائية (ستر لا ستر). وتوضيح ذلك في المقاربة الآتية:

نحن نعلم أنّ مبدأ تكافؤ الكتلة والطاقة في الفيزياء الحديثة، يُخبرنا أنّ الكتلة والطاقة ليستا إلاّ شكلين أو صورتين متميزتين لحقيقة واحدة هي المادة. الكتلة: هي الطاقة لكن في حال تكثّفها. والطاقة: هي الكتلة لكن في حالة تحرّرها. على هذا فإنّنا حين ننظر إلى عود ثقاب مثلاً فإنّ أبصارنا تدرك صورته المتكتّلة، مع أنّنا نعلم أنّنا ننظر إلى طاقة مكثّفة، ولو أنّنا أخذنا عود ثقاب مثلاً، فإنّ ما سنراه هو الصّورة الماديّة المتكتّلة (المظهر) بينما الصّورة «الطاقويّة» لا تظهر بعد إحراقه (المضمّر). وكما هو معلوم فإنّ الصّورة المظهرة تستر الصّورة المضمّرة. النّقطة الأهمّ هنا هي: أنّ المظهر حين يستر المضمّر، هو في الوقت نفسه يُظهره، لأنّ المظهر ليس وعاءاً للمضمّر فيستره فحسب، بل المظهر هو المضمّر نفسه. وبهذا المعنى يكون المضمّر مُستتراً وغير مستتر في الوقت نفسه، وهذا هو ما أُسمّيه التضامر. لا يتوقّف التضامر على حد

إخفاء الأشياء أو سترها، بل هو: اصطلاحٌ يدلُّ على السّتر واللاستر في الوقتِ نفسه. هنا يبرز الفرق بين مفهوميّ: المضمّر والتّضامر؛ إذ المضمّر يدل على المستتر فحسب وأمّا التّضامر فيُعبر عن المُظهر والمضمّر في لحظة توحدّهما كلحظة توحدّ المادّة والطّاقة.

الدلالة المحدّدة: الدلالة في اللّغة: «ما يفهم من اللفظ عند إطلاقه»⁽¹⁷⁵⁾.

وفي الفلسفة: دلالة حدّ ما: هي التي تتطابق مع ما صدق مفهوم ما⁽¹⁷⁶⁾.

في التّضامر: مفهوم الدلالة هو أقرب إلى المتغير في الرياضيات الذي تتوقّف قيمته على متغيّر آخر؛ إذ المستمع الذي يعرف أنّ الكلام ينطوي على معنى مضمّر مخصوص، يحتاج إلى «أن يهتدي إلى طريق يوصله إلى معرفة ما أُضمّر وإلى التّمكّن من إظهاره، ولولا الشاهد المقترن بالمضمّر، لصار الكلام موصوفاً بالخفاء والإبهام، إن لم يكن مُنجراً إلى اللّغز والتعمية»⁽¹⁷⁷⁾؛ ولهذا فبواسطة الدلالة تُحدّد العلاقة بين المُظهر ولا مثيله المضمّر.

أمّا المُحدّدة، فهي في اللّغة: «محدّد: معيّن أو مخصّص»⁽¹⁷⁸⁾. وفي الفلسفة: «المحدّد: كلما كان معيّنًا، ومحكمًا، ودقيقًا، تقول: المنهج المحدّد»⁽¹⁷⁹⁾. أمّا في التّضامر: فيرتبط لفظ محدّد بلفظ الدلالة ليعطيا معنى موحّدًا، وهو وضع عبارة حدّية تقيّد إطلاق التّضامر بين الشّيء ولا مثيله في حدود مخصّصة؛ لذا فالدلالة المُحدّدة: هي نسبة تُختار لتقيّد الإطلاق بين المُظهر والمُضمّر⁽¹⁸⁰⁾.

الاحتمالات الممكنة: الاحتمالات الممكنة: هي المُضمّرات التي يُمكن توقّعها لمظهر مقيد بدلالةٍ مُحدّدة⁽¹⁸¹⁾.

اللحظة الزّمانية: هي لحظة عقلية لا فيزيائية، ينتبه فيها الدّهن إلى الفرق (التكثّر) بين المُظهر والمضمّر.

175- المعجم العربي الاساسي، ص461.
176- موسوعة لاند الفلسفية، مصدر سابق، ص 216.
177- د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ص151.
178- المعجم العربي الاساسي، ص298.
179- د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ص355.
180- للمزيد: القسم الثّاني: الفصل الأوّل، مفهومات أساسية، حول مفهوم الدلالة المحددة.
181- للمزيد: انظر بعض التّفصيلات في (المفهمات التكميلية).

اللحظة اللازمانيّة:

(1) هي لحظة عقلية لا فيزيائية، ينتبه فيها الذهن إلى اللافرق بين المظهر والمضمّر⁽¹⁸²⁾.

(2) نحن نتحدّث هنا عن اللحظة التي يكون المظهر وما يضمّره متوحّدان كتوحّد جسيم موجّه، تلك اللحظة التي تتوقّف فيها فلا تستطيع أن تقول إنّه جسيم فقط أو موجّه فحسب، إنّها اللحظة التي تنفّلت من الذهن لسبب غريب فيها وهو أنّها لا زمنيّة.

عندما أسأل نفسي: هل أنا أب أم أنا ابن؟ وعندما يكون سؤالي غير مضاف لأبي أو ابني في هذه اللحظة. أيهما أنا؟ إنّني الأب والابن، ولستُ الأب والابن في الوقت نفسه، إنّها لحظة موجودة في اللازمان، أو هي لحظة اللازمان نفسه. هي اللحظة التي تجعلنا نتوقّف أمام النقطة لتساءل: ما النقطة؟ إن كان لها بُعد فهي خطأ أو مستقيم، أو مستوى صغير وليست نقطة، وإن كانت بلا بُعد فهي غير موجودة؛ ولكن مع أنّها ليست مُستقيماً وليس فيها بُعد، فهي موجودة، بل الأصل الذي تشتق منه الهندسة وجودها. لم لا نستطيع أن نعرّفها؟ يبدو أنّها تضطر المتفكّر فيها إلى أن يراها شيئاً شاداً تتوقّف عنده قوانين الهندسة، كتلك النقطة المفردة التي انبثق منها الانفجار العظيم، هي أيضاً تتوقّف قوانين الفيزياء عندها، ليس لشيء إلا لأنّها تسبق خلق الزمكان، إنّها لا زمكانيّة، النقطة أيضاً؛ لكنّها بخلاف تلك هي موجودة بلا ماهيّة وجود مُحدّدة، ولحظة إدراكنا لوجودها ولا وجودها هو ما أصفه باللحظة اللازمانيّة.

ليس المقصود باللحظة اللازمانيّة هو لحظة انعدام الزمن، بل اللحظة التي يكون فيها الزمن مُنفتحاً على جميع الاحتمالات بالتساوي، إنّها لحظة يتساوى فيها المظهر والمضمّر، لا يتميّز أحدهما من الآخر، كلاهما مُظهر، وكلاهما مضمّر في الوقت نفسه. هذه اللحظة إن استطاع المفكّر استحضارها؛ فسيدرك معنى التضامر لأنّ هذا هو معنى التضامر.

هل نتحدّث هنا عن مفهوم ميتافيزيقيّ؟ الجواب: نعم، ولا. نعم، لأننا نتحدّث

182- للمزيد: انظر بعض التفصيلات في (المفاهيم التكميلية).

عن قضية مفهومية فكرية بحثه، نريد أن نراها في الأشياء. ولا، لأن الفيزياء الكمومية تُعطينا تصوّراتٍ عن المستوى الدَّقائقيّ للمادّة تتطابق أو تكاد مع هذا المفهوم. ففي عالمنا المحسوس الذي أُسمّيه مع عالم الأحياء التطوريّة (ريتشارد دوكينز) بالعالم المتوسّط، تميّزًا له عن مستوى عالم الذرّات، وعن مستوى عالم المجرّات الذي يحتاج إلى سرعات تبدأ من سرعة الضّوء. أقول: في عالمنا لورمينا كرة تنس على حائط فسوف ترتدُّ إلينا ضمن حسابات قوانين الحركة المعروفة؛ ولكن لو فعلنا الفعل ذاته في عالم الدَّقائق الذريّة، لرأينا أن الكرة ترتدُّ في كلِّ مكان، ولا ترتدُّ في أيِّ مكان، وتخرق الحائط ولا تخترق الحائط، وتكون واحدة ولا تكون واحدة، وواحد من تلك الاحتمالات أن ترتدُّ بالقوانين المعروفة في العالم المتوسّط. في هذا المستوى نكون في لحظة لا زمنيّة. هذا يعني أن التضامر ليس مفهومًا ميتافيزيقيًّا بحثًا، بل لعنّا نصفه بأنّه ميتافيزيقيّ مُحايث، أي: مفهوم عقليّ له نوع تطابق مع الواقع الماديّ أو يُمكن وصف ذلك بالقول: مفهوم علي ينطبق على الواقع نسبانيًّا.

(3) لا زمانية اللامثيل: في اللّحظة التي أسميناها اللّحظة اللازمانيّة، عندما ننظر إلى المادّة في عود الثّقاب نعلم أنّها طاقة، وعندما ننظر إلى الطّاقة نعلم أنّها مادة، إذن هما شيء واحد من هذه الحيثيّة. ومن هذه الحيثيّة بالتّحديد فإنّ المادّة والطّاقة ليستا متناقضتين، بل هما لامتماثلتين لأنّ الشّيء لا يكون نقيض نفسه من الحيثيّة ذاتها. فمتى يمكن أن نرى التّناقض؟ نراه في اللّحظة الزمانيّة أي تلك التي تلي اللّحظة اللازمانيّة، وأعني بذلك: أنّنا عندما نضيف اعتبارًا عقليًّا متمثّلًا بذهاب صورة وحلول صورة بديلة، فإنّنا نفهم أنّ البديل نقض المُستبدل، فعندما يتحوّل عود الثّقاب إلى طاقة، صورة الطّاقة نقضت صورة المادّة، ونعلم أنّهما صورتان متعاقبتان، لا يمكن أن تجتمعا، إذن فهما متناقضتان. لكن متى ظهر لنا هذا التّناقض؟ عندما تناسينا أنّ الصورتين هما شيء واحد. إنّنا عندما نستحضر اللّحظة التي يكونان فيها شيئًا واحدًا يختفي التّناقض، وعندما ننسى هذه اللّحظة يحضر التّناقض. ولمّا كانت لحظة التوحّد حاصلّة في كلّ حال، سواء أكان المظهر هو المادّة أم الطّاقة، قلنا إنّهما لامتماثلان، إنّ تلك اللّحظة لا زمنيّة تميّزًا لها من اللّحظة الجدليّة، التي تتقيّد بشكل له زمان، ويتحرّك في المكان.

مفاهيم أساسية

فيما يأتي عدد من المفاهيم والقيم والعلاقات التي يستند إليها النسق المعرفي لهذه الفلسفة، وكما مبين في الآتي:

حول مفهوم الجدل وفرقه عن التضامر

يؤرّخ للجدل عادة في أنه يرجع إلى فلاسفة اليونان، وقد كان عندهم يعني فنّ الحوار أو النقاش في القوانين الأكثر عموميّة التي حكم الطبيعة والمجتمع والفكر. لم يكن ذلك الحوار أو النقاش في تلك القوانين تقليدياً، بمعنى أنه لم يكن يسعى لكشف الأصح فحسب، بل كان يتعدّاه إلى التأمّل في المفارقات، وبحسب المصادر الموسوعيّة، فإنّ هذا النوع من الجدل نشأ على يد الفيلسوف اليوناني (زينون) ⁽¹⁸³⁾ من طريق مفارقاته التي استثارت الفلاسفة في عصره وفي العصور التي تلتها، ومن مفارقاته، مفارقة "العداء" ومفارقة "السباق بين أخيل والسّلحفاة" ومفارقة "السهم الطائر" وغيرها. في مفارقة العداء، افترض (زينون) أنه لكي يصل العداء نقطة النهاية يجب عليه أن يبلغ أولاً منتصف المسافة بين النقطتين، بالتأكيد، ولكي يبلغ العداء منتصف السباق يجب عليه أن يبلغ منتصف هذه المسافة أيضاً، أي: ربع المسافة الكلية، ولكي يقطع ربع المسافة الكلية عليه أن يقطع ثمنها أيضاً، وهكذا. ولما كان يوجد عدد لا نهائي من أنصاف المسافات قبل إنهاء السباق، وكلّ منتصف يحدّد مسافة يجب على العداء أن يقطع نصفها قبل أن يبلغ نهايتها؛ فإنّ ذلك يعني عدم وجود مسافة أولى على العداء أن يقطعها لأنّ نصفها هو الأوّل وعلى هذا يبقى العداء مسمّراً عند نقطة البداية، ولا يُمكن للحركة أن توجد. بوجهٍ مقارب افترض (زينون) أن العداء السريع (ولو كان أخيل أسرع أبطال اليونان الأسطوريين) لن يستطيع تجاوز سلحفاة بدأ تقبله بالتقدّم أبداً؛ وذلك لأنّ اللّحاق بالسلحفاة يفرض عليه أن يقطع أولاً المسافة التي تفصله عنها، وكما بيّن (زينون) نفي مفارقاته الأولى سيوجب على عدائنا السريع أن يبلغ عدداً لا نهائياً من النّقاط قبل لحاقه بالسلحفاة. أمّا مفارقة

183- زينون من إيليا (زينون الإيلي)، أحد فلاسفة ما قبل سقراط عاش زينون في القرن الخامس قبل الميلاد (490-430 ق.م)، من إيليا وهي مدينة يونانية على الساحل الجنوبي لإيطاليا. طرح زينو الفكرة بشكل منطقي قائم على نفي الكثرة التي ترى الكون كله شيء واحد لا يقبل التجزئة، وله نظريات عديدة منها نفيه للحركة.

«السهم الطائر» فيذهب (زينون) إلى أن من يراقب السهم المنطلق يجد أنه يشغل مواضع مُحدّدة في لحظاتٍ مُحدّدة، ولما كان الجسم الذي يحتل موضعاً محدّداً لا بد من أن يكون ساكناً فيه، فسيكون السهم ساكناً دوماً ولا يُمكنه أن يطير! إن (زينون) كان يعلم -بالتأكيد- أن السهم يطير والعداء يسبق السِّلحفاة ويبلغ نهاية السِّباق؛ إلا أنه كان يعني ضرورة التعمّق في فهم الحركة وتحليلها؛ لذا قدّم حججاً منطقيّة ليعين لمعاصريه أن الحركة لا تحدث بالأسلوب الذي يعتقدونه، وهذا ما أثبتته العلم حديثاً في فيزياء الكم؛ إذ تبين في تلك الفيزياء أن الحركة ليست كما نعهدها دائماً، فهناك حيث المستويات متناهية الصّغر تغدو الحركة احتماليّة غير متوقّعة، وعلى الطّرف الآخر حيث الأحجام متناهية الكبر تخبرنا نظريّة النسبيّة أن الزّمان والمكان يتشوّهان بفعل جاذبيّة النّجوم والمجرّات، وبتشوّه الزّمان والمكان تتشوّه الحركة، ولا يعود يُمكن قياسها بالمقاييس التقليديّة التي نعهدها⁽¹⁸⁴⁾.

كانت مفارقات (زينون الإيلي) في القرن الخامس قبل الميلاد، تحوّلت وتحوّل الجدل حولها وحول أمثالها إلى فنّ للتّحاور بطرح الفكرة والفكرة المضادة لها من طريق السّؤال والجواب، وهكذا ولد نمط تفكيري جديد، تطور مع السّفسطائيين إلى منهج مهني تعليمي نقدي، ووسيلة لعب بالألفاظ لإخفاء الحقيقة.

في السّفسطة نجد نوعاً آخر من أنواع الجدل، جدل يبحث عن الحقيقة «خارج عالم الظواهر بوصفه عالمًا وهميًا، فقد حولت السفسطائية الفكر من الاهتمام بالطبيعة إلى الاهتمام بالإنسان، وقلب تأسسه، وغيّرت معاييرها؛ إذ تركت الظواهر الخارجية جانباً وجعلت من الإنسان موضوعاً أساسياً للتفلسف والتفكير قبل الموضوعات الأخرى، فالإنسان الفرد ومعيار الحقيقة. لهذا اهتمت السفسطائية بالمعرفة والذات والأخلاق»⁽¹⁸⁵⁾.

ويُمكن فيها - كما يرى (بروتاجوراس Protagoras) الذي عاش بين عامي 481 و 411 ق.م- أن يكون الإنسان مقياس كلّ شيء، وقد بدأ كتابه المتناقضات بالعبارة القائلة: إنّه يُمكنه قول قولين متعارضين عن أيّ شيء، أي أنّه يدّعي أنّه

184- انظر على سبيل المثال: أينشتاين والنظريّة النسبيّة، د. محمد عبد الرّحمن مرحبا، دار القلم، بيروت، ط7، 1974م، ص77 والتي تليها.

185- عيسى بشارة، مقال السّفسطائيّة، الموسوعة العربيّة، ج11ص312، إنترنت، رابط: www.arab-ency.com

يستطيع أن يجعل الصواب خطأ والعكس صحيح، رافضاً بذلك للفلسفة والعلم السائد ينفي عصره، وقد يكون هذا هو السبب الذي عرّض السفسطة لهجوم علني من الفلاسفة أمثال: أفلاطون وأرسطو وشعراء المسرح الكوميدي⁽¹⁸⁶⁾، فالسفسطائي حسب رأي أفلاطون: «صورة زائفة للفيلسوف، همّة الوحيد تعليم فن الخطابة وأخلاق النجاح والمتعة والمنفعة، وتأكيد الذات، وذلك للارتزاق واقتناص الناس من ذوي الحبّ والمال»⁽¹⁸⁷⁾.

ثمّ جاء سقراط⁽¹⁸⁸⁾ وابتدع منهجاً جديداً في التفكير ليكون بمنزلة صورة متقدّمة لمفهوم الجدل الفلسفي، حيث صار أسلوب جديد للوصول إلى الحقيقة، يُمكن تسمية بمنهج «التهكم والتولد» وهو يركز على أمرين:

الأوّل هو التهكم: وقد بناه على تصنّع الجهل، والتّظاهر بالتّسليم لوجهة نظر الخصوم، ثمّ الانتقال إلى إثارة الشكوك حولها، ثمّ يستخلص من آراء الخصوم لوازم لا يستطيعون الالتزام بها، لكونها متناقضة مع آرائهم ومعتقداتهم؛ وبذلك يوقعهم في الحرج والتناقض، وكان قصد سقراط من هذا تنقية أذهان الناس من المعلومات الفاسدة، وتطهيرها من القضايا الكاذبة والمعارف الخاطئة التي ورثوها عن السفسطائيين، والأمر الثاني التولد: أي تولّد الحقيقة من نفوس الخصوم، باستنباطها من طريق توجيه الأسئلة إليهم في نسق منطقي وترتيب فكري، ولم يكن حوارهم ينتهي إلى نتيجة معيّنة، وإنّما كان القصد منه تنبيه الأذهان إلى ضرورة التزام الدقة في اختيار الألفاظ، وإلى أنّ المعاني موجودة في النفس، ولا سبيل إلى استخراجها إلّا بالحوار.

186- حاتم محمد ياسين، محاضرات في الفكر اليوناني، مطبعة دار الفكر المعاصر، سنة النّشر غير معروفة، ص84،80،79،85. على سبيل الطرافة قصّة حول طريقة استخدام الحقيقة الواحدة لإثبات الامر وضده، وهي: قام أحد السفسطائيين بتعليم أحد التلاميذ أصول السفسطة، وبعد أنّ تعلّم التلميذ رفض أن يدفع الأجرة لمعلمه، فاشتكى المعلم في المحكمة، وكان الأستاذ يُطالب بأن يدفع التلميذ مالا سواء فاز بالقضية أو خسرها. وذلك أنّه إذا فاز بالقضية فإنّ التلميذ يدفع بحكم المحكمة، وإذا فاز التلميذ فعليه أن يدفع لأنّ فوزه دليل على أنّه تعلم السفسطة وصار لديه إمكانيّة في قوّة الإقناع. وكان ردّ التلميذ خلاف ذلك (سفسطائيّاً) إذ أنّه طالب بالألّا يدفع سواء أفاض أو خسر، وذلك أنّه لو خسر أمام المعلم فهذا دليل أنّه لم يتعلم السفسطة (لم يصبح ذو حجة قويّة وقدرة على الإقناع، فلا يدفع. وإن فاز على المعلم فهو لا يدفع أيضاً بحكم المحكمة.

187- عيسى بشارة، المصدر نفسه، ج1 ص312.

188- سقراط: فيلسوف يوناني كلاسيكي، (399-469ق.م) يُعدّ أحد مؤسسي الفلسفة الغربيّة، لم يترك سقراط كتابات وجل ما نعرفه عنه مستقى من روايات تلامذته عنه. ومن بين ما تبقى لنا من العصور القديمة، تُعدّ حوارات أفلاطون من أكثر الروايات شموليّة.

وصار الجدول مع أفلاطون⁽¹⁸⁹⁾ منهج وعلم، وقد قسّمه إلى «جدول صاعد ascending» ينقل الفكر من الجزئي إلى الكلي، من المدركات الحسية إلى المعاني الكلية، أي: إلى التعقل الخالص إلى المثل و «جدول نازل descending» ينزل بالعقل من أرفع المثل إلى أدناها بتحليلها وترتيبها في أجناس وأنواع.

وقد تمتّع الجدول عند أرسطو⁽¹⁹⁰⁾ بقيمة كبيرة، بوصفه وسيلة للتدريب على التفكير وطرائقه. حيث أطلق عليه اسم «منطق الاحتمال (logic of probability)»؛ لأنّ موضوع الاستدلالات التي تكون مقدّماتها محتملة. مميّزًا بذلك بين الجدول الذي ينظر في الاحتمالات وبين علم البرهان أو علم التحليلات؛ وبهذا يُصبح رأي أرسطو في الجدلية عكس ما كان عليه عند أفلاطون. فالجدلية عند أرسطو أدنى من العلم لأنها مجال للآراء المتناقضة فقط ولكنها من جهة أخرى ضرورية في العلم إذ أنها المجال الذي يركز عليه العلم⁽¹⁹¹⁾.

إنّ تشخيص أرسطو للجدول على أنه يتضمن موضوعات استدلالاتها تكون احتماليّة، هو في واقع الأمر، قريب من مفهوم الاحتمالات الممكنة التي يذهب إليها مفهوم التضامر؛ إلا أنّ الفرق بينهما هو أنّ الاحتمالات الممكنة المضمرة تكون متلازمة، في حين لا يشترط منطق الاحتمال الأرسطي ذلك. وفي كلّ الأحوال فإنّ الجدول الأرسطي يُضاف إلى الأنواع المضمرة في مفهوم الجدول العام.

لقد بلغ الجدول مع (هيغل)⁽¹⁹²⁾ ذروته، وأصبح منهجًا فلسفيًا شاملًا، «قدّم معها لعالم كلّ الطبيعي من هو التاريخي والعقلي أو لمرّة على أنه صيرورة، أيّ في حالة حركة وتغير وتحول وتطور دائم».

189- أفلاطون، ولد في أثينا (427-428 ق.م \ 347-348 ق.م) فيلسوف يوناني كلاسيكي، رياضياتي، كاتب عدد من الحوارات الفلسفية، ويُعدّ مؤسس أكاديمية أثينا التي هي أول معهد للتعليم العالي في العالم الغربي، معلّمه سقراط وتلميذه أرسطو، وضع أفلاطون الأسس الأولى للفلسفة الغربية والعلوم.

190- أرسطوطاليس، (384-322 ق.م)، فيلسوف إغريقي، تلميذ أفلاطون. كتب في علوم الفيزياء والميتافيزيقا، الشعر، المسرح، الموسيقى، والمنطق والبلاغة والسياسة والحكومة، والأخلاق، والبيولوجيا، وعلم الحيوان.

191- من محاضرات على الشنوفي حول ديكرات والديكراتية، موقع حكمة في النّت، محاضرة بتاريخ 2010/11/3.

192- جورج فيلهلم فريد ريش هيغل، (1770-1831) فيلسوف ألماني ولد في شتوتغارت، فورتني مبيرغ، في المنطقة الجنوبية الغربية من ألمانيا. يُعدّ (هيغل) أحد أهم الفلاسفة الألمان حيث يُعدّ أهم مؤسسي حركة الفلسفة المثالية الألمانية في أوائل القرن التاسع عشر.

لقد ارتكز الجدل عنده على ثالث اشتهر به وهو: الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع ونقيضه⁽¹⁹³⁾.

ثم تطور عن الجدل الهيجلي جدلاً آخر لا مثيل له تمامًا، هو: الجدل الوجودي أو جدل العواطف عند (كيركغورد)، مقابل جدل الروح أو العقل عند (هيجل). حيث انتقد (كيركغورد) جدل (هيجل) لقيامه على مبدأ التناقض بين الذات والموضوع وتقسيمه العالم إلى موضوعي وذاتي، وعده العالم - بما فيها لإنسان - موضوعاً غريباً عن الإنسان. لقد «كانت سيادة الموضوعية في فكر (هيجل) دافعاً (لكيركغورد) لكي يعود إلى الطرف الأقصى؛ إلى الذاتية المتطرفة، والوجود الذاتي هو وجود متناقض وعيني ومتوتر ولا يمكن اختزاله في مقولات العقل المجرد»⁽¹⁹⁴⁾.

وبرز مع ماركس⁽¹⁹⁵⁾ وأنغلز⁽¹⁹⁶⁾ نوع آخر من أنواع الجدل وهو الجدل العلمي الذي يضم القوانين التي تحكم تطور الوجود وقوانين المعرفة، فقد استأصلا المضمون المثالي لفلسفة «هيجل»، وأقاما الجدل على فهمهما المادي للعملية التاريخية، وتطور المعرفة، وعلى تعميمها للعمليات الواقعية التي تحدث في الطبيعة والمجتمع والفكر. هكذا أصبح الجدل المادي منطقاً يعد الفكر والمعرفة مساويين للوجود، الذي هو في حالة حركة وتطور، ومساويين للأشياء والظواهر، وهي في حالة صيرورة في عملية التطور، وهو المنهج الفلسفي لبحث الطبيعة والمجتمع، فيه يعدّ التناقض المقولة الرئيسة؛ لأنه يكشف عن القوة الدافعة ومصدر كل تطور، كما أنه يحتوي على مفتاح جميع المقولات الأخرى، ومبادئ التطور الجدلي: قانون نفي النفي، قانون الانتقال من التغيرات الكمية إلى التغيرات الكيفية، قانون صراع الأضداد والتناقض.



193- د. عبد الفتاح الديدي، القضايا المعاصرة للفلسفة، الملحوظة الثانية، مكتبة الأنجلو المصرية، 1967، ص188
194- مقال: ضد هيجل، العودة إلى الأرض، لشايح بن هذال الوقيان، صحيفة عكاظ، العدد 3836، 18 ديسمبر 1011م، الأحد، نت.

195- كارل ماركس (1818- 1883)، فيلسوف ألماني، سياسي، وصحفي، ومنظر اجتماعي ولد لعائلة يهودية. ألف عددًا من المؤلفات إلا أنّ نظريته المتعلقة بالرأس مالية وتعارضها مع مبدأ أجور العمال هو ما أكسبه شهرة عالمية؛ لذلك يُعدّ مؤسس الفلسفة الماركسية، ويُعدّ مع صديقه فريدريك إنجلز المنظرين الرّسميين الأساسيين للفكر الشيوعي.

196- فريدريك إنجلز (1820- 1895) هو فيلسوف ورجل صناعة ألماني يُلقب بـ «أبو النظرية الماركسية» إلى جانب كارل ماركس. اشتغل بالصناعة وعلم الاجتماع وكان كاتبًا ومنظرًا سياسيًا وفيلسوفًا.

في الطرف المقابل لمفهوم الجدل هذا بكل تنوعاته وتطوراته، يأتي تعميم التضامر الذي ينص على أن «كل شيء يضمّر لا مثيله»، وهو نص يُشبه إلى حد كبير مفهوم الجدلية، وبخاصة الجدلية الهيجلية التي لخصها هيجل بقوله: «إن أيّ تصوّر من التصوّرات يضمّ نقيضه على سبيل الإضمار»⁽¹⁹⁷⁾. فهل إن التضامر هو لون مطوّر من ألوان الجدلية التي سبق أن ذكرنا نماذج رئيسة منها، أم إنّه مفهوم ذو دلالة خاصة، تختلف في مضمونها الفلسفي عن مفهوم الجدلية؟ لمعرفة الإجابة عن ذلك سنعدّ مقابلة بينهما وكما مبين في الآتي:

أولاً: من حيث المنهج الفلسفي

المنهج الفلسفي عند هيجل هو منهج تحليلي تألّفي في آن واحد، وليس معنى ذلك أنّه مجرد جمع لهذين المنهجين المتناهيين؛ إنّما هو يمزج بينهما ويدمجهما في ذاته بحيث ترى التحليل والتأليف في كلّ خطوة من خطوات سيره⁽¹⁹⁸⁾. هذا المنهج الفلسفي يُسمّى المنهج الجدلي الذي يُسمّى المنهج المطلق أيضاً، فليس فيه أيّ افتراض من بدايته إلى نهايته، إنّّه عن التأليف أو المركّب من المنهجين السابقين⁽¹⁹⁹⁾. أمّا المنهج الفلسفي في التضامر منهج تحليلي وتركيب، وليس تحليلياً تركيبياً في الوقت نفسه؛ إلّا في بعض الحالات، فقد تتطلّب بعض القضايا التعامل معها بالتحليل فقط، وغالباً تكون ضمن ما نسميه «التضامر الذاتي» كما قد تتطلّب قضايا أخرى التعامل معها بالتركيب، وغالباً تكون من نوع التضامر الموضوعي، وهناك بلا شك المشتركة، ووقتئذٍ نلجأ إلى المنهج الذي يجمع بين التحليل والتركيب.

ثانياً: من حيث الحصر بمنطق وحيد

تقرّر لدى هيجل أنّ المنهج الجدلي له علم منطق وحيد. أمّا نحن فنرى أنّ جميع أنواع المنطق كالصوري لأرسطو، ومنطق المشرقيين لابن سينا، والمتعالّي لكانط، والجدلي لهيجل، والاختباري لباكون والمسمّى «الأورغانون الجديد»، والمنطق الرياضي للاينتز وفريجة وراسل⁽²⁰⁰⁾ وغير ذلك من أنواع المنطق سواء أوجدت

197- د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الأنجلو المصرية، 1970، ص86.
198- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل (دراسة لمنطق هيجل)، دار التنوير، بيروت، 2007، ص18.
199- هيبوليت، المنطق والوجود، ص218. نقلًا عن المنهج الجدلي عند هيجل، د. إمام عبد الفتاح إمام، ص18.
200- انظر: علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحولي) المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998، ص13-16.

كانت أم محتملة الوجود؛ يُمكن أن تمنهج التضامر، أي: أنّها بتعددتها تصلح لأن تضبط التضامر وأن ينضبط بقوا عدها. ولا يقيّد ذلك الانفتاح للتضامر على أنواع المنطق المختلفة إلا مفهوم الدلالة المُحدّدة. على حين جدليّة هيغل بخلاف التضامر - لا تستطيع أن تمنهج إلا بمنطقها هي، ولا منطق لها سواها.

ثالثاً: من حيث دائرية المنطق الجدلي

يتميّز المنطق الهيجلي بأنّه مغلق على نفسه، أشبه ما يكون بالدائرة التي تلتقي نهايتها ببدايتها، وهذه الميزة افتراضتها طريقة تفكير هيغل. وتوضيح ذلك: أنّ المنطق الهيجلي، يتناول الفكرة الشاملة في مراحل ثلاث:

في المرحلة الأولى: يدرس الفكر الخالص أو الفكر في ذاته ولذاته «فالمنطق هو علم الفكرة الخالصة أو هو علم الفكرة الشاملة في وسطها الفكري الخالص...»⁽²⁰¹⁾.

في المرحلة الثانية: يدرس الفكر حين ينتقل إلى الآخر، أي نقيضه، أو حين يخرج من عالمه الخاص إلى عالم آخر غير ذاته، من الفكر الخالص إلى المادة الصلبة «الفكرة الشاملة في فلسفة الطبيعة، تضع نفسها في تخارج، وتسليخ نفسها من وجودها المناسب...»⁽²⁰²⁾.

في المرحلة الثالثة، تدرس هذا الفكر نفسه، حين يعود من الآخر إلى ذاته إلى حياته الروحية متحرراً من عبودية الطبيعة. «فمهمّة المنطق - كما تصوّرها هيغل - هي تتبّع الديالكتيك حتى نهايته...»⁽²⁰³⁾؛ وهذا يفسّر لنا السبب في أنّنا حين نصل إلى نهاية المنطق لا نجد أماناً متناقضات، فليس ثمة تقسيمات فرعية بعد ذلك لأنّ الفكر الخالص قد وصل إلى نهايته، وما دام أنّه لم يعد هناك انتقالات ولا مقولات فرعية؛ فإنّه لم يبقَ أماناً سوى الفكرة المطلقة في نقائها الخالص، وهي لهذه الصورة الخالصة للفكر ولهذا فإنّنا نجد أنفسنا من جديد - في نهاية المنطق - مع البداية التي بدأنا منها⁽²⁰⁴⁾.

201- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل، ص16.

202- المصدر نفسه، ص16.

203- المصدر نفسه، ص22.

204- المصدر نفسه، ص22.

أما في التضامر فالأمر يختلف؛ لأنه يتحرك في عددٍ غير محدد من أنواع المنطق المعروفة أو ما سيُعرف منها، وهو في كل واحد منها له خصائص تتناسب وذلك المنطق. لهذا فهو منفتح على جميع الاحتمالات، لا يُمكن وصفه بالدائري كما هو الشأن في منطق هيغل. إضافةً إلى أنه لا يُمكن -في الوقت نفسه- سلب مفهوم الدائرية عنه. إنه دائري حين ينظر له من جهة المنطق الدائري، وهو ذو نهايات مفتوحة حين يُنظر له من المنطق ذي النهايات المفتوحة كالمنطق الاحتمالي أو الرياضي أو غيره.

من هنا كان منطقتنا؛ منطق متضامر، تضرمر كليته التعدد، ويضمّر كل معدود فيه ما لا يماثله من المعدودات الأخرى. فإن افتراضنا أن حالة الإطلاق قد تصل بنا إلى الدوران على النفس، فهذا -جدلاً- وارد؛ ولكنه لا يستغرق التضامر ككل، بل هو منضو ضمن الاحتمالات الممكنة لتقابل اللامتماثلات.

منطق التضامر يشتمل على التعدد، وفي الوقت نفسه ينطوي في كل معدود، وهو من حيث اشتماله على الجميع يُعدّ منطقاً كلياً، هو يتلوّن بلون كل منطق على حدة، وفي هذا التلوّن يخرج من الانغلاق أو الدوران الحصري على الذات. أي: أن التضامر يُمكن أن يكون منطقاً جدلياً نسبة للمنطق الجدلي؛ ولكنه في الوقت نفسه يُمكن أن يكون ليس جدلياً نسبة لأنواع المنطق الأخرى.

رابعاً: من حيث انعكاسية المبادئ الجدلية

من المبادئ التي يستند إليها المنهج الجدلي:

«إن كل تعين سلب، وإن كل سلب تعين».

«إن الإيجاب والسلب يتحول كل منهما إلى الآخر».

«إن الهوية لا تنفصل عن الاختلاف»... إلخ.

هذه مبادئ صحيحة في مضامنها؛ إذ اشتمال الشيء في ذاته على نقيضه هذا وارد في الطبيعة. أما هل كل شيء يضمن نقيضة في الفكر وفي الطبيعة، أم لا؟ فهذا تجيب عنه فلسفة هيغل ضمن حدود منطقها. أما ما نريد أن نلفت إليه هنا فهو: هل مبدأ التضامر الذي ينص على «أن كل شيء يضمّر لا مثيله»، هو تعبير عن هذه الجدلية الهيكلية أم

أنه شيء آخر؟ إنَّ منطوق مبدأ التضامر يُشير إلى التشابه مع المفهوم الجدلي، إذ:

كلّ سلب هو لا مثيل لتعين وبالعكس،

وكل إيجاب هو لا مثيل لسلب وبالعكس،

وكل هويّة هي لا مثيل لما يخالفها وبالعكس،

ولكن هل هو تطابق تام أم نسباني؟

في الحقيقة، هو تطابق نسباني؛ إذ وكما ذكرنا، فإنَّ التضامر يُمكن أن يتلوّن بلون أي منطق وأن يتطابق معه؛ ولكنّه ليس تطابقاً تاماً يستغرق فيه أحدهما الآخر، بل هو انطباق نسباني، أي أنَّ التضامر يُمكن أن يكون دلالة هيغلياً بالاستناد إلى منطق هيغل لا بالاستناد إلى منطق هو؛ إذ منطق التضامر لا يقتصر على منطق بعينه. ما يُحقّق هذه النظرة هو: أنَّ مبدأ التضامر حين يُنظر إليه بالاعتماد على الخصائص الذاتية لمنطق التضامر نفسه؛ فإنّه يتجاوز المنطق الجدلي، ليعطي أفكاراً ودلالات أخرى؛ إذ في منطق التضامر لا تفارق نظرنا لشرطيّة الاحتمال المفتوح ورمزها (ح + 1). وعلى هذا تُصبح المبادئ الهيغليّة في قراءة التضامر بالشكل الآتي:

كلّ سلب يضمّر (تعين + 1)

ما الذي يُمكن أن يضمّره السلب غير التعين وفَقَّ منطق التضامر؟

يُمكن أن يضمّر السلب: السلب المحض، التعين المحض، لا سلب ولا تعين، أكثر من تعين، أكثر من سلب + 1، وحين نجمع الاحتمالات المضمرة نجد أنّها لا تُساوي المظهر هو: السلب.

نعم، حين نأخذ أحد الاحتمالات ونبحث عمّا يضمّره، قد يتضمّن وجود بقيّة الاحتمالات؛ ولكن لا يصحّ العكس أيضاً. أي: كلّ احتمال يُمكن أن يتضمّن بقيّة الاحتمالات، ولكن لا يصحّ أن يكون مجموع الاحتمالات مساوياً لأحدها؛ وذلك لأنّ علاقات التضامر غير انعكاسيّة⁽²⁰⁵⁾.

205- أنظر: القسم الثّاني - الفصل الأوّل - مصادرات تكميليّة - مصادرة الانكسار.

بتعبير أيسر: لا يصحّ عكس المبدأ في التضامر لأنّ المضمّر يتضمّن قيمة مجهولة، تُؤدّي إلى خرق التناظر ومن ثمّ التّطابق الذي يصحّ معه الانعكاس. معنى ذلك أنّه وفي منظور التضامر:

قد يصحّ أن كلّ تعين سلب؛ ولكن لا يصحّ العكس.

وقد يصحّ أن كلّ سلب تعين؛ ولكن لا يصحّ العكس.

وهكذا جميع المبادئ التي تستند إليها الجدليّة الهيجليّة.

نتهي من ذلك إلى القول: إنّ التضامر يختلف عن الجدل من حيث أنّه لا يقبل الانعكاس، في حين يفترض المنهج الجدلي ذلك الانعكاس كضرورة جدليّة داخلية.

خامساً: من حيث التثليث الجدلي

(1) معلوم أنّ الايقاع في المنطق الهيجلي منظّم على شكل ثلاثي؛ إذ هناك سلسلة من المثلاث التي تسير من تلقاء ذاتها سيراً ضرورياً، وأنّ الحدّ الأوّل من المثلاث يكون مباشراً دائماً، والحدّ الثاني متوسّطاً، والحدّ الثالث هو جمع وتأليف بينهما.

«فالبذرة وجود مباشر بالقياس لما ينتج عنها من نبات، والوالدان بالنسبة لنسلهما وجود مباشر كذلك، إلّا أنّ البذرة والوالدين يعتبران نسلاً لشيء آخر، والطفّل بغض النظر عن وجوده المتوسّط يعتبر مباشراً لأنّه موجود. والقول أنّي مقيم في مدينة برلين - وهذا وجودي المباشر - تتوسّطه تلك الرحلة الطويلة التي قمت بها إلى أن وصلت إلى هذه المدينة...»⁽²⁰⁶⁾. يُمكن القول: إنّهُ ليس ثمّة شيء لا في الأرض ولا في السّماء ولا في الرّوح، ولا في مكان آخر لا يتضمّن المباشرة والتوسّط معاً⁽²⁰⁷⁾.

إذا كانت المباشرة هي: البداية أو أيّ نقطة بدء أو فرض نبدأ منه، فالتوسّط هو على العكس، هو: أيّ نتيجة أو نهاية «لأنّ التوسّط يعني إنّك تتخذ من شيء نقطة بداية تسير منها إلى شيء آخر، بحيث يكون وجود الشيء الثاني متوقّفاً أو متعمداً على وصولنا إليه من خلال شيء آخر متميّزاً عنه»⁽²⁰⁸⁾. تلك هي خاصيّة الصّلع الثاني لأيّ

206- المصدر نفسه، ص135.

207- المصدر نفسه، ص135-136.

208- المصدر نفسه، ص136.

مثلاً، فهو يعني -دائماً- أننا نصل إليه من طريق شيء آخر، وأنه يحمل لذلك سلباً أو نفيًا لهذا الشيء الأول الذي اتخذنا منه قنطرة للعبور. والضلع الثالث يجمع دائماً بين المباشر والتوسط أو هو المركب في كل مثلاً من الضلعين الآخرين، وهذا المركب يزيل الاختلاف والتناقض الموجود بين الضلع الأول والثاني ويحتفظ بهما في آن.

خذ مثلاً مثلاً: الوجود -العدم- الصيرورة، تجد أن الاختلاف والتناقض بين الوجود والعدم وهما ضلعي المثلث المباشر والمتوسط، يندمجان في وحدة تسمى الصيرورة، وفي الصيرورة لم يبلغ الاختلاف تمامًا، بل تحول إلى وحدة أضداد، وهنا -وعلى هذه الحالة- يُطلق هيغل مصطلحاً يعده من أكثر المصطلحات الفلسفية أهمية وهو «الرفع». معنى الرفع هو: أن الاختلاف والتباين بين المتناقضات يرتفع؛ لكنه لا يندم، بل يبقى كعامل حي يكون مضمون المقولة الثالثة، ثم الضلع الثالث يكون ضلعاً أول في مثلث جديد، وهكذا. يُلاحظ هنا أن المثلث الثاني يحتفظ في جوفه بالقضية ونقيضها الخاصة به، والقضية ونقيضها الخاصة بالمثلث الأول أيضاً، ومع التسلسل يسير المنهج الجدلي دون أن يفقد شيئاً على الإطلاق، ففي كل خطوة من خطواته يحتفظ بجميع الخطوات السابقة.

هذا باختصار شديد، مبدأ التثليث الفلسفي في جدلية هيغل، فهل يسير التضامر على ذات المبدأ مع تغيير في المسميات فحسب؟

تتكون علاقة التضامر من ثلاث مفهومات أساسية وهي: المظهر، المضمّر، الدلالة المحددة. وللوهلة الأولى نحن إزاء مثلث قد يُقابل المظهر فيه الضلع المباشر، والمضمّر يُقابل ضلع التوسط، ثم الدلالة المحددة تقابل الضلع الثالث المركب.

في الواقع إن افتراض هذا التقابل باطل من أساسه، وبطلانه ليس لوجود اختلاف في استخدام المفهومات، أو ترجمتها بمصطلحاتٍ أخرى، بل لأنه لا يوجد تقابل بين الاثنتين من الأساس. صحيح أن مبدأ التضامر يتكوّن من هذه المفهومات الثلاثة؛ ولكنها لا تشكل مفهوم المثلث المتداخل مع نفسه أبداً، وتوضيح ذلك كالآتي:

التضامر يفترض أنّ الأولوية للمظهر، والمظهر ليس شرطاً أن يكون الوجود، بل قد يكون العدم؛ وذلك لأنّ التضامر لا يفرق بين الوجود والعدم، فأيهما افتُرِضت أولويته على الآخر، فإنه يكون بمنزلة المظهر النسباني للعلاقة المراد قراءتها وفق دلالة مُحدّدة. لماذا لا يقطع بالقول إنّ الأولوية للوجود على العدم؟ لأننا نعتقد أنّ تلك قضية احتمالية لا يُمكن البتّ فيها بالضرورة، وما كان احتمالياً جاز حمله على الوجهين.

إذن، المظهر أوّلاً في التضامر بغض النظر عن ماهية ذلك المظهر؛ ولهذا فكلّ شيء بلا استثناء ما إن يُستحضر ذهنياً لعلاقة تضامر فإنه يكون مظهرًا. فعند تحديد المظهر، يُصبح كلّ ما عداه بمنزلة المضمّر فيه أو المضمّر بالنسبة له. فالمضمّر هو: كلّ شيء ما عدا ما حدّد كمظهر. فلو حدّدنا ساعة اليد -مثلاً- كمظهر، فإنّ كلّ ما عدا تلك الساعة من أشياء في الوجود والمعرفة هي مضمّرات بالنسبة لها.

هنا نلاحظ أحد أهم الفوارق بين الثنائية الجدلية وبين الثنائية التضامرية، وهو أنّ الجدلية تفترض أنّ الصّلع الثاني يجب أن يكون النقيض للصّلع الأوّل في مثلثها. أمّا في التضامر، فإنّ ما يقابل المظهر ليس نقيضه تحديداً، بل هو كلّ شيء من نظائر وأشباه ومضادات ومناقضات ومباينات ومقابلات وغير ذلك. فساعة اليد، لها نظائر من القالب نفسه، ولها أشباه من قوالب أخرى، ولها مضادات بخصائص أخرى ولها مناقضات بمواصفات معاكسة، ولها، ولها، ولها. كل ذلك يُثبت أمراً وهو: أنّ المضمّر ليس نقيض المظهر بالضرورة، بل هو متضمّن للنقيض كواحد من الاحتمالات الكثيرة. من هنا أطلقنا مصطلح **اللامثيل** على المضمّر؛ ليس لأنّه سلب للمظهر، بل لأنّه أكثر من سلب، إنّه عندنا وبالتحديد: مجموع الاحتمالات الممكنة.

إنّ الصّلعين في مثلثنا ليسا متكافئين، فالمظهر جزء، والمضمّر كلّ ما عدا ذلك الجزء. هذا قبل أن نضع في الاعتبار الصّلع الثالث -إذا جاز التشبيه بأضلاع المثلث- وهو الدّلالة المُحدّدة.

رأينا أنّ الصّلع الثالث في الجدلية هو: المركب من القضية ونقيضها. أمّا الصّلع الثالث في التضامر، فليس له علاقة مباشرة بالمظهر والمضمّر. إنّه ليس تركيباً لهما،

بل هو قيد أو شرط افتراضي يُراد من وراءه إقصاء الاحتمالات الممكنة غير الضرورية في العلاقة التضامرية.

في مثال ساعة اليد، عندما نقول: إن المضمّر هو كلّ شيء ما عدا الساعة، فهذا تحليل اعتيادي لا يُساعد على الوصول كشف أيّ شيء جديد، وهو أشبه ما يكون بتفسير الماء بالماء؛ ولكن عندما نضع دلالة مُحدّدة -وهي بمنزلة قاعدة اقتران- مثل: عمر الإنسان، هنا ستكون لدينا علاقة ذات أبعاد جديدة تمامًا، وما يتحصّل من ذلك التصرّور الآتي:

ساعة اليد تضمّر لا مثلها بدلالة (عمر الإنسان).

لَمَّا كانت الدلالة المُحدّدة تتضمّن عدّة احتمالات ممكنة من قبيل:

- إن العمر يبدأ من نقطة ويزيد تصاعدياً ثمّ يصل حدّاً فاصلاً لينقلب تنازلياً.

- إن عمر الإنسان محدود.

- إن عمر الإنسان ليس مُحدّد.

- إن عمر الإنسان قد يقطع فجأة لأسباب قاهرة.

- + 1 (وهو احتمال آخر أو آخر يُمكن إضافته).

أقول: لَمَّا كانت هذه بعض الاحتمالات الممكنة التي تتضمّن الدلالة المُحدّدة، فإنّ هذه الاحتمالات تُعد مضامين مضمرة في مضمون ساعة اليد المظهرة.

على هذا فيمكن أن نفهم أنّ ساعة اليد تدلّ إضافةً إلى ما هو مألوف منها من الدلالة على التوقيت الزمني، فإنّها تدلّ على:

- إنّ التوقيت الزمني فيها يبدأ تصاعدياً ثمّ ينقلب تنازلياً. على هذا فبداية التوقيت ليس الساعة الثانية عشر، بل الثانية الأولى بعد الساعة الثانية عشر.

- إنّ الزمن فيها محدود سواء اكانت من 12 ساعة أو 24 أو أكثر، ولا ننسى اننا نتحدث عن الساعة اليدوية كونها المظهرة.

- إنّ الزمن في الساعة ليس مُحدّد، بمعنى ان كلّ ثانية هي البداية ويمكن ان تكون

هي النهاية. وذلك منطقي لأنّه مرتبط بكون الزمن محدود.

- إن الساعة قد تتوقف بشكل مفاجئ لأي سبب كان، كالعطل مثلاً، أو نفاذ الطاقة، ولا شك ان ذلك فيه تقابلات مع مرض الإنسان أو موته.

إنّ هذه المضامين والتي حصلنا عليها من عدد من الاحتمالات وفَقّ الدلالة المُحدّدة، هي مضمرة في ساعة اليد. ونحن حين نغير الدلالة كأن نجعلها مثلاً: المحبة، أو الكتاب، أو قنفذ البحر، أو ما إلى ذلك، فإنّ الاحتمالات المضمرة التي ستظهر لنا ستكون مختلفة تماماً.

إنّ اكتشاف هذه التضامرات، يفسّر الترابط العلائقي والتعالقي بين الأشياء، وهذا التفسير من شأنه أن يكشف قوانين مضمرة يُمكن بالاعتماد عليها التحرك في هذا النسيج المترابط بين الأشياء. الأمر أشبه بشيفرة الحمض النووي (DNA) فهي على تعقيدها، تُعدّ النسيج الموحد للكائنات الحيّة كافّة، ومعرفة قوانين هذه الشيفرة، تمكن من الاختيار والمفاضلة والتّحسين وفوائد أخرى جمّة⁽²⁰⁹⁾. بالمثل، ما نتوقّعه من إدراك التضامرات بين الأشياء وفَقّ الدلالات المُحدّدة. إننا نقوم في هذا العمل الفكري قيام الكيميائي في مختبره الذي يمزج بين عناصر كيميائيّة معيّنة وفَقّ قياسات مُحدّدة ليكتشف المركّبات النّافعة من الضّارة، وليكتشف مع ذلك أسرار الطّبيعة وقوانينها الكيميائيّة.

(2) كما سبق أن اتّضح، يقوم الجدل عند هيجل على ثلوث اشتهر به وهو: الموضوع، ونقيض الموضوع، ومركب الموضوع ونقيضه، أو الإثبات والنّفي ونفي النّفي كما لخصته الجدليّة الديالكتيكيّة الماديّة أو الماركسيّة في قانونها الثالث⁽²¹⁰⁾. وهذا يُمكن ترميزه بالصّيغة:

إنّ لكل (أ) مثبت يوجد نقيض هو (-أ) أي: النّفي.

ومن ضرب (-أ) في نفسه أو نفي النّفي لتكوين المركب ينتج (أ²).

209- للمزيد انظر: القسم الأول - القراءات التراكيبيّة - قراءة في النّطاق البيولوجي: تشاركيّة الجينوم.

210- انظر مثلاً: فاسيلي بودوستنيك وأوفيشي ياخوت، ألف باء المادية الجدليّة، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطّليعة، بيروت، ط1، 1979م، ص64 - 69.

أما التّضامر فيتكوّن من المظهر والمضمّر، وكلاهما مُثبت بحسب مسلمات التّضامر، إضافةً إلى أنّ المضمّر ليس نقيض المظهر، بل إنّ التّناقض أحد المضامين التي قد يتضمّنها المضمّر وقد لا يتضمّنها، وإنّ تضمّنها فهو لا يقف عند حدّها. فالتّضامر يفترض أنّ:

لكل (أ) يوجد (لا أ)، و (لا أ) = الاحتمالات المتلازمة الممكنة.

لنأخذ مثلاً يوضّح هذه المقارنة: إنّ مقولة الوجود عند هيجل تستصفي اللاوجود أو العدم، ومن مركب الوجود والعدم يُستصفي ما يسمّى (الصيرورة)⁽²¹¹⁾، والصيرورة هي حركة الانتقال (من ... إلى)، فإذا قلنا إنّ (أ) تصير فلا بدّ من أن يكون معنى ذلك أنّها تصير (ب) أي إلى شيء آخر مختلف عنها، إذ لا يُمكن لـ (أ) أن تصير (أ) لأنّه ليس ثمة في هذه الحال انتقال ولا صيرورة⁽²¹²⁾.

وأما في التّضامر، فمقولة الوجود تفترض إضمار اللاوجود، واللاوجود هنا لا يعني العدم بمعنى انعدام الشيء كلياً، بل هو يعني: مجموع الوجود السابق والوجود اللاحق والوجود الممكن الآخر؛ الموجود غير المعلوم حالياً. هذا ما يعبر عنه في التّضامر بالصيغة:

(أ) تضمّر (لا أ)

(لا أ) = (أ*)، (أ**)، (أ***)، (أ****). إلخ.

فإذا كانت الجدليّة تفترض الصيرورة، فإنّ التّضامر يفترض التكثر والتنوّع، أي: ظهور المتشابهات في النوع الواحد، وظهور الأنواع المختلفة في الوقت نفسه لا بشرط التقيّد بمبدأ الصيرورة.

(3) وهذا يقودنا للحديث عن فرق آخر، وهو أنّ الجدل يفترض أن الفكرة تحدث نقيضها فتفضي الفكرة النقيضة إلى تقويض الفكرة الأصلية لتحلّ محلّها، وتكرّر العملية، وما يجري هنا: الحادث يسلب وجود الأقدم، ليحلّ محله. أمّا التّضامر فإنّه لا يفترض ذلك، أي: لا يفترض أن الفكرة تقوض الأقدم لتحلّ محلّها،

211- د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، ص87.

212- د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيجل، ص157.

بل يفترض أن الحادث (المضمّر) يكثر أو ينوع الأقدم (المظهر)، وربما يفترض التّقييض عرضاً ضمن الخيارات أو الاحتمالات الممكنة، ولكنه لا يشترطه كضرورة أبداً.

أيضاً، فإنّ الجدل الهيجلي قائم على أساس عدم إمكانية الفصل بين التّناقض، وعلى كشف مبدأ هذا الاتّحاد في صنف أرفع. أمّا التّضامر فهو قائم على أساس عدم إمكانية الفصل بين الفكرة أو الموضوع (المظهر) وبين الاحتمالات الممكنة (المضمرة) فيه. وعلى كشف مبدأ هذا التّكثّر والتنوع في التّوحد.

ومن جانب آخر، نجد أنّ الجدل ينزع نحو الاكتشاف، ويتلخّص اكتشاف الجدل الهيجلي في أنّ أيّ تصوّر من التّصوّرات يضمّ نقيضه على سبيل الإضمّار وأنّه من الممكن استنباط هذا التّناقض منه واستصفاؤه⁽²¹³⁾. بالمثل فإنّ التّضامر كذلك ينزع نحو الاكتشاف؛ إلّا أنّ الفرق بينهما أنّ اكتشاف الجدل محصور في حيّز المركب الناتج عن وحدة الأضداد، وهو يكاد يكون لدائرة أوسع من الدائرة الأصليّة. أمّا اكتشاف التّضامر فهو منفتح على جميع الاحتمالات الممكنة؛ ما يعني أنّه قادر على أن يرسم دوائر متعدّدة متداخلة وغير متداخلة، متسلسلة وغير متسلسلة، متشابهة ومختلفة... دون أيّ حرج أو تضيق؛ ما يُعطي الاكتشاف التّضامر مساحة أكثر شموليّة، ويجعله قابل لتقبل النّظرات المتعدّدة، ومتجاوز لحدود النّظرة الأحاديّة.

وإذا كان هناك من توافق أو تشابه بين الجدل الهيجلي وبين التّضامر، فهو أنّهما معاً يقولان إنّ كلّ المتواليات الفكرية أو حتّى كلّ متواليات الظواهر ترتبط منطقياً بعضها ببعضها الآخر.

إضافةً إلى ذلك عبر هيجل عن اللّحظة الجدليّة بكونها الانتقال من حدّ إلى حدّ مُناقض له، وعلى التّحفيز الذي تقدّمه تلك اللّحظة للعقل كي يتخطّى هذا التّناقض إلى المركب؛ فإنّ هناك اللّحظة التّضامريّة، التي تتمثّل في الانتقال من حدّ معيّن إلى حدود محتملة منطقياً، هي بدورها تحفّز العقل على الاكتشاف، وهو هنا أكثر وفرة كونه يتّجه إلى الانفتاح على الكثرة والتنوع. إذن:

* لا يوجد في علاقة التضامر قضية ونقيضها ومركبها، بل يوجد قضية ولا مثلها أو قضية واحتمالاتها المضمرة.

* لا يوجد صراع جدلي داخلي ولا توجد وحدة أضداد، بل يوجد استنباط للاحتمالات وتكامل بين اللامتثالات.

* في التضامر لا تتسلسل المثلاث، بل تتكثر الاحتمالات الممكنة غير المحددة وتنوع.

لعلنا بهذا نكون قد وضحنا بعض الجوانب التي يتميز فيها التضامر من الجدل الهيجلي درءاً لشبهة الخلط بينهما.

هذه أهم ملامح الفرق بين الجدل الهيجلي والتضامر، وإذا ما خرجنا من إطار هذه المقارنة إلى الإطار الأوسع للمسألة، وهو موضوع الجدل نفسه، نجد أن التضامر يُعيد قراءة ظهور الجدل وتطوره عبر التاريخ من طريق قراءته أو نظريته الفلسفية الخاصة. فبالعودة إلى مفارقات (زينون)، نجد فلسفة التضامر تقف عند تلك المفارقات لتطرح السؤال الآتي: لماذا خالف (زين) النمط التقليدي في التفكير وتحدث عن تلك المفارقات؟ الإجابة في منظور التضامر هي: لأن الفكر شيء وكل شيء يضمم لا مثيله، وقد تمثل اللامثيل عند (زينون) بتلك المفارقات. وذات الأمر يُقال عن الانقلاب في المفهومات - عند السفسطائيين - من النظر في عالم الظواهر إلى عالم الذات الإنسانية، وظهور ظاهرة النظر في المتناقضات، فهو في إطار التضامر يُفهم على أنه ظهور لـ (لا مثل) النمط التفكير السائد آنذاك، وظهور جدل التهكم والتولّد السقراطي، والجدلين الصاعد والنازل الأفلاطونيين، ومنطق الاحتمال الأرسطي، وجدل هيغل والجدل المادي الديالكتيكي، وجميع أنواع الجدل الأخرى التي تطرّق لها الفلاسفة مثل: ديكارت وكانط وهاملان وكيركغود ومكتجارت وغيرهم. كل نوع من هذا الأنواع هي (لا تماثلات) متضامرة، بعضها يدعو لظهور بعضها الآخر.

حول مفهوم النيوتروسوفيا

(1) النيوتروسوفيا Neuter-sophy كلمة مؤلفة من مقطعين؛ الأول بمعنى (محايد)، والثاني هي كلمة يونانية بمعنى (حكمة). ومن ثمَّ يُصبح المعنى الكلمة في مجملها (معرفة الفكر المحايد). هي موقف فلسفي محايد من الأطراف المتعارضة، وضع أصولها الفيلسوف الأمريكي (من أصل روماني) (فلورنتن سمارندكه Florentin Smarandache)، أستاذ ورئيس قسم الرياضيات والعلوم بجامعة نيومكسيكو الأمريكية.

(2) الفكرة الأساسية تتلخص في النظر في عدّة زوايا مختلفة في التصوّرات والأنساق القديمة؛ حيثُ يوضّح أنّ أيّ فكرة صادقة في نسق إسنادي مُعيّن يُمكن أن تكون كاذبة في نسق آخر، والعكس بالعكس.

(3) الفرضية النيوتروسوفية: لنفترض أنّ (أ) هي فكرة، أو قضية، نظرية، حدث، كيان... وأنّ (ليس أ) هي (نفي أ)، وأنّ (نقيض أ) هي مضاد (أ). فإنّ (حياد أ) تعني ما لا هو (أ) ولا هو (نقيض أ) وتعني (أ) هي نسخة (أ). أي: أنّ الحيادية تقع فيما بين النّهائيتين. فعلى سبيل المثال: إذا كانت (أ) = أبيض، فإنّ نقيض (أ) = أسود. لكن (ليس أ) = أخضر، أحمر، أزرق، أصفر... أو أيّ لون عدا الأبيض والأسود. و (أ) = أبيض قاتم أو أيّ درجة من درجات الأبيض.

(4) القضية الأساسية، أي فكرة (أ) صادقة بنسبة ص.٪، محايدة بنسبة ح.٪، وكاذبة بنسبة ك.٪. وهكذا فلكي نُحيّد فكرة ما، يجب أن نكتشف جوانبها الثلاثة بأكملها: جانب المعنى (الصدق)، وجانب اللامعنى (الكذب)، وجانب عدم إمكانية البتّ (اللاتحديد)؛ ومن ثمَّ معكوساتها وتأليفها، وبعد ذلك سوف تُصنّف الفكرة كحيادية، وهي مؤسّسة ليس فقط على تحليل القضايا المتقابلة (المتضادة) كما تفعل الديالكتيك، ولكنَّ على تحليل القضايا المحايدة فيما بينها بالمثل أيضًا⁽²¹⁴⁾.

214- ولد فلورنتن سمارندكه بمدينة بالسيستي Balcesti في مقاطعة فولسيا Valcea في رومانيا عام 1954، تخرج في قسم الرياضيات وعلم الحاسوب بجامعة كريفوا Craiova عام 1979. حصل على الدكتوراه في الرياضيات من جامعة كيشينيف Kishinev. هاجر إلى الولايات المتحدة عام 1990 حيثُ واصل دراسات ما بعد الدكتوراه بجامعة أمريكية مختلفة، جامعة فونكس وتكساس. نشر أكثر من 90 كتابًا في مختلف المجالات. عُرف كزعيم لمدرسة أدبية تحمل اسم البارودوكسيزم Paradoxism تعتمد على المفارقات وتوظيفها في الأعمال الإبداعية المختلفة. رُشِحَ لجائزة نوبل في الآداب عام 1999. أما في مجال الرياضيات فقد قدم مفهوم درجة النفي لأيّ بديهية أو مبرهنة في الهندسة فيما عرف بهندسة

(4) تضامرياً: لما كانت النيوتروسوفيا تتخصّص في مدى الحياد بين المتعارضات. ولما كان مدى الحياد هو أحد الاحتمالات الممكنة في التضامر. فقد صحّ الاستعانة بها كأداة مناسبة لهذا المدى الحيادي في القراءة التضامرية.

هذا يعني، أننا حين نتحدّث جانب عدم إمكان الترجيح، كأن يكون على سبيل المثال هل نشأة الحياة بالخلق أم التطور، فإن النيوتروسوفيا كاحتمال ممكن تخبرنا إن اللاتغليب لأحد المنظورين على الآخر هو المنطق الأسلم في هذه الحالة. فيكون هذا الرأي احتمالاً ممكناً مقبولاً بدلالته.

حول مفهوم النسبانية

(1) النسبانية هي: نموذج تشاركي بين الإمكانية النسبية للذات الإنسانية والقابلية الاحتمالية للموضوع الخارجي.

(2) يتّضح مفهوم النسبانية أكثر بالمُقابلة بين النسبية الذاتية والنسبوية الموضوعية، وكما مبين في الآتي:

النسبية عادة ذاتية وهي المعبر عنها بـ «الإنسان مقياس كل شيء»⁽²¹⁵⁾. والنسبوية عادة موضوعية وهي المعبر عنها بـ «نسبية اينشتاين».

النسبية: تفترض الحقيقة وفق التغير في الذات والثبات في الموضوع. والنسبوية: تفترض الحقيقة وفق الثبات في الذات والتغير في الموضوع.

النسبانية: تفترض الحقيقة وفق تقابل متغيرين بثبات احتمالي.

مثال: هل العسل حلو ... والعلقم مر؟

العسل عند الإنسان حلو، ولكن في منظور دودة المش هو مر كالعلقم، فحلاوة العسل إذن لا يمكن أن تكون صفة مطلقة موضوعية وإنما هي ترجمة اصطلاحية خاصة للمؤثرات التي تحدثها جزيئات العسل في العضو الحسي لدى الكائن الحي.

سمارندكه. نظم المؤتمر الدولي الأول عن أنساق النيوروسوفية بجامعة نيومكسيكو عام 2001. في الفيزياء اكتشف سلسلة من المفارقات في مجال الكم، وصاغ الفرض القائل: «ليس ثمة حد أقصى للسرعة في الكون»، وفي الفلسفة قدّم نظريته في النيوتروسوفيا كتعميم لديالكينيك هيجل. للمزيد حول هذه الفلسفة انظر: د. صلاح عثمان ود. فلورنتن سمارندكه، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2007، ص23 والتي تليها. 215- أطلس الفلسفة، مصدر سابق، ص35.

والآن: وفق للنسبية الذاتية يقال: العسل حلو فقط، لماذا؟ لأن الانسان هو المقياس.
وفقا للنسبوية الموضوعية يقال: العسل قابل أن يكون حلوا أو مرا أو حتى بلا
طعم وذلك بحسب الكائن الذائق، فطعم العسل يختلف بحسب نقطة الاسناد
المرجعي، انجاز التعبير.

وفقا للنسبانوية: العسل (حلو لا حلو)، أي الشيء ولا مثيله، وما يحدد الطعم،
هو لتقابل بين تعددية الاعضاء الحسية في الكائنات وقابلية العسل نفسه في أن يعطي
جميع أنواع الاطعمة.

ان قابلية العسل هذه تشبه قابلية الضوء الابيض الذي ينضوي على جميعا لألوان
ولا تستطيع العين رؤيتها الا بمساعدة محددات خارجية كالמושور او امتصاص
الاجسام لبعض الترددات وعكسها للبعض الآخر. فالضوء الابيض نسبة لعين
الانسان ابيض، ونسبة لعين كائن آخر قد يكون اخضر، ونسبانويا هو (ابيض لا
ابيض). إذن: تعددية النسبية الذاتية \times احتمالية النسبوية الموضوعية = النسبانوية.

(3) كما يُمكن صياغة الفرق بين هذه الثلاثة مفاهيم بالصورة:

النسبية ذاتية بحتة لأنها تُعطي الأولوية لذات الفرد على الموضوع.

النسبوية موضوعية صرفه لأنها تُعطي الأولوية للموضوع على ذوات جميع
الأفراد.

النسبانوية ذات موضوعية لأنها تُعطي الأولوية لبعض الأفراد على الموضوع أو
بالعكس. فالنسبانوية هي: الحالة الثالثة بين النسبية والنسبوية.

(4) النسبانوية هي: (النسبية لا النسبية) أو (النسبوية لا النسبوية).

(5) النسبانوية تعني: أن لا تعميم إلا وهو مقيّد بدلالةٍ مُحدّدة.

(6) تُثبت النسبانوية المثل ولا مثيله بدلالةٍ تتّصف بالسنخية لكل احتمال من
الاحتمالات الممكنة.

حول مفهوم التّأويلانية

(1) التّأويلانية هي: المنظور المعرفي الذي يتعامل مع الثنائيات من قبيل: (الذات / الموضوع) أو (العقل / الواقع) أو (الفهم / النص) ... وما إلى ذلك.

(2) وفقاً لمراتب التضامر، فإنّ الإنسان كمرتبة يتموقع بين المراتب الأربعة الأخرى وهي: الإلهية، والطبيعة، والنص الديني، والتّاج، وهو في تموقعه هذا يشكل خمس ثنائيات رئيسة هي: (الإنسان / الألوهة)، (الإنسان / الطبيعة)، (الإنسان / النص)، (الإنسان / التّاج)، (الإنسان / الإنسان).

(3) في كلّ ثنائية من هذه الثنائيات، ينبثق أثر التّأويلانية في الوعي الإنساني.

(4) والتّأويلانية هي: الآراء، أو الأفكار، أو الشروحات، أو النظريات أو ما إلى ذلك، والمنبثقة عن التفاعل بين النشاط العقلي المتكوثر وبين الواقع الخارجي - بما يتضمنه من ذوات - القابل لأكثر من احتمال ممكن.

(5) ينبني هذا المنظور على تصوّرنا لطبيعة المعرفة الإنسانية، حيث نعتقد أنّها وبأبّ من الثنائيات المذكورة تتحقّق فيما لو توفّر ثلاثة شروط لازمة لذلك، وهي:

أولاً: وجود الشيء المراد معرفته.

ثانياً: وجود النموذج المعرفي.

ثالثاً: وجود الذات العارفة.

إذ إذا كان الشيء المراد معرفته غير موجود أصلاً، أي: عدماً محضاً؛ فهذا يعني عدم وجود نموذج معرفي للتعرف إليه، وهذا واضح بنفسه بالضرورة، فاذا فقد الأب قبل أن يُنجب مثلاً، فلا ابن لذلك الأب يُمكن الحديث عنه ولا بأبّ وجه من الأوجه. وإذا انتفى الشرط الثاني وهو النموذج المعرفي، فلا يعود لوجود العارف من عدم وجوده من قيمة معرفية نسبة لذلك المفقود، فتنتفي المعرفة بانعدام وجود القابل لمعرفته من حيث الأصل.

وإذا وجد الشيء المراد التعرف إليه، بأبّ مستوى من مستويات الوجود كان، أعني: حسياً كان أو لفظياً، أو ذهنيّاً، أو روحيّاً، أو احتمالياً أو أي نوع من أنواع

التقسيمات التي ذهب للقول بها كائناً من كان. وسواء أواقعيّاً ذلك الشيء كان أم عقليّاً أم خرافياً أم مفارقاً غيبياً، مهما كان؛ فإن ذلك الشيء بوجوده يضمم وجود قابلية تعريفه بكل أنواع النماذج المعرفية المحتملة الممكنة؛ فالنماذج المعرفية قائمة في الأشياء القابلة للمعرفة قيام تضامر؛ وهذا يعني: أن معرفة الشيء تتكثّر بعدد النماذج المعرفية التي تُستظهر منه بواسطة العارف، فعلى سبيل المثال: حين نرى قلمًا على المنضدة، ندرك -وفقاً للنموذج الحسيّ- الطبيعة الوجودية المادية لذلك القلم، وفي الوقت نفسه نستطيع أن ندرك -وفقاً للنموذج العقليّ- القيمة العددية لذلك القلم، فنعرف أنه قلمٌ واحد، ونحن أصلاً أدركنا أنه قلمٌ وليس شيئاً آخر كنتيجة لنموذج معرفي تجريدي سابق؛ إذ لو لم نرى قلمًا قبله ولو لم يُجرّد العقل المعنى الكلّي للقلم ويحتفظ به لما أمكن -ومن الوهلة الأولى- معرفة أن ما على الطاولة قلم، ولو وضعنا أي جهاز مبتكر جديد على الطاولة وراه أحدهم من دون أي معرفة سابقة، فلن يتمكن من معرفته معرفة مباشرة كمعرفته بالقلم، بل سوف يسأل عن ماهيته أولاً، فإن عرف بذلك أمكنه معرفة ما على شاكلته مستقبلاً. هناك النموذج الفيزيائي والكيميائي لمعرفة القلم، حيث ينظر العلماء من طريق اختبارهم السابق لخصائص ما هو نظير له، وليس بعيداً أن يكون لذلك القلم إشارات أو رموز غيبية يُخبر عنها النموذج المختص بها. وهكذا؛ نعلم أن جميع الاحتمالات الممكنة لأي نموذج معرفي هي مُضمرة في أي شيء قابل للمعرفة، فالتلازم التضامري قائم بالضرورة بينهما. لكن؛ ما القيمة المعرفية لوجود شيء ولقابليته في أن يُتعرّف إليه بأي احتمال مُمكن من النماذج المعرفية، إذا كان العارف غير موجود؟

هنا تتضح أهمية التمييز بين قيمتين معرفيتين: القيمة المعرفية الإنسانية، والقيمة المعرفية الوجودية. إذ وجود الشيء يستلزم وجود قابليته للنماذج المعرفية؛ وعلى هذا فله قيمة معرفية ذاتية منطوية به، سواء أوجد الإنسان العارف لها أم لم يوجد، فنحن نعلم أن الإنسان وُجد متأخراً جداً بعد تكوّن الكون، فهل يعني هذا أن الكون لم يكن فيه قوانين لأن الإنسان غير موجود؟ إطلاقاً، كانت القوانين هناك ولا تزال باقية لأنها موجودة معرفياً ووجودياً، فلمّا أتى الإنسان وقابلت قابليته قابلية الكون على التعرّف إليه، حصل التجانس، فحصلت المعرفة.

الآن، لنذهب في تصوّر الآتي: لو افترضنا أنّ كارثة كوكبيّة حصلت كتلك التي حصلت للدّيناصورات وأدّت إلى انقراض الإنسان كلّه إلّا واحداً، وبعد أمد مجهول وُجِدَت كائنات واعية أخرى غير الإنسان لا تمتّ له ولا لوعيه بصلة، ثمّ إنّ تلك الكائنات أرادت التّعرف إلى ذاتها وإلى الكون المحيط بها، فحينئذٍ قد يرى ذلك الإنسان الذي بقي نماذج معرفيّة لم يكن يعهد لها من قبل تتناسب مع الوعي الجديد، وعندئذٍ سيعلم -من دون الناس الذين انقرضوا- أنّ الكون كان يضمّر نماذج للتّعرف إليه غير ما اختلفوا فيه، ووقتئذٍ -أيضاً- يُمكن القول: إنّ قابليّة التعرّف تتناسب طرديّاً مع قابليّة العارف. إنّ المُراد بهذا التّصوّر التّخيلي هو توضيح أنّ القيمة المعرفيّة الوجوديّة ليست محدودة بحدود القيمة المعرفيّة الإنسانيّة، وليست مشروطة بها، بل هي سابقة عليها؛ لكن -ومع هذا- فإنّ وجود الكون بلا الإنسان أو أيّ كائنات عارفة به هو وجود لقيمة معرفيّة وجوديّة مضمرة غير مظهرة لعارف؛ أي أنّ الكون بلا إنسان يفقد قيمته المعرفيّة الإنسانيّة أو الكائناتيّة لا قيمته المعرفيّة الذاتيّة.

من هنا، فللتكامل بين القيمة المعرفيّة الإنسانيّة والقيمة المعرفيّة الوجوديّة يتطلّب ذلك توفر الشّروط الثلاثة معاً، بل ويتطلّب تلازمها بالضرورة. وهذا يوصلنا إلى التّنتائج الآتية:

أولاً: استحالة وجود إنسان بلا نموذج معرفي واحد في الأقل بالضرورة.

ثانياً: تتسلسل طبيعة المعرفة لدى الإنسان من وجود ما هو خارج عنه أوّلاً ثمّ توسّط وجود نموذج معرفي مضمّر ثانياً، وأخيراً التّناسب بين قدرة العارف على إظهار ما هو مضمّر من النّماذج المعرفيّة بما يتناسب وما هو مضمّر من إمكاناته.

هذا يعني: أنّ الإنسان لا يولد صفحة بيضاء بالمعنى السّلبّي، بل بيضاء بالمعنى الإيجابّي، وهو المعنى الذي تكون فيه المعرفة (موجودة لا موجودة - نسبانيّاً)، فأما كونها موجودة فلأنّ القوانين التي يتشكّل منها الكون يتكوّن منها الإنسان نفسه، بما فيه من معرفة مضمرة، فالإنسان وفقاً لهذا الاعتبار لا يأتي فارغاً، بل مضمراً لمطلق القابليّات المُمكنة في الوجود، وتأمّل في مثال الطّفل الذي يأتي إلى الدّنيا بلا لغة مُحدّدة، للوهلة الأولى تستطيع أن تقول إنّهُ أتى وعقله صفحة بيضاء من كلّ لغة،

وهذا معنى سلبي للبياض، وما نقوله: إن ذلك المعنى صحيح نسباً نوياً، أي صحيح إيجابياً، ووجه الإيجاب فيه: أن عقل هذا الطفل له القابلية على تعلّم أي لغة في الكون بحظّ مُتساوٍ، وتلك القابلية تعني أنه يضمّر تلك الإمكانيات اللامحدودة. وبتعبيرٍ آخر: لو كان عقله صفحة بيضاء سلبية لما أمكن أن يتعلّم أي لغة، ولو كانت مكتوبة سلفاً بلغة أو لغات مُعيّنة لما أمكن تعلّم سواها؛ لكننا نرى الطفل قابلاً لأن يتعلّم أي لغة بلا استثناء؛ إذاً فصفحة عقله البيضاء إيجابية. لهذا نذهب إلى القول بالتكامل التلازمي بين الشّروط الثلاثة لتحقيق المعرفة التي نتحدّث عنها.

(6) وما ينتج عن التّفاء عل بين الإمكانية الذاتيّة المتكوّنة وبين القابليّة الموضوعيّة المتعدّدة هو الصّياغات التّأويلانيّة اللامتماثلة.

(7) وعلى هذا فجميع النظريات والتّفسيرات والقوانين والآراء، علميّة كانت أو دينيّة هي عبارة عن صيغ تأويلانية إن للذّات أو الموضوع.

(8) ما من شيء في سياق المعرفة إلّا وهو خاضع لخاصيّة التعدديّة التّأويلانيّة.

(9) أيّ تأويل هو صحيح نسباً نوياً بدلالته، وهو مطلق نسباً نوياً بدلالته أيضاً.

(10) يبرز هذا المنظور أكثر ما يبرز من طريق قانون التضامر الثالث (قانون تضامر الأجابة) الذي ينصّ على أنه ما من سؤال إلّا وله أكثر من إجابة وحيدة؛ إذ وكما يتّضح هنا، أنه لما كان كلّ شيء خاضع للتّأويلانية، ولما كانت التّأويلانيّة تعني التعدّد في الصّيغ المطروحة وفّق دلالاتها؛ فإنّ ما ينتج عن ذلك هو تعدّد الأجوبة الموضوعيّة بالضرورة.

(11) إذا كان لفظ التّأويل يستخدم أكثر ما يُستخدم في مجال تفسير النّصوص، وإذا كان يعني التّأويل على غير ظاهر النّصوص لأسباب تدعو لذلك، كالأسباب العقلية التي تمنع الأخذ بما يتبادر إلى ظاهر النّص؛ فإنّ التّأويلانية هو تعميم للتّأويل، فهو لفظ يستخدم في مجال تفسير النّصوص والقضايا العلميّة، والاجتماعيّة، والأدبيّة وغيرها.

(12) بحسب هذا المعنى للتأويلانية فإن الاحتمال الممكن المستنتج من علاقة التضامر يتضمّن إمكانية التعامل مع كلّ من الطّبيعة والنّص بوجوده متعدّد لقراءات مختلفة ممكنة⁽²¹⁶⁾.

(13) فيما يأتي عدد من الآراء بشأن التأويلات العلميّة:

* كان أينشتاين وكثير من العلماء يرون أنّ مدرسة كوبنهاغن تمدّنا بالتأويلات المفتوحة للواقع؛ إذ معادلات الكوانتم هي: نوع من التأويلات الرياضيّة أكثر ممّا تخبرنا عن الواقع الحقيقي. فالكوانتم تُنادي بأن لا شيء حقيقي، ولا يُمكننا قول شيء عمّا تفعله الأشياء عندما لا نُشاهدها⁽²¹⁷⁾.

* يرى فيلسوف لعلم دوهم أنّ التجربة في الفيزياء تُؤدّي إلى الملاحظة المثقلة بالنظرية دائماً، فالتجربة ليست مجرد ملاحظة لظاهرة ما، بل هي كذلك تأويل نظري لهذه الظاهرة⁽²¹⁸⁾.

* إنّ الأفكار النظريّة للفيزيائيين كثيراً ما تؤثر في النتائج التجريبيّة؛ كالذي اعترف به بعض الفيزيائيين، لا سيما وأنّ التجارب عادة ما تسمح بالتأويلات المتعدّدة المختلفة. فلو أنّ هذه النتائج محكمة في دلالتها لما آل عدد من الفيزيائيين - فيما بعد- إلى تجاوز نتائج النسبيّة الخاصّة والتناقض معها، ونسف ما تفترضه من ثبات سرعة الضوء والحركة النسبيّة، فأطروحة السرعة المتغيّرة للضوء قد تبنّتها نظريّات كثيرة دعت إلى مراجعة النسبيّة الخاصّة وتصحيحها أو تقويضها، فبعض نماذج هذه النظريات يتعارض مع نسبية الحركة كالذي فعله (ماكيويجو) ونظرية (موفات). كما تبنّوا آخرون بأنّ الضوء الذي يختلف تردّده أو ألوانه ينتقل بسرعات مختلفة، كالنموذج الذي عمل عليه المشار إليه مع (ستيفن ألكسندر ولي سمولين). إضافة إلى نماذج أخرى تعول على اختلاف سرعة الضوء طبقاً لاختلاف الزمكان وطاقت

216- للمزيد انظر: يحيى محمد، منهج العلم والفهم الديني، ص42.

217 - جون جريبين، البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة فتح الله الشّيخ وأحمد عبد الله السّماحي، كلمة وكلمات عربية للنشر، الطّبعة الثّانية، 1431هـ، 2010م، ص16.

218 - د. يُمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول - الحصاد - الأفاق المستقبلية)، المجلس الثقافي الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 2000، ص 349.

التردد معاً. فهذه النظريات بعضها يصلح كنماذج كونية، وبعضها كنظريات في الثقوب السوداء، وبعضها كحلول لمسألة الثقالة الكمومية⁽²¹⁹⁾.

* قام بور بتأويل موجة شرودنجر في الكوانتم وهي شيء تجريدي دون أن يكون لها حقيقة في الفراغ لأنها تحتوي على عدد تخيلي هو (جذر سالب واحد) إلى ما أطلق عليه موجة احتمال؛ لذلك هي موجة غير قابلة للقياس، فهي ليست كموجة الماء أو الصوت ذات الأبعاد الثلاثية الحقيقية، بل موجة رياضية مجردة؛ ما يعني أن هذه الموجة ليس لها وجود مادي مستقل، أو أنها ليست من مكونات الطبيعة، وإنما ذكرت لتقريب فهمنا للطبيعة، فما موجود منها لا يزيد على التعبيرات الذهنية التي لا تعكس حقيقة الواقع بشيء⁽²²⁰⁾.

* يعتقد الفيزيائي (جيمس جينز) أنه عندما لا توجد معرفة إنسانية فلا وجود للموجات؛ لكونها ليست جزءاً من الطبيعة، وإنما من محاولاتنا لفهمها. ويشمل الحال جميع القوى الكهربائية والمغناطيسية فهي ليس لها وجود دون الإنسان أو الذات العارفة، بل إنها -بحسب رأيه- من ابتكار عدد من العلماء: هايجنز وفرزنل وفاراداي وماكسويل⁽²²¹⁾.

* من أهم التأويلات ما قدمه نيلز بور حول مبدأ التمام أو التكميل، ومفاده هو: أن معرفة جوانب منظومة ما تحول دون معرفة جوانب أخرى من هذه المنظومة، كما في عدم إمكانية معرفة موضع الجسيم وحركته في الوقت نفسه⁽²²²⁾.

* يرى الفيزيائي (فريجوف كابرا) أن الرصد للجسيمات غير المرئية كالإلكترونات وما إليها هو رصد غير مباشر، مثل رؤية نقطة سوداء على لوح فوتوغرافي، أو سماع قعقة صوتية لعدّاد جيجر، أو مشاهدة آثار الجسيم في غرفة الفقايع لدى السرعات أو المصادمات؛ فمن معرفة ثخن المسار وانحنائه نتعرف طبيعة الجسيم الذي يكون هذا المسار، وهي أشبه بالطريقة التي تخلف فيها طائرة

219- انظر: جواو ماكويجو، أسرع من سرعة الضوء (قصة نظرية علمية مقترضة)، تعريب: سعيد محمد الأسعد، الناشر: الحوار الثقافي، لبنان، 2005، ص 293 - 294، 300.

220 - يحيى محمد، منهج العلم والفهم الديني، ص 153.

221 - انظر: جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، ص 224-225، 230، 239، 271.

222 - مبدأ الرّبية، مصدر سابق، ص 284 - 249.

نفّاثة ذيلًا في السّماء، فليس ثمّة دليل على وجودها، وإنّما هي اختراعات ذهنيّة
فحسب⁽²²³⁾.

* وضع (بوانكاريه) نظريّة تسمى (الاصطلاحية) رأى فيها أن ميكانيكا نيوتن
وقوانينها ليست سوى اصطلاحات يفترضها الدّهن دون أن يكون لها علاقة بالقبليّات
ولا حتّى بالتّجربة، فقانون العطالة أو القصور الذاتيّ -مثلاً- لا يعدّ قبليًا ولا تجريبيًا.
فليس هناك حادثة يُمكن أن تكون بمعزل عن تأثير سائر القوى الطبيعيّة الخارجيّة⁽²²⁴⁾.

(14) التّأويلانويّة: هي محاولة فهم النّص أو الواقع بطريقة لا تعزل الذات عن
الموضوع، مشروط بلا تجاوزية الذات للموضوع.

(15) التّأويلانويّة: هي اللّاتوقّف عند حدّ ظاهر النّص ومظهرية الواقع، والّلاسير
بمعزل عن حرفيّة النّص وحدية الواقع.

(16) التّأويلانويّة = التّأويل النّصي + تأويل العلمي.

(17) التّأويلانويّة تبحث في الاحتمالات الممكنة لفهم النّص أو الواقع دون
اشتراط التّطابق.

(18) التّأويلانويّة هي تطابقات نسبانية سواء للنّص أم الواقع.

(19) العلاقة المعرفيّة بين المراتب هي: علاقة تقابل تأويلانويّة.

(20) التّأويلانويّة تتبنّى (التّطابق لا التّطابق - نسبانيًا) بدلالة النّص أو الواقع.

(21) التّأويلانويّة لا تنطلق إلّا من مُظهر راسخ نسبانيًا.

(22) من مباني تأويلانويّة العلم:

عند طرح سؤال من قبيل: هل الجسيمات المجهرية بحسب الوصف العلمي

223 - فريجتوف كابر، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط2006، 1،
ص78.

224- دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين (أربع موضوعات رئيسة)، ترجمة ودراسة: د. حسين علي، مراجعة
وتقديم: أ.د. إمام عبد الفتّاح، التّنوير، بيروت، ط1، 2009، ص275، 280-281، 283.

موجودة أم لا؟ فإنّ الإجابة سيختلف حولها، وفي أحسن الأحوال ستغلب النّزعة البرجماتية، وبحسبها فإنّ هناك حوادث تخضع للملاحظة في غرفة الاختبار، وتلك الحوادث حين تُصنّف أجزاءها على أنّها جسيمات؛ فإنّ بالإمكان وصفها بدوالٍ رياضية مُعيّنة ضمن نظام نظري مُحدّد، وبعدها يُمكن التنبؤ ببعض نتائجها. وكل ذلك لا علاقة له بحقيقة هذه الجسيمات إن كانت موجودة بالفعل كما في الوصف العلمي أم لا. الأمر الذي يصحّ فيه وصف الفيلسوف الهولندي (اسبينوزا) القائل: «العلم صادق لأنّه ناجح، وليس ناجح لأنّه صادق»⁽²²⁵⁾.

إنّ هذا يُعطينا تصوّراً عن وجود فجوة بين النّظرية والواقع، وكون النتائج تأتي متوافقة مع الواقع فهذا لا يلغي وجود تلك الفجوة، وبمجرد وجود مثل هذا الفاصل فهذا يعني حضور البعد التّأويلاني في التّنتاج العلمي.

حقيقة التّأويلانية هنا تكمن في أنّ الذات تبتكر شيئاً رياضياً تفترض تمثيله لواقع مجهول الحقيقة، فالجسيمات الذّرية ليست ككرات البلياردو أو الكواكب مما يُمكن رصدها رصداً مباشراً. إنّ ما يُرصد هو الأثر فقط، وأمّا حقيقة المؤثر أو طبيعته فهي مجهولة. فإن تمكّنت التقنية مستقبلاً من رصد تلك الجسيمات رصداً مباشراً، وتمّ التحقق من واقعيتها كما هو متصوّر عنها، كما نحن متحقّقين من الطّائرة في ذاتها وأثرها، وقتئذٍ ستطابق النّظرية الواقع وتختفي التّأويلانية بدلالة ذلك التّحقق؛ إذ من الممكن أن يكون لها حضورٌ بدلالاتٍ أخرى.

(23) التّأويلانية: تعني أنسنة النّص أو الواقع أنسنة نسبانية.

(24) تفقد التّأويلانية حضورها في حالتين: إذا ما جرد النّص أو الواقع من الأنسنة تجريداً كلياً، أو إذا ما فرضت الأنسنة على النّص أو الواقع فرضاً شمولياً.

(25) تجد التّأويلانية حضورها في النّزعة البرجماتية في العلم والنّزعة التمثالية في الفهم.

(26) بماذا يختلف مفهوم التّأويلانية عن التّأويل؟

225 - جون ليشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة فائق البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م، ص88.

للتأويل ثلاثة معانٍ أساسية، وهي:

الأول: إرجاع الكلام إلى ما يحتمله من معنى، ولو كان بالاقتراب منه.

الثاني: صرف الكلام عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح للدليل يقترن به.

الثالث: التلاعب بالكلام وفق أحكام قبلية أحادية المنظور⁽²²⁶⁾.

أمّا التأويلانية فهي الاحتمال الممكن استلاله من تقابل شئيين لا مُتماثلين بدلالة مُحددة.

مثال توضيحي: ما معنى كلمة الفجر في الآية القرآنية (وَالْفَجْرِ)؟

- وفقاً للتأويل بالمعنى الأول: إن معناها: أولاً لنهار. وهذا هو الأقرب للذهن وبخاصة وقد تلتها الآية القائلة (وَلَيَالٍ عَشْرٍ).

- وفقاً للتأويل بالمعنى الثاني: يُمكن أن يكون المعنى -وكما ذكر عدد من المفسرين (المؤولين)- النهار بطوله، أو أول يوم من المحرم لأن السنة تتفجر منه. أو أول ذي الحجة.

- وفقاً للتأويلانية: قيل: أقسم بالصخور التي تتفجر منها عيون الماء.

نلاحظ هنا أمرين لا متماثلين: أولهما يتعلّق بالزمان والآخر بشيء مادّي (الصّخور)، وثانيهما يتعلّق بالدلالة المشتركة بينهما، وهي هنا مصدر اللفظ اللغوي الثلاثي وهو (ف ج ر)؛ إذ بالرّكون إلى هذا المصدر نُقل المعنى إلى مستوى آخر، مستوى اعتباري لا يماثل الدلالة اللفظية الأساسية أو المعنى المتداول أو المألوف. إذ بهذه النقلة تحوّل المعنى من الدلالة اللفظية أو المعنى الأساسي إلى دلالة أخرى علاقية مستفادة من ذلك المصدر.

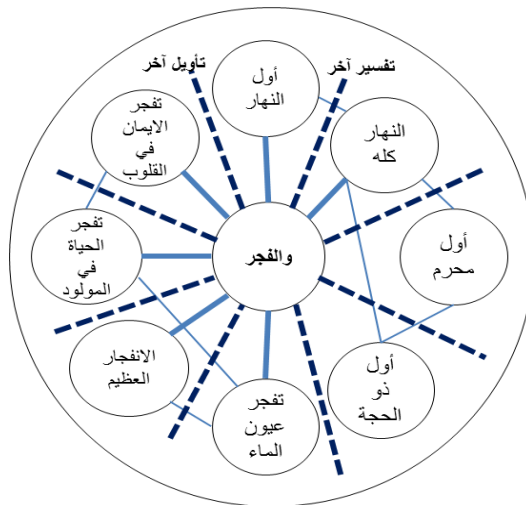
صحيح ان الأقرب إلى الفهم هو أن الفجر يعني أول النهار وهو الشائع أيضاً؛ ولكن هناك لكلّ مفسّر أو مؤول دلالة مُحددة وفق منظوره حَمَلته إلى إضافة المعنى العلاقي الخاصّ به. ونحن ان اعملنا الاتساع في الفهم فسيمكنا ان نعد كل تفسير

226- محمّد بن محمّد الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحقّقين، دار الهداية، ج 28 ص 33.

حقلاً قابلاً لإضافة افتراضات علاقية أو تأويلانية أخرى، ومنها يُمكن القول: لفظة الفجر تحتمل الدلالة على مولد حضرة الرسول محمد صلى الله تعالى عليه وسلم، بل ولا أحد ما يمنع من تعميمه ليشمل ولادة أي شيء حين تتفجر فيه الحياة أو من خلاله.

وفي جانب آخر لن يكون غريباً أن نضيف مثلاً: الانفجار العظيم الذي خلق فيه الكون أو نشأ بحسب النظرية. فهو حدث عظيم ومتفرد ولعله أعظم من تفجر المياه من الصخور. نعم نحن نعلم أن هذا الانفجار لا يزال نظرية احتمالية ليس إلا، ولكن هذا لا يصد عن إدراجه ضمن المفهوم العام للقسم بالفجر، إذ التأويلانية تقوم في أصلها على اجتلاب الاحتمالات وضمها لبعضها البعض.

ونحن إن نظرنا إلى جميع تلك الأوجه، فلا نستطيع أن نغلق فهم القرآن الكريم على التفسير (المعنى الأساسي) دون التأويل (المعنى العلاقي)، ولا العكس. إضافةً إلى أننا لا نستطيع أن نغلق الحقيقة على أحد الأوجه المذكورة ضمن مستوى التفسير أو مستوى التأويل. بل نقول بنوع من الارتباط التلازمي أو الحقلي بينهما. ونحن نطلق على هذا الترابط اسم (التعقد التشابكي) لكونه يكون عناقدي مفهوميّة متشابكة. وهنا نستعين بالمنظور الذي طرحه (ايزوتسو) حول طبيعة العلاقة بين ما يسميه بالمصطلحات المفتاحية لعكسها على فهمنا لطبيعة العلاقة بين الأوجه اللامتماثلة للتفسير والتأويل (التأويلانية)، وكما مبين في الصورة الآتية:



التعقد التشابكي

إنّ التّأويلانيّة هي المنظّمة المفهوميّة التي تتعامل مع مثل هكذا تعنّقات متشابكة، تجمع بين التّفسير والتّأويل، وبين المعنى الأساسي والمعنى العلاقي، وبين الفهم ولا مثيله، في منظور تكاملي أو تشاركي واحد. فالتّأويلانيّة ليست مجرد محاولة اكتشاف المعنى الاقتراب منه، بل هي تبحث عن التّشاركات مع النظائر لها في مستويات أو مراتب أخرى، بالارتكاز إلى دلالاتٍ تشاركيّة مُحدّدة بين تلك المستويات أو المراتب.

(27) التّأويلانيّة تعمل في المجال الذي تتقابل فيه التّأويلات اللامتائلة. وعلى

سبيل المثال:

في التّأويل الفيزيائي: افترض (ايفيريت) عام 1956 اعتماداً على ما يُعرف بتناقض قطة شرودنجر، أنّ واقعا الكوني ليس الوحيد، ليفتح باب نظريّات متعدّد الأكوان. اقترح الفيزيائي الروسي (أندريه ليند) أيضاً، أنّ ظروف التمدّد التضخمي قد تكرّرت مرّات ومرّات في مناطق منعزلة منتشرة في الكون مؤدية إلى عوالم جديدة منفصلة ضمن شبكة كونية لا نهائية، بحيث تتوالد ذاتياً. الفكرة التي يُدافع عنها (ليند) أنّ التضخّم ليس له بداية لتكون له نهاية، وما دام التضخّم الكوني متواصل فإنّ التذبذبات الكموميّة مستمرة، ووفقاً لمبدأ (هليزنبغ) فإنّ الأكوان الانتفاخيّة تتولد طوال الوقت من داخل الأكوان الموجودة من قبل، وبعد أن تتخلق فإنّها سرعان ما تنمو كبرعم يفصل، ثمّ إنّها تلد أكواناً خاصّة بها، وهكذا تتكوّن فئات كونية قابلة للتضخّم باستمرار دون انقطاع. وقد تدخل بعض الأكوان ضمن هذا السيناريو في طور التقلّص ومن ثمّ الانسحاق والاختفاء، أو يتخافت التضخّم شبيهاً بما تحدّث عنه نسخة جوث الأصليّة، ومن الجائز إمكان وجود نوع من الشيفرة الوراثية تسبب أن تكون الأكوان المتولّدة شبيهة بأبائها، كما يُمكن أن تكون هناك طفرات وراثية أيضاً، وقد يكون كوننا طافراً من كون آخر يحمل قوانين فيزيائية مختلفة⁽²²⁷⁾.

في التّأويل الصّوفي: الإنسان نسخة مصغّرة عن الكون، والفرق أنّ الكون متفرّق

227- انظر: برايان غرين، الكون الأنيق (الأوتار الفائقة، والأبعاد الفينة، والبحث عن النّظرية النهائية)، ترجمة: د. فتح الله الشّبخ، المنظمة العربيّة، 2005 ص399. وريتشارد موريس، حافة العلم (عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقيا، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، ص186. وبول ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى (لماذا الكون مناسب للحياة)، ترجمة: د. سعد الدّين خرفان، الهيئة السّورية للكتاب، دمشق، 2011، ص114 – 116.

في الخارج مجتمع في الإنسان، ويعبرون عن ذلك بقولهم: الإنسان كون صغير والكون إنسان كبير⁽²²⁸⁾.

في التأويلانية: يُلاحظ أنّ هناك مشتركاً مفهوماً بين التأويلين: كونيّة الإنسان وإنسيّة الكون، فيعدّ هذا المشترك دلالة مُحدّدة بينهما، وبعد تحديدها ينطلق لتطبيق قوانين التضامن، بحثاً عن التكامل بين التأويلين. وكما مبين في الآتي:

- لمّا كان الإنسان يتوالد وينضج ويهرم ويموت، فإنّ ذلك يضمن الدلالة على أن الأكوان تتوالد وتنضج وتهرم وتموت.

- لمّا كان هناك نموذجان مقترحان لتكوين الإنسان، النموذج الخلقي وهو التكوين المباشر والنموذج البثي وهو الناتج من التناسل، فإنّ ذلك يضمن الدلالة على أن تكوين الأكوان يتم بنموذجين وليس نموذجاً وحيداً، وإن كان نموذج الاستنسال هو الأكثر تكويناً.

- لمّا كانت بعض الولادات تولد ميتة، فهذا يضمن الدلالة على أن بعض الأكوان لا تكتمل، بل تفنى فور انفصالها عن الكون الأم.

- لمّا كان التكاثر الإنساني يتمّ بين جنسين، فهذا يضمن الدلالة على أن هناك نموذجين لا متماثلين من الأكوان، ومن طبيعة التأثير بين تلك الأكوان تحصل عملية إنتاج الأكوان الأطفال.

وهكذا يُمكن الاسترسال مع هذا التقابل بين التأويل الفيزيائي والتأويل الصوفي، وهذه العملية التفاعلية بين تأويلين لا متماثلين، لكلّ منهما مقبوليته في مجاله، تسمّى: العملية التأويلانية.

في مثل هذه الحالة التأويلانية لا تقوم بذاتها، بل بتعاطيها مع النماذج المختلفة من التأويلات؛ ما يعني أنّها تعميم للتأويل، إذ تأويلانية تأويل وليس كلّ تأويل تأويلانية.

228- د. سعاد الحكيم، المعجم الصوفي، ص 987.

حول مفهوم الاحتمالات الممكنة

(1) من النسبيّ المحدود نرتقي نحو المطلق المفارق، ومن الماهية المعقولة نجرّد المفهوم الكلّي اللامحدود، ومن الجزئيّ المحسوس نسبر أغوار اللانهايات، ودائمًا، هناك بداية معلومة ونهايات مفتوحة، وتلك النهايات هي ما نسميه بـ (الاحتمالات الممكنة).

(2) هي جمعيّة ما يأتي:

ح1. النقيض أو النفي (المستوى الجدلي).

ح2. الحياد (المستوى النيوترووسوفي).

ح3. النسبانية (المستوى التضامري).

ح4. التّأويلانية (المستوى العلمي أو الديني).

ح5. إضافةً إلى ثابت التضامر ورمزه (1+)

(3) الاحتمالات الممكنة تعني:

المضمّر (ض) لا يماثل المُظهر (ظ)، والصياغة الرّمزيّة هي:

ظ | ض ولّمّا كان:

ض = ح1، ح2، ح3، ح4، ح1+

فإنّ: ظ | ح + 1 (بالاستعاضة)

فهذا معنى أن (ض) لا تماثل (ظ).

(3) أيّ احتمالٍ مُضمّر يضمّر بدوره احتمالاتٍ لا تماثله. إذ لمّا كان وجود أيّ مظهر بدلالة محدّدة، يدلُّ على وجود عدد غير محدّد من المضمّرات. ولّمّا كان كلّ مضمّر لحظة حضوره يصبح مُظهرًا. فهذا يعني أن أيّ مضمّر قابل للانفتاح بدوره على عدد غير محدّد من المضمّرات بدلالة محدّدة. والمضمّرات الثّانية قابلة لما قبلته سابقاتها، والثالثة والرّابعة... وإلى ما لا نهاية. من هنا، فإنّ كلّ مظهر يمكن أن

ينفتح على عدد غير محدد من التشعبات والتسلسلات اللانهائية. فهذا هو شأن أي شيء في الوجود أو المعرفة، يمكن أن يفتح على كل شيء، وإذا ما كان مقترناً بدلالات محددة، فإن ذلك يكشف عن جمال النظام فيما يظهر أنه تشابك فوضوي من النظام.

حول مفهوم الدلالة المحددة

(1) التعريف العام للدلالة:

هي: «كون الشيء بحالة إذا علمت بوجوده انتقل الذهن إلى وجود شيء آخر».

(2) سبب الدلالة:

إن الذهن لا ينتقل من شيء إلى شيء بلا سبب، وليس السبب إلا العلم بالملازمة بين الشئيين خارج الذهن. وتلك الملازمة على ثلاثة أقسام:

إما ذاتية وإما طبيعية وإما بوضع واضح (وضعية)، وتبعاً للملازمة تكونت أقسام للدلالة.

أما الدلالة الذاتية فسببها فيما إذا كان بين الدال والمدلول ملازمة ذاتية في وجودهما الخارجي، كالأثر والمؤثر، فمثلاً: ضوء الصباح يدل على بزوغ الشمس دلالة عقلية، حتى قبل رؤية بزوغها بالفعل. أما الدلالة الطبيعية فهي مما يقتضيه طبع الإنسان، من قبيل: أن يقال: (آخ) عند الحس بالألم، و (آه) عند التوجع، و (أف) عند التأسف والتضجر، أو فرقة الأصابع عند السأم، أو العبث بأشياء كاللحية عند التفكير، أو الثأوب عند النعاس... إلخ. هذه الطباع تختلف باختلاف الناس وليست كالأثر بالنسبة للمؤثر الذي لا يتخلف ولا يختلف. على حين الدلالة الوضعية، هي فيما إذا كانت الملازمة بين الشئيين تنشأ من التواضع والاطلاع على أن وجود أحدهما يكون دليلاً على وجود الثاني. كالخطوط التي اصطلح على أن تكون دليلاً على الألفاظ، كإشارات الأخرس وإشارات البرق والأسلكي والرموز الحسابية والهندسية ورموز سائر العلوم... إلخ. فإذا علم الإنسان بهذه الملازمة وعلم بوجود الدال ينتقل ذهنه إلى المدلول.

(3) مفهوم الدلالة المحددة في التضامر:

في فلسفة التضامر يتم التعامل مع دلالة مخصصة أو ذات مفهوم خاص يصطلح على تسميتها: (الدلالة المحددة). وهي دلالة تقييدية، وظيفتها: نقل الذهن من حالة التعميم إلى حالة التخصيص، في سياق صياغات العلاقات التضامرية. مثلاً عند القول: جنس الذكر يضمّر لا مثيله، فإن ذلك اللامثيل ينقل الذهن إلى التعميم والاطلاق ليشمل كلّ شيء إلا الذكر، فكأننا نقول: جنس الذكر يضمّر الوجود بأسره. لكن لو قلنا: وجود جنس الذكر يضمّر لا مثيله بدلالة جنس الكائنات الحية فعندئذٍ سوف يتقيد الذهن بمجال محدد من التفكير، فتصبح الدلالة على الإضمار في جنس الذكر متعلقة بأنواع الأجناس، وهي هنا ستكون: الأنثى، الخنثى، متعدّد الجنس، أحادي الجنس... إلخ. ولو أننا خصّصنا الدلالة أكثر بأن قلنا مثلاً: بدلالة الجنس الإنساني، لأصبح جنس الذكر يضمّر في وجوده الدلالة على وجود جنس الأنثى، والخنثى، وما عرف بالجنس الثالث.

إذن، الدلالة المحددة هي: «ما تُقيّد انتقال الذهن من وجود الشيء إلى وجود ما لا يماثله في حدودها هي». أو هي: «انتقال الذهن من المظهر (الدال) إلى المضمّر (المدلول) المقيد بدلالة محددة».

(4) ضرورة الدلالة المحددة في التضامر:

- إذا كانت طبيعة التضامر تفترض وجود المظهر ابتداءً. وتفترض إمكانية الاستدلال على وجود مضمّرات لا تماثل المظهر. فإنه يفترض أيضاً وجود محدد معين مسبقاً يخصّص تعميم هو يقيّد إطلاقه.

- إن افتراض هذا المحدد مستفاد من طبيعة المظهر نفسه. ولهذا فهو يفترض أن يكون مرتبطاً بمضمّراتٍ محددة.

- لا يوجد مظهر غير محدد على الإطلاق. حتى المطلق هو محدد في حدود فهمنا للإطلاق، وإن نزهنا المطلق من فهمنا للإطلاق، فقد حدّدناه في تنزيهنا ذاك أيضاً. نعم، المطلق في ذاته لذاته مطلق، أمّا لنا فهو محدد بشكلٍ من أشكال التحديد.

- الكلّي محدّد في حدود المفهوم الذي تمّ تجريده منه. واللاهايات محدّده في حدود بدايات سببت تكوينها وامتدادها.

إذن: كلُّ شيء، كل مظهر، له تعلق ضروري بشكل من أشكال التّحديد. ومن هذه الضّرورة، برزت الحاجة الى تخصيص ما يتعلّق بالمظهر من مضمّرات بتحديد معيّن. وهذا التّحديد أسمىناه: الدّلالة المُحدّدة. فالتضامر لا ينفك عن تلك الدلالات المحددة، والا فقد معناه.

(5) أهمية الدّلالة المحدّدة:

هي الشّرط الذي يحدّد مسار عمليّة التّفكير بين اللّحظة الالزاميّة وبين اللّحظة الزمانيّة. فلو سألنا: هل المادّة هي الطّاقة؟ إن قلنا: المادّة هي الطّاقة، فسنصطدم بشائيتهما، وتكون الإجابة خاطئة. وإن قلنا: المادّة غير الطّاقة، فسنصطدم بوحدتهما، وتكون الإجابة خاطئة. لذا نحتاج إلى دلالة محدّدة، وحين نضعها فستكون الإجابات بالشّكل:

المادّة هي الطّاقة بدلالة اللّحظة الالزاميّة.

المادّة غير الطّاقة بدلالة اللّحظة الزمانيّة.

وبدلالة أخرى تكون هنا كإجابة أخرى.

(6) خاصية الدّلالة المحدّدة:

تتّصف الدلالة المحدّدة في أنّ لها أوّل وهو المظهر، ولكن ليس لها آخر. وبتعبير آخر: تُخبرنا الدلالة المحدّدة أنّ المظهر محدود في مظهريّته غير محدود في مضمريّته.

(7) مكونات الدّلالة وصيغتها التضامريّة:

تتكون الدّلالة في صيغتها العامّة من ثلاث مكوّنات:

الدّال: مثل صوت طرقة الباب.

المدلول: الطّارق للباب.

الدّلالة: انتقال الدّهن من الدّال إلى المدلول. ولمّا كانت علاقة التضامر هي: كلّ

شيء يضمّر لا مثيله بدلالةٍ مُحدّدة. فهذا يعني: كلّ دال يضمّر مدلوله بدلالةٍ مُحدّدة. ولما كانت الصّيغة الرّمزيّة لعلاقة التضامر، هي:

المظهر (أ) | المضمّر (لا أ) ← القيد (د) فإنّ:

أ = المظهر = الدال

لا أ = المضمّر = المدلول

د = الدلالة المُحدّدة = الدلالة

(8) توزيع الدلالة المُحدّدة:

يُمكن للدلالة أن تنقل من المظهر إلى المضمّر، وكما مبين في الآتي:

إذا كان (أ) يضمّر (لا أ) بدلالةٍ (د)

وكان (لا أ) = (ب) فإنّ ذلك يحتمل الصيغ الآتية:

أ | لا أ ← د (المقدمة)

أ ← د | ب (الاحتمال الأوّل للنتيجة)

أ | ب ← د (الاحتمال الثّاني للنتيجة)

إنّ ما يحدّد ترجيح أحد الاحتمالين على الآخر، أي: متى تكون الدلالة تابعة للمظهر ومتى تكون تابعة للمضمّر؟ هو الفهم الذي يشترط رفع التناقض.

(9) تبادل الدلالة المُحدّدة:

«إذا تضامر علمان، فيمكن أن يكون كلّ منهما الدلالة المُحدّدة للآخر».

يُمكن صياغة ذلك بالشكل:

«إذا تضامر (أ) و (ب)، فإنّ (أ) هو (د) بالنسبة لـ (ب) وبالعكس».

حيث إنّ: كلّ من (أ، ب) علم قائم بذاته، (د) رمز الدلالة المُحدّدة.

(10) الفرق بين الدّلات:

هنا فرق بين الدّلالة المُحدّدة في التّضامر وبين التّضامر نفسه كدلالة. فالدّلالة المُحدّدة هي: ما سبق بيانه من كونها القيّد أو الضّابط الذي يحدّد مسار علاقة التّضامر في مجال محدّد أو معيّن. أمّا دلالة التّضامر فهو: ما يستدلّ على وجوده من احتمالات مضمرة يُمكن أن يدلّ المُظهر بوجوده على وجودها. وبهذا المعنى:

المُظهر هو دليل المُضمّر. والمضمّر مدلول المُظهر.

والتّضامر هو: عملية الاستدلال على المدلول من الدّليل.

والدّلالة التّضامريّة: المتحصّل من انتقال الذّهن من المُظهر إلى المُضمّر.

حول مفهوم الـ (لا) التّضامريّة

(لا) في اللّغة، تدلّ على أحد الأوجه الآتية:

إمّا النّهي كما في قولك: (لا تكتب).

أو النّفي للجنس، مثل: (لا رجل في الدّار).

أو العطف، مثل: (نجح زيد لا عمرو).

أو الزّائدة، مثل: (ما جاءني زيد ولا عمرو)

أو حرف جواب، مثل: إذا سئلت، هل نجح أخوك؛ قلت: لا.

ما يُلاحظ على هذه الأنواع أنّها تشترك بسمة عامّة، وهي: وظيفة المنع أو السّلب، فهل هذه هي وظيفة (لا التّضامري) أيضاً؟ وبصيغة أخرى؛ حين نقول: إنّ الشّيء يضمّر لا مثيله، فهل نرمي إلى أنّ اللّامثيل هو سلب تعين الشّيء؟

الجواب: هو لا. إذ لو كنّا نُريد أن نسلب أو ننفي تعين الشّيء لقلنا: «إنّ الشّيء يضمّر لا شبيّهه»، والحال هنا ليس كذلك؛ ولذا فلا مثيل الشّيء لا يدلّ على سلب الشّيء، بل على إثبات أشياء أخرى غير المثيل.

أضف إلى ذلك، وجود مفهوم الإضمّار بين الشّيء ولا مثيله، وهو مفهوم يختلف في معناه عن معنى مفهوم المساواة أو المطابقة. فعندما نقول: (1 يساوي 1)،

فهذه المعنى يختلف عن قولنا: (1 يضم 1)، إذ المساواة تعني: أن كل من المتساويين مشتملاً على الآخر لزوماً أو بينهما تضمن متبادل. أما الإضمار فيعني: احتمال الاشتمال واحتمال التضمن المتبادل، والفرق واضح بين اللزوم وبين الاحتمال. من هنا، فإن وجود مفهومي: الإضمار والمثل بين المقدّمة والنتيجة، تغير مسار عملية الفهم جملة وتفصيلاً. فلا يعود بإمكاننا الوقوف عند تصوّر أنّ لا مثل الشّيء يعني سلبه أو نفيه، بل يضع أماننا عددًا من الاحتمالات، يُمكن أن يكون السلب أو النفي من ضمنها.

كان حديثنا عن (لا التضامريّة) من حيث اللّغة، والمقايسة المنطقيّة، وأمّا الآن فستحدّث عنها بلغة المفهوم الدّال على المضمون، ولفعل ذلك سنستعين بالسؤال الآتي: ما الفرق بين الوعي واللاوعي؟

لا شكّ في أنّ النّظر نظرةً مجردةً إلى ثنائيّة: (وعي / لا وعي) تُعطينا دلالة التعيّن وسلبه، أو الوجود ونفيه. لكننا هنا لسنا في حالة تجريد، إنّنا نتحدّث عن مفهومات متداولة في علم النفس في أقلّ تقدير، وللوعي واللاوعي معنى معروف، وهو يختلف عن الثنائيّة المجرّدة.

الوعي: هو ما يُكون لدى الإنسان من أفكار ووجهات نظر ومفاهيم عن الحياة والطبيعة⁽²²⁹⁾.

اللاوعي: وَفَقَ النّظريّة الفرويديّة، هو: محتويات ذهنيّة تقمّعها التربية منذ الطفولة، فتُدْفَن تحت حاجز الكبت الذي يمنعها من الوصول إلى الوعي. تستمرّ هذه المحتويات في التّأثير في الوعي، وهي قابلة لأنّ تشكل جزءاً منه.

نُلاحظ هنا: أنّ الوعي هو تعبير عن شيء موجود. واللاوعي هو -أيضاً- تعبير عن شيء موجود، كلّ منهما في مستوى أو مجال من مجالات العقل، وإذا كانا كلاهما موجود، فهذا يعني: أنّ ال(لا) هنا لم تدلّ على النّفي كما هو شأنها، بل على إثبات لمضمون آخر في مستوى آخر.

بتعبيرٍ آخر: اللاوعي لا يعني في علم النفس نفي تعين الوعي أو سلبه لوجوده، بل تعني إثبات وجود تعين آخر لا يماثل الوعي، وذلك الوجود المتعين له خصائص تختلف عن خصائص الأوّل، وهو غير منفصل عنه، بل موجود في الموقع الذّهني نفسه، بل ويؤثر أحدهما في الآخر ويتأثر به. ولا يُمكن فصلهما عن بعضهما.

إنّ المواصفات المذكورة سلفاً في ثنائيّة (الوعي / اللاوعي) هي: ما نصلح عليه اسم: التّضامر، الوعي واللاوعي متضامران؛ لأنّهما غير مُتماثلين، وغير منفصلين.

نحن حين نقول: الوعي يضمّر لا مثيله. وحين نقول: إنّ لا مثيل الوعي هو اللاوعي؛ فنحنُ لا نعني باللاوعي نفي الوعي أو سلب وجوده، بل نعني الوجود الآخر الذي لا يشبه الوجود الأوّل⁽²³⁰⁾.

إذن، تدلُّ (لا التّضامريّة) على وجود المستوى الآخر من الوجود، وهو المستوى الذي نسمّيه المستوى المضمّر؛ ولهذا ف (لا التّضامريّة) لا تنفي وجود، بل تُثبت وجود أكثر من موجود.

علينا الآن واستكمالاً لخصائص (لا) التحدّث عن المستوى المتداخّل لحضورها في التّضامر.

إذ لَمّا كان المعنى الاصطلاحي لمفهوم المضمّر هو الاحتمالات الممكنة، ولَمّا كانت (لا) مقترنة بالتضامر؛ فإنّ ذلك يعني أنّ فاعلية (لا) القطعيّة بالنّفي أو النّهي في غير التّضامر، تتحوّل إلى مستوى الاحتمال التّضامر. أي: أنّ الـ (لا) في التّضامر تدلّ على الاحتمال وليس القطع أو اليقين. ولَمّا كان المضمّر يحتمل جميع الأوجه بما فيها النّفي؛ فتأثير (لا) سيظهر في الاحتمالات الممكنة كاحتمال يدلّ على النّفي وكاحتمال يدلّ على الوجود الآخر، وكاحتمالاتٍ أخرى.

وخلاصة القول: الـ (لا) في التّضامر تدلّ على جميع الاحتمالات الممكنة - بضمناها النّفي - التي تعبّر عن حالة اختلاف المضمّر عن المظهر؛ لأنّ اللاتماثل لا يتحقّق إلاّ بتلك الكثرة من الاحتمالات المضمّرة.

230 - للمزيد: راجع القسم الأول من هذا الكتاب، قراءة في النّطاق السيكلوجي، الوعي واللاوعي.

وفقاً لمفهوم (لا التضامرية) تبين أن النظرية لا تقرأ الشيء بما يصاده أو يناقضه أو يعاكسه، بل بما لا يماثله وهو أعم من جميع دلالات التخالف. ولنضرب مثلاً على شكل سؤال وهو:

ما مضمر (الذكر) بدلالة الجنس؟

الجواب: نكتب صيغة علاقة التضامر - وهو هنا تضامر ذاتي؛ لأنه لم يقترن بشيء آخر يختلف عنه - وتلك الصيغة، هي:

أ | لا أ ← د

أ | (ح + 1) ← د

نعوض في العلاقة بالشكل:

ذكر | لا ذكر ← جنس الكائن الحي.

فنستنتج الاحتمالات الممكنة، وهي:

لا ذكر = الأنثى، الخنثى، أحادي الخليّة، ثنائي الجنس، الجنس الثالث + 1

يفهم من هذه النتيجة الأمور الآتية:

1. إذا كان المضمر هو (لا) المظهر، فإن هذه الـ (لا) لا تعني النفي أو الضد أو العكس، بل لها معنى اصطلاحي خاص ربّما لا يعمل به إلا في التضامر فحسب.

2. (لا ذكر) لا تعني تتوقف عند معنى عدم الذكورة، ولا تتوقف عند معنى الأنثى أيضاً؛ بل تعني جميع الاحتمالات الممكنة لأنواع الجنس المختلفة غير الذكورة.

3. رأينا في النتيجة (+1) وهي كما قلنا تعني أن المضمر يحتمل وجود جنس آخر واحد في الأقل. وعلى هذه الشاكلة تُقرأ جميع أنواع التضامرات، سواء أكلّمات كانت أم جملاً، أم نظريات، أم أشياء موجودة.

أمثلة الكلمات:

الحبّ يضمّر لا حب.

الطّول يضمّر لا طول.

وأمثلة الجُمَل:

* (الكلُّ يُساوي مجموع أجزائه) يضمّر [لا (الكلُّ يساوي مجموع أجزائه)]

* (لا يُمكن أن يحيط المنتهي باللامنتهي) يضمّر [لا (لا يُمكن أن يحيط المنتهي

باللامنتهي)]⁽²³¹⁾.

وأمثلة النظريّات:

* (نظريّة النسبيّة) تضمّر [لا (نظريّة النسبيّة)]

* (نظريّة نيوتن) تضمّر [لا (نظريّة نيوتن)]

وأمثلة الأشياء:

* المادّة تضمّر لا المادّة.

* الصّلاّبة تضمّر لا الصّلاّبة.

لَمَّا كان المُضمّر لا يعني بالضرّورة أن يكون النّفي للمُظهر، فلا لا يُشترط أن تكون هناك علاقة جدل بالمعنى الدّيالكتيكي المحدود بين المُظهر والمضمّر.

حول مفهوم التّناقض

إنّ منطوق نظريّة التّضامر بشكلها العام وهو «كلّ شيء يضمّر لا مثيله» يحمل العقل على تصور التّقابل التّناقضي بين الأشياء، إذ لما كانت (أ) تضمّر (لا أ) فمن المنطقي أن يسبق الذّهن إلى أن التّضامر يعني التّناقض. لكننا نشدّد على أنّ مفهوم التّضامر لا يُساوي مفهوم التّناقض وإن كان المنطوق قد يُوحى بذلك. وهذه

231- كما في الأشكال الفركتالية مثل: مثلث كوخ. للمزيد انظر: جيمس جلايك، الهوليّة تصنع عالمًا جديدًا، ترجمة: علي يوسف علي، المشروع القومي للترجمة، 2000، ص 161 والتي تليها.

الملاحظة يُمكن توضيحها من خلال التحليل أدناه:

التناقض لغة: نقض الشيء أفسده بعد إحكامه، ونقض اليمين أو العهد نكثه، ونقض ما أبرمه فلان أبطله، وناقض غيره: خالفه وعارضه. وتناقض القولان: تخالفا وتعارضاً، والكلام المتناقض هو الذي يكون بعضه مقتضياً لإبطال بعض⁽²³²⁾.

والتناقض، في اصطلاح الفلاسفة، هو اختلاف تصورين أو قضيتين بالإيجاب والسلب. مثل قولنا (ب) و(لا - ب)، أو قولنا (ب) صادقة و (ب) غير صادقة أي كاذبة. قال ابن سينا: «التناقض هو اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب بحيث يلزم عنه لذاته أن تكون إحداهما صادقة، والأخرى كاذبة»⁽²³³⁾. إنَّما تكونان كذلك إذا اتفقتا في الموضوع والمحمول لفظاً ومعنى، واتفقتا في الكلّ والجزء، والقوّة والفعل، والشّروط والإضافة، والزّمان والمكان، أمّا إذا اختلفتا في شيء من هذه الأشياء لم يجب أن تقتسما الصّدق والكذب، وإذا كانت القضيتان مخصوصتين كفى في تناقضهما هذه الشّروط، أمّا إذا كانتا محصورتين زاد شرط آخر وهو اختلافهما في الكميّة.

التناقض أيضاً هو الجمع في تصوّر واحد أو في قضية واحدة بين عنصرين متنافرين كقولنا دائرة مربّعة، أو ضياء مظلم... إلخ. التقيضان هما الأمران المتمانعان بالذّات، بحيث يقتضي تحقّق أحدهما انتفاء الآخر. ونقيض كلّ شيء رفعه، والمراد بالرفع ما يستفاد من كلمة (لا) و (ليس) كقولنا: الإنسان واللاإنسان.

ومبدأ التناقض: هو القول إنّ الشيء نفسه لا يُمكن أن يكون حقّاً وباطلاً معاً، وهذا القول إنّما هو نتيجة لمبدأ الهوية أي لقولنا: (ما هو هو). بهذا المعنى الموسّع نريد فهم حقيقة مفهوم التضامر بالنسبة لمفهوم التناقض، ويُمكن تلخيص ذلك بالفقرات الآتية:

(1) إذا كان التناقض يعني؛ أنّ (ب) إذا كانت صادقة بذاتها فإنّها تناقض (لا - ب) إذا كانت كاذبة بذاتها، فإنّ (لا - ب) من وجهة نظر التضامر هي واحد من عدّة احتمالات ممكنة لا تماثل (ب)، أي أنّ:

232 - المعجم العربي الأساسي، ص1224.
233 - د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ص349.

(ب) تناقض (لا - ب) لا تساوي (ب) تضر (لا ب)

$$\text{لأنّ (لا ب) = (لا - ب) + 1}$$

لعلّ من اللّطيف وصف هذه بمقولة الفيزيائي (نيلز بور): «نقيض عبارة صحيحة هو عبارة خاطئة، ولكن نقيض حقيقة عميقة يُمكن أن تكون حقيقة عميقة أخرى»⁽²³⁴⁾. أي لا خطأ في الحقائق وإنّما تضامرات.

(2) إذا كان التّناقض يعني الجمع بين عنصرين متنافرين في قضية واحدة كقولنا: دائرة مربعة مثلاً؛ فإنّ التّضامر لم يفترض ذلك في الواقع المحسوس ثلاثي الأبعاد أبداً؛ ولكنّه لا يستبعد وجود مثل هذه الدائرة المربعة في المستويات الطوبولوجية أو متعدّدة الأبعاد. بتعبيرٍ آخر: إنّ التّضامر يشترط في علاقته وجود عنصر أساسي وهو الدّلالة المُحدّدة، وهذه الدّلالة يشترط فيها المعقوليّة المنطقيّة التي لا تتعارض مع الثّوابت المتعارف عليها والمشاركة بين الفلسفة والعلم والدين. ففي التّضامر لا يصح القول مثلاً: الدائرة تضر لا مثلها وهو المربع. ولا يصح كتابة العلاقة بالشكل: دائرة | لا دائرة = دائرة | مربع

لأنّ هذه العلاقة غير مكتملة الشّروط لافتقارها إلى عنصر الدّلالة المُحدّدة. فإذا افترضنا أن قائلاً يقول: إنّ الدّلالة المُحدّدة هي الهندسة الاقليديّة، أي أنّ العلاقة تُكتب بالشكل:

دائرة | مربع ← الهندسة الإقليديّة

فإنّ النتيجة تكون: مجموعة خالية.

أمّا إذا تغيّرت الدّلالة المُحدّدة، فكانت بالشكل مثلاً:

دائرة | مربع ← فضاءات نظريّة الأوتار الفائقة

فهذا ممكن أن يحصل؛ لأنّ الأبعاد في تلك النظريّة تصل إلى ستّة وعشرين بُعداً، والفضاءات المقترحة لتلك الأبعاد تتّصف بالغرابة الكافية لإمكانيّة تصوّر مثل هذا التّضامر. هذا التّعليل ذاته يُقال بالنسبة لمبدأ التّناقض وهو القول: «إنّ الشّيء نفسه لا

يُمكن أن يكون حقًا وباطلاً معًا»، وهذا القول إنّما هو نتيجة لمبدأ الهوية أي لقولنا: (ما هو هو). إذن، لمّا كان التضامر يشترط ذكر الدلالة المُحدّدة ولمّا كان شرط هذه الدلالة ألا تكون متعارضة مع الواقع الوجودي أو المعرفي الذي تمثله، فهو بهذا لا يتساوى مع مفهوم التناقض.

(3) فيما يتعلّق بمفهوم التناقض القائل: «إنّ النقيضان هما المتمانعان بالذات، بحيث يقتضي تحقق أحدهما انتفاء الآخر، ونقيض كلّ شيء رفعه، والمراد بالرفع: ما يُستفاد من كلمة (لا) و(ليس) كقولنا: الإنسان واللائنسان أو الإنسان ليس الإنسان.

فالجواب هو: إنّ هذا المعنى يتحقّق بدلالة (لا) فإذا كانت الـ (لا) نافية، فإنّ التمانع يحصل بالفعل، وأمّا إن لم يكن معناها النفي كما هو شأن (لا التضامريّة)⁽²³⁵⁾ فإنّ مفهوم الرفع والتناقض نفسه ينتفي. غير أنّ ممّا يدلّ على اختلاف لا التضامريّة عن لا النافية هو أنّ: جميع التضامرات لا يحصل فيها رفع بين متضامرين، بمعنى: أنّ التضامر لم يتطلّب إبطال المظهر لصالح إثبات المضمّر أو بالعكس، بل هو يُثبت طرفي التضامر. لا بأس هنا في أن نذكر نصًّا للفيزيائي (فيرنر هايزنبرغ) يسوق فيه عبارة عن ميكانيك الكم، يمكنها أن تعطي ذات المعنى بالنسبة لفرضيّة التضامر، يقول فيه: «إنّ نظريّة الكم قد علّمتنا أنّ من الأحسن أن نتصرّف كما يأتي: حيثما يُمكن استعمال مفهومات ميكانيك نيوتن لتوصيف ظواهر الطّبيعة تكون صيغ قوانينه صحيحة تمامًا ولا لزم لتعديلها؛ ولكن الظواهر الكهرطيسيّة لا يُمكن توصيفها توصيفًا مُلائمًا بواسطة مفهومات نيوتن. فالتجارب التي تتناول الحقول المغناطيسيّة والأمواج الضّوئية... تقود إلى منظومة مغلقة جديدة من التعاريف والمقولات والمفهومات التي يُمكن تمثيلها برموز رياضيّة، منظومة مُتماسكة بالأسلوب نفسه الذي كان في منظومة ميكانيك نيوتن؛ ولكنهما يختلفان في الجوهر»⁽²³⁶⁾. فما يفعله التضامر هو أمران أساسيان: أولهما؛ أنّه يقوم بتحديد إطلاق المظهر في مستوى مُعيّن، وثانيهما؛ يفتح باب احتمالات الاستقراء للمستويات الأخرى⁽²³⁷⁾.

235 - راجع: القسم الثّاني، الفصل الأول، مفهومات أساسيّة. حول مفهوم الـ(لا) في التضامر.

236 - فيرنر هايزنبرغ، فيزياء وفلسفة، مصدر سابق، ص 83.

237 - للمزيد راجع: القسم الثّاني - الفصل الأول - مصادر تكميليّة.

حول مفهوم التعاكس

مع ما قد يُوحى به مفهوم التضامر من التعاكس - خاصة عند إطلاق التعميمات - مثل: الإطلاق يضمّر اللإطلاق أو اليقين يضمّر اللإيقين... إلخ، فإنّ الملاحظ من مسلّمات الفرضيّة ومباحثها أنّ التضامر بعيد كلّ البعد عن معنى التعاكس. وفيما يأتي بيان ذلك:

التّعاكس في اللّغة: «عكس الشّيء قلبه، ردّ آخره على أوله... إذا عكست أحرف كلمة بلح فإنّها تصبح حلب»، وللتّعاكس في اللّغة معنى آخر أيضًا، وهو: «التّضاد، كقولك: مضيتُ في طريقي ومضى صديقي في طريق معاكس»⁽²³⁸⁾.

في الاصطلاح الفلسفي، هو: «استدلال مباشر يقوم على استنتاج قضية من قضية أخرى بتصوير الموضوع محمولاً، والمحمول موضوعاً، مع بقاء السلب والإيجاب بحاله، والصدق والكذب بحاله»⁽²³⁹⁾، وفيه حالتان:

الحالة الأولى: يُستفاد من (كلّ أ هو ب): (أنّ كلّ ما هو نفي لـ ب، هو نفي لـ أ).

الحالة الثانية: يُستفاد من (إذا كان أ صحيحاً، كان ب صحيحاً)؛ أنّه (إذا كان ب فاسداً، كان أ فاسداً)⁽²⁴⁰⁾.

إذا كان هذا هو معنى التّعاكس في اللّغة والاصطلاح، فهو لا يمتّ بصلة لمفهومات التضامر؛ لا من حيث الجملة ولا من حيث التّفصيل. فقد تبين أنّ (لا التّضامريّة) ليست ناهية وليست نافية وعلى هذا فإنّ المعنى في التّضامر لا ينقلب إلى الضدّ أو النقيض ولا يشترط أن يصير الموضوع محمولاً والمحمول موضوعاً، كما هو الشّأن في التّعاكس.

من جهة أخرى، علينا القول: إنّ نتائج التّضامر لا تمنع أن تكون عكسيّة، فذلك منوط بالدّلالة المُحدّدة وقدرة الباحث في التّضامر على الاستنباط، بمعنى: أنّ التّعاكس كنتيجة واحدة من نتائج كثيرة مُحتملة للتّضامر هو أمر وارد أو غير ممتنع؛ ولكن التوقّف عنده هو الممتنع.

238 - المعجم العربي الأساسي، مصدر سابق، ص 857.

239 - المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ج 2 ص 92-93.

240 - موسوعة لاند الفلسفيّة، مصدر سابق، ص 706.

حول مفهوم الضّرورة

ما الضّرورة؟ وهل الضّرورة ضرورة؟ في هذا المبحث سنحاول مناقشة ذلك لما لهذا المفهوم من أهميّة في التضامر.

(1) تعريف الضّرورة:

الضّرورة لغة هي: الحاجة، أو المشقّة التي لا تدفع⁽²⁴¹⁾. أمّا في الاصطلاح الفلسفي فالضّرورة هي: مقولة أو اسم لما يتميّز به الشّيء من وجوب أو امتناع⁽²⁴²⁾، فهي أمّا إيجابيّة وهي الوجود، أو سلبية وهي العدم، ويُقابل الضّرورة الإمكان possibility، أو الجواز contingency. والضّروري «هو ذلك الشّيء الذي لا يُعدُّ حقًا وحسب؛ لكنّه سيظلُّ حقًا في كلّ الظروف»⁽²⁴³⁾. وما تتّصفُ به الضّرورة هي كونها «تنبع من الجوهر الداخلي للظواهر، وتُشير إلى انتظامها وترتيبها وبنائها»⁽²⁴⁴⁾.

(2) أقسام الضّرورة:

للضّرورة من حيث أنواعها تقسيمات عديدة، بعضها ثلاثي يتمثّل في: الضّرورة المنطقيّة والضّرورة الطبيعيّة والضّرورة المعنويّة، وبعضها خماسي يُضاف فيه لما سبق ذكره: الضّرورة الميتافيزيقيّة والضّرورة الإلهيّة، وهناك تقسيمات أخرى.

(1-2) الضّرورة الإلهيّة:

تؤدّي هذه الضّرورة دورًا بارزًا في ميدان اللاهوت، وتُقال على واجب الوجود، ذلك أنّ الموجود: واقعي أو ممكن أو ضروري. الضّروري هو الذي لا يُمكن أن يكون بخلاف ما هو كائن، أي: لا يُمكن تصوّر نقيضه، كما أنّه لا يحتاج في وجوده إلى علّة أو شرط، كواجب الوجود عند ابن سينا والجوهر عند اسبينوزا. والله وحده الموجود الذي يتّصف بهذه الصّفة. يقول ابن سينا: «كلّ وجود للشّيء فإمّا واجب، وإمّا غير واجب، فالواجب هو الذي يكون له دائمًا، وكل ذلك أمّا بذاته، وأمّا له بغيره». فالله واجب الوجود، أي ضروري الوجود؛ والموجودات كلّها ممكنة، وعلى

241 - الرّازي، مختار الصّباح، ترتيب محمود خاطر، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، 1976، ص379. وانظر أيضًا: المعجم العربي الأساسيّ، ص 769.

242- المعجم الفلسفي، مصدر سابق، ص757.

243- تعريف قاموس بولدين الفلسفي، مأخوذ من كتاب الحتم والحريّة في العلم، أحمد الشّريف، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، 1972، ص10.

244- السّيّد نفاذي، الضّرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، 2009، ص 11.

أساس التفرقة بين الواجب والممكن بنى الفارابي برهانه على وجود الله، وصاغه فيما بعد ابن سينا⁽²⁴⁵⁾. كما عدَّ الأكويني أنَّ وجود الله ضروري بوصفه عين ماهيته، وتصوّر الفلاسفة المحدثين أيضًا، أمثال: ليبنتز⁽²⁴⁶⁾ وديكارت: أنَّ الله واجب (ضروري) الوجود على أساس أنَّ ماهيته تقتضي وجوده بالضرورة⁽²⁴⁷⁾.

في الجانب الآخر نجد أنَّ الفلسفة المادية التي اتخذ أصحابها مناهج مُضادة تذهب إلى النفي التام لوجود أيِّ عالم آخر سوى العالم الفيزيائي المادي، فالمادة هي: الحقيقة الوجودية المطلقة وبالعلم فقط وبمنهجه الصَّارم يُمكن كشف أسرار هذا العالم وسبر أغواره، والاعتقاد أنَّ هناك عالمًا آخر غير منظور هي مجرد هلوسات ذهنية لا قيمة لها، ومن زعماء هذا المنهج نيتشه وفريدريك انجلز وكارل ماركس الذي قال: «الإنسان هو عالم البشر، الدولة، المجتمع. هذه الدولة وهذا المجتمع ينتجون الدين الذي هو وعي مطلق خاطئ؛ لأنَّ أسبابه (الدولة والمجتمع) هي عالم خاطئ»، فالمادة ووجودها هي الضرورة التي تفسر نفسها بنفسها. في هذه الفلسفة تنتقل الضرورة اللاهوتية إلى الجانب النقيض، إلى اللا ضرورة اللاهوتية.

(2-2) الضرورة الميتافيزيقية:

تنطبق الضرورة الميتافيزيقية على الأحكام التركيبية الوصفية القبليّة، فهي ليست تجريبية استقرائية، أي: لا تخضع لقانون العلية ولا هي تحليلية، أي ليست لزومًا منطقيًا. هذه الضرورة كسابقتها، عدّها بعضهم مثل (كانط): «علمًا ضروريًا تمامًا لطبيعة العقل البشري»⁽²⁴⁸⁾، بل وذهب إلى أبعد من ذلك حين قرّر أنَّ الميتافيزيقيا هي «الطفل المدلّل لعقلنا»، وكما أنَّ الإنسان لا يستطيع أن يحيا بلا تنفس، فهو لا يقوى على أن يتخلّى عن الميتافيزيقيا⁽²⁴⁹⁾.

245- د. سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قنينة، بيروت، ط1، 1992، ص75.

246 -Leibniz. G.W. The Monology and other Philosophical Writing Trans. With introduction and Notes by RebertLatta. At the Clarendon Press. 1889. P: 339.

247- راجع: رينيه ديكارت، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: د. كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988، التأمّل الثالث.

248- د. حسين علي حسن، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء للطباعة والنشر، القاهرة، 2002، ص44.

249- كانط، مقدّمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يمكن أن تصير علمًا، ترجمة: د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967، ص24.

غير أن كثيرين من المناطقة المُحدثين أمثال (فتغنشتين) و(رسل)، أنكروا تمامًا أن تكون القضايا الميتافيزيقية ضرورية، ولم يعترفوا إلا بالضرورة المنطقية⁽²⁵⁰⁾.

(3-2) الضرورة المنطقية:

وهي الضرورة التي يقتضيها مبدأ عدم التناقض في منطق أرسطو الصوري. مثال ذلك: أن (أ) لا يكون مساويًا لـ (ج)، إلا إذا كان كل منهما مساويًا لشيء ثالث مثل (ب). فإذا فرضنا أن (أ=ب) و(ج=ب) لزم من ذلك أن (أ=ج). فضرورة هذه النتيجة تابعة إذن لصدق المقدمتين السابقتين. وهي ضرورة استنباطية لزومية، تُقال على الأحكام والقضايا حصراً، ويُطلق عليها المناطقة المحدثون اسم القضايا أو الأحكام التحليلية، أي: التي تتحدد قيمة صدقها من اتساق الألفاظ الداخلة في تركيبها، أي: اتساق الموضوع والمحمول أو عدم اتساقهما، وتدخل ضمنها الضرورة الرياضية. تلك الضرورة التي أرسى قواعدها أرسطو ولخصها في مبادئ ثلاثة:

1- مبدأ الهوية (أ = أ).

2- مبدأ عدم التعارض، الشيء وخصه لا يجتمعان.

3- مبدأ استبعاد المنتصف (الحد الثالث المرفوع)، فإما الشيء وإما خصه.

لكن لما جاء هيغل بمنطقه الجدلي عصف بهذه المبادئ عصفًا، فجدليته تقول: إن الشيء يحوي نقيضه. ومن ثم يسقط مبدأ الهوية، ومبدأ عدم التعارض، ومبدأ استبعاد المنتصف؛ لأن هذه المبادئ مبنية على خلو الشيء من نقيضه⁽²⁵¹⁾.

لم يكن هيغل وحده الذي تجاوز المنطق الصوري الأرسطي، وعدّه ليس ضروريًا، بل وبحسب ما يذكر (علي حرب) في سياق نقده للمنطق الشكلائي، فإن الانقلاب على هذا المنطق قديمة وحديثه بدأ مع (نيتشه) الذي ضرب مفهوم المطابقة وحاول تفكيك الحقيقة بقراءته للأشياء على أنها شبكات من المجاز والاستعارة⁽²⁵²⁾. وهذا ما فعله -بشكل خاص- المفكرون المعاصرون كـ (جيل

250- مقال لفاطمة درويش، الموسوعة العربية، مصطلح الضرورة، إنترنت، رابط: <http://www.arab-ency.com>

251- المنهج الجدلي عند هيغل، مصدر سابق، ص 21.

252- انظر: مقال جان - ميشال راي، الأصوليات النيتشوية، منشورات هاشيت، باريس، 1973، ج 6.

دولوز) و(ميشال فوكو) و(جاك دريدا) و(ريتشارد رورتي) و(جيانى فاتيمو) وسواهم من نقّاد الحداثة. فجيل (دولوز) وبفضل منطق بوجهيه: منطق المعنى ومنطق الحسّ، حاول التحرّر من منطق الهويّة والمطابقة والاستدلال، القائم على فرض قواعد مجرّدة أو تصوّرات متعالية على الأحداث والتّجارب، إلى منطق الممارسة الفلسفيّة القادرة على خلق المفهومات وسط ما لا ينفك يحدث ويتشكّل من الكثرات أو ما يتحوّل من الصّيرورات. أمّا (ميشال فوكو)، فإنّه بتحليلاته الحفريّة تعدّى منطق الحدود والقضايا نحو منطقة للفكر مستبعدة من التّفكير تتشكّل من المنطوقات التي تتيح للمنطق أن يشتغل وللقضايا أن تلتئم، وأمّا (جاك دريدا)، فإنّه بطريقته التفكيكيّة، قد خلخل البدايات التي يتأسّس عليها المنطق⁽²⁵³⁾. على حين حاول (ريتشارد رورتي)، بذرائعته ضرب مفهوم الماهيّة للكلام على الأشياء بوصفها شبكات لا تتناهى من الرّوابط والعلاقات⁽²⁵⁴⁾. في حين حاول (جيانى فاتيمو) بقراءته التأويليّة لـ(هيدغر)، إحلال منطق التّأويل محلّ منطق التّأسيس وذلك بتعامله مع اللّغة كوسيط أنطولوجي لا يُمكن رفعه أو استبعاده⁽²⁵⁵⁾. وقبل ذلك كان (هيدغر) أوّل من نقد-من بين المحدثين- بوجهٍ مباشرٍ وصريح المنطق الصّوريّ، ففي كتابه «مقدّمة إلى الماورائيات» يقول: إنّ المنطق شكّل عند ظهوره علامة على أفول الفكر الفلسفي⁽²⁵⁶⁾. إلى ذلك ينحو (علي حرب) نحو منطق تحويليّ، يسعى من خلاله إلى القراءة بمنطق الحدث والعلاقة والتحوّل والتّوليد، الذي لا ينفك يختلف ويتباين ويتكاثر ويتجدّد «على نحو يتيح لنا أن نقرأ فيه دومًا ما لم يُقرأ من قبل»⁽²⁵⁷⁾.

عطفًا على نقد المنطق الصوري، فقد تعرّضت الضّرورة الرياضيّة للنّقد بدورها، فقد كتب (برتراند راسل) يقول: «إنّني أريد الحقيقة المجرّدة التي لا تقبل الشكّ. بالطّريقة نفسها التي يطلب بها النّاس الإيمان. لقد اعتقدت أنّ الحقيقة المجردة سوف أجدّها في علوم الرّياضيّات؛ ولكنّني اكتشفت أنّ الرّياضيّات مليئة بالقصور. فإذا كانت الحقيقة يُمكن اكتشافها من طريق الرّياضيّات، فإنّ ذلك سوف يكون من طريق

253- راجع بهذا الصّدّد كتاب جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، بالفرنسيّة، منشورات سوي، 1973.

254- راجع كتاب ريتشارد رورتي، الأمل بدلًا من المعرفة، مقدّمة إلى الذرائعيّة، بالفرنسيّة، منشورات ألبان ميشال، باريس، 1955.

255- راجع كتاب جيانى فاتيمو، خلفيات التّأويل، بالفرنسيّة، منشورات لادي كوفرت، 1993.

256- مارتن هيدغر، مقدّمة إلى الماورائيات، بالفرنسيّة، غاليم، 1967.

257- علي حرب، الماهيّة والعلاقة - نحو منطق تحويليّ، المركز الثقافي العربي، بيروت، 1998، ص 17-18، 42.

نوع جديد من الرياضيات. يُبنى على أساسٍ صلب. وعلى حين العمل نحو هذا الهدف على أشده، كنت دائماً أتذكر قصة الفيل والسلحفاة. لقد صنعت فيلاً تستطيع أن تعتمد عليه كل الرياضيات؛ ولكنني وجدت أن هذا الفيل يتأرجح؛ لذلك سندهته بسلحفاة حتى لا يسقط؛ ولكن السلحفاة نفسها غير مستقرة مثل الفيل، وبعد أكثر من عشرين عاماً من الجهد الشاق، وصلت إلى النتيجة المرة، وهي: أنني لا أستطيع أن أفعل شيئاً يجعل الرياضيات حقائق لا يقربها الشك»⁽²⁵⁸⁾. فعبر بذلك عن أزمة شك في وجود أساس ثابت وصلب للعلوم الرياضية، مؤكداً أن جميع المحاولات للتغلب على التعارض المنطقي قد باءت بالفشل، ولم تسلم الرياضيات الكلاسيكية (التي تعتمد على الأعداد: 1، 2، 3، ...) من التشكيك؛ فعلى الرغم من بدهة إدراكها، وكونها لا تحتاج إلى براهين إلا أن عالم الطوبولوجيا⁽²⁵⁹⁾ (بروير) هاجمها بعد أن اكتشف أنها فيها نظريات رياضية كثيرة غير صحيحة. فمثلاً الأعداد الحقيقية، إما أن تكون موجبة، وإما سالبة، وإما صفراً. لكن (بروير) أثبت وجود عدد حقيقي، ليس موجباً أو سالباً أو صفراً، وانتهى في العام 1934م إلى القول إن «النظرية التي يثبت صحتها بالتجربة، يمكن القول إنها صالحة حالياً، ولا يعني هذا أنها حقيقة مؤكدة»؛ الأمر الذي أحدث ثورة في فلسفة العلوم.

(4-2) الضرورة الطبيعية:

هي الضرورة التجريبية أو ضرورة الأمر الواقع، ومثال ذلك: إذا قلنا: إن المرجل ينفجر في درجة معينة من الضغط، دلّ هذا القول على أن الانفجار تابع لشرط معين، فهذه هي الضرورة.

لقد رفضت المثالية هذه الضرورة، إذ بخلاف المادية التي تؤمن بموضوعية السببية وكليتها، وتعدّ العلاقات السببية علاقات بين الأشياء نفسها، كائنة خارج الوعي ومستقلة عنه. فإن المثالية الذاتية تنكر السببية كلياً، وترى فيها مجرد نتيجة لتعاقب الأشياء. نجد ذلك عند (جون لوك) الذي يرى أن السببية لا حقيقية لها، وأنه لا معنى للسببية سوى ما ينطبع في الذهن بتأثير التعاقب من ارتباط ظاهرة سابقة

258- مقال علم الرياضيات ورحلة البحث عن الحقيقة، محمد زكريا توفيق، إنترنت، موقع الحوار المتمدن.

259- الطوبولوجيا كلمة يونانية (من topos وتعني مكان وlogos تعني دراسة) تعني دراسة المجموعات المتغيرة التي لا تتغير طبيعة محتوياتها. موسوعة ويكيبيديا. إنترنت.

وظاهرة لاحقة، فتتوقع بناءً على هذا حصول الظاهرة اللاحقة إذا وجدت الظاهرة السابقة، ويكون هذا التوقع ذاتياً بحثاً لا مدخل فيه للضرورة أو للموضوعية⁽²⁶⁰⁾. وكذا نجد ديفيد هيوم يذهب إلى أننا لن نجد «سبباً ونتيجة يُمكن لنا أن نخمن منها فكرة القوة أو الارتباط الضروري»⁽²⁶¹⁾، فما عليه الأمر هو مجرد تتالي الأحاسيس البشرية التي تدرك السببية كعلاقة ضرورية وتعدّها أنها وجدت في عالم الظواهر بوساطة الذات المدركة، وعلى هذه الشاكلة؛ ولكن من حيث الطابع القبلي للسببية ذهب كانط إلى: «عدّ قانون الذهن الخاص هو توحيد الكثرة، على صورة تأليفات كلية، ومن ثمّ ضرورة»⁽²⁶²⁾، الأمر الذي يعني أنّ الضرورة ليست موجودة في الأسباب الطبيعية، بل في الذهن.

قد تعترف المثالية الموضوعية بوجود السببية مستقلة عن الذات المدركة؛ ولكنها ترسي جذورها في الروح، أو في الفكرة، أو في التصور الذي تعدّه مستقلاً عن الذات. من جهة ثانية، نظر الأشاعرة في علم الكلام الإسلامي في قضية العلاقة بين العلة والمعلوم، أي: العلاقات الضرورية الثابتة بين الظواهر، وأنّ كلّ ظاهرة طبيعية مقيّدة بشروط توجب حدوثها اضطراراً، بمعنى أنّ هناك ارتباطاً صارماً بين الأحداث والظواهر، بحيث إنّ إحداها العلة تستلزم حتماً الأخرى المعلول في ظروف مُحدّدة. وتقرّر لديهم أنّ العلاقة بين العلة والمعلوم هي علاقة اقتران تباعي، إذ يوجد بين ما يُسمّى علة وبين المعلوم مشيئة الله، فالعلة ليست شرطاً لحدوث المعلول عندهم، ولهذا فإنّ الملاحظة والتجربة والاستقراء لا تعبّر عن الضرورة في حالتها المطلقة، بل هي وفّق هذا المنظور احتمالية. عدا عن ذلك فإنّ الغرائب التي تذكر في الفيزياء الكمومية، والنظريات الفيزياء-رياضية الحديثة التي لا تزال قيد التّحقيق كنظرية الأوتار الفائقة، تضع قضية الضرورة الطبيعية في مستوى محدّد كنموذج وحيد من نماذج متعدّدة محتملة.

260 -Stroud, Barry: Hume. Routled and Kegan Paul, London and Boston, 1977, P:3.

261 -Hume, D. An Enquiry Concerning Hume Understanding. Edi, D.C, Yalden -Thomson. Univ. of Virginia 1951. P:64.

262- انظر: د. إبراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقديّة، القاهرة، ط2، 1972، ص94.

(5-2) **الضَّرورة المعنويَّة:**

هذه الضَّرورة لا توجب أن يكون نقيض الشيء ممتنعاً في العقل أو الواقع، أي: لا تعبر عن مبدأ عدم التناقض ولا عن علاقة التَّضاد، بل توجب فقط أن يكون النقيض قليل الاحتمال. فهي تعبر عمَّا يجب أن يكون من النَّاحية الخلقية والوجدانية. مثال ذلك: نجاح الطَّالب أو رسوبه في الامتحان، ووفاة شخص واحد من عشرة آلاف شخص في السنة، وحصول المرء في المجتمع على ربح متناسب مع قيمته العقلية، فهي كلها ضرورات معنويَّة لا ضرورات طبيعيَّة. وقد تحدَّث (ليبتز) عن الضَّرورة المعنويَّة بوصفها وسطاً بين الضَّرورة المطلقة والحرية المطلقة، وأساسها أن الموجود العاقل لا يستطيع أن يختار أحد الممكنات إلا إذا وجدته أسمى من غيره.

وهي ضرورة رفضها الجبرية بزعم أن إرادة الإنسان العاقلة عاجزة عن توجيه مجرى الحوادث، وأن كلَّ ما يحدث للإنسان قد قُدِّر عليه أولاً، فهو مسير لا مخير، وعلى هذا فما يسمَّى ضرورة معنويَّة هو مجرد شكلائيَّات ليس إلا.

(3) **هل الضَّرورة ضرورة؟**

لقد رأينا فيما تقدَّم أن جميع أنواع الضَّرورات يثبتها بعضهم وينفيها بعضهم الآخر، من هذا نعلم أن الضَّرورة ليست ضرورة عند الجميع، بل هي تتأرجح بين الإنكار واليقين، فهي ما بين وبين.. فلم نجد ضرورة مطلقة يجمع عليها الجميع من كلِّ النَّواحي وبجميع المعاني. كلُّ ضرورة ضرورة عند بعضهم وليست ضرورة عند آخرين. من ذلك نصل إلى أن مفهوم الضَّرورة لا يتطابق مع معنى لفظة الضَّرورة نفسها.. فإذا كان معنى الضَّرورة فلسفياً أمَّا الوجوب أو الامتناع، فإنَّ هذين المعنيين يُفترض أن يفهما على أنهما احتماليَّان، أي الضَّرورة الواجبة تحتمل لا مثلها، والضَّرورة الممتنعة تحتمل لا مثلها أيضاً.

من الواضح أن علينا أن نغيِّر مسار فهمنا لضرورة الضَّرورة؛ وذلك لأننا ومع التعارض في فهم الضَّرورة بين القبول والرَّفص - بصورته الشَّاملة - لا نملك معياراً مُحايداً تُجمع عليه العقول أو نماذج التَّفكير المختلفة، بحيث يُمكن معه ترجيح أحدهما على الآخر؛ لذا فإنَّ ترجيح أحد الرأيين على الآخر يعني أننا وبقدر ذلك

التَّرجيح نكون قد شكَّكنا في المُرجَّح نفسه، والأمر هنا يشبه اللامقايسة في فيزياء الجسيمات، فاليقين في موقع الجسيم الذريّ يقابله بالمقدار نفسه لا يقين في حركته وبالعكس، فالمعرفة بقدر ما تكون يقينيّة في جانب تضمّر ظنيّة الجانب الآخر.

من هنا تبرز الحاجة إلى فهم مفهوم الضّرورة بفهم جديد، فهم يُثبت الوجهين اللامتثالين - وجه إثبات الضّرورة ووجه إنكارها- بحيث يُصبح هناك هامش مريح للاختيار، إذ ما دام الوجه الذي نختاره يضمّر الاحتمالات الأخرى، وما دما موقنين بذلك التضامر؛ فإنّ نظرنا لن تكون قطعيّة أو حديّة بل ستكون نهائيّة، والنهائيّة عندنا تعني الوجه الثابت الذي يضمّر عددًا غير محدد من الاحتمالات المضمّرة التي لا تماثله.

إنّنا حين نقترح أن تفهم الضّرورة على أنّها احتماليّة، أي: أنّها غير مقيدة بشرطين محددتين هما: إمّا الوجوب وإمّا الامتناع، بل واجبة تحتمل الامتناع وممتنعة تحتمل الوجوب؛ فإنّنا لا نفعل ذلك تكلفًا، ولا نحاول أن نصبغ هذا المفهوم بما ليس فيه، بل العكس هو الصّحيح، إنّ ما نفعله هو نفض الغبار عن حقيقة هذا المفهوم؛ وذلك لأنّه -ونتيجة لنمذجة العقل وفق أنواع من المنطق الصّوري- حُجبت جوانبه الاحتماليّة خلف مظهريّته القطعيّة، فبات لا يفهم إلا بزواية مُحدّدة. ما نقترحه نحن هنا هو تجاوز هذا الاحتجاب، أي: تجاوز المُظهر إلى الأخذ بالمُظهر والمُضمّر معًا، فهذا من وجهة نظرنا هو الأصح في فهم حقيقة مفهوم الضّرورة.

لعلّ فكرتنا تتّضح أكثر من خلال مناقشة قضية الموت للكائنات الحيّة وكون تلك القضية ضرورة طبيعية أم لا؟ إذ من المعلوم بالضرّورة أنّ كلّ كائن حيّ يمرّ بما يُسمّى دورة الحياة الطبيعيّة، وهي تتمثّل -بوجه عام- في ثلاث مراحل: الولادة فالنضج ثمّ الموت؛ ولكن عندما يثبت اكتشاف كائنات حيّة قابلة لعدم الموت كقنديل البحر من النوع *Turritopsis Nutricula* أو دودة الأرض *schmidtea mediterranea* أو حتّى بعض النباتات ... فهل انتهكت ضرورة الموت؟ أي: هل انتفى مفهوم الضّرورة عن الموت أو بات الموت ليس بضرّورة؟ الأمر ليس كذلك؛ لأنّنا ما زلنا نرى بقيّة الكائنات الحيّة تمرّ في دورة الحياة الطبيعيّة وتموت، بل وحتّى تلك التي لا تموت هي في الواقع تموت إذا ما عرّضت لظروف بيئية مميتة لها، وهذا

يعني أن ضرورة الموت لا تزال فاعلة، الأمر الذي يعني أن لا موت بعض الكائنات في ظروف طبيعية موالية لها، لم يهتك أو ينتهك ضرورة الموت، بل انتهك جانب الإطلاق أو التعميم في مفهوم تلك الضرورة. بتعبير آخر: إن ذلك يُثبت أن الضرورة يجب أن تُفهم بأنها محتملة لا أن تُفهم بأنها إما واجبة أو ممتنعة.

إن الشرط لتكون فيه الضرورة ضرورة، هو أن تحتل لا ضرورتها، فإن لم تُضمّر الضرورة لا مثلها، فهي عندئذ ضرورة؛ ولكنها ليست بضرورة مطلقة أو كلية أو شاملة أو ما إلى ذلك ... ستكون حينئذ ضرورة مقيدة بدلالة القائلين بها دون سواهم. فالضرورة هي: ما يكون وجودها يقيني بدلالة معينة، ولا يقيني بدلالات أخرى. إنها اليقين الذي يُضمّر جميع الاحتمالات الممكنة التي لا تماثله.

هنا، علينا التركيز على نقطة نظرنا بالغة الأهمية، وهي أن الضرورة حين تُضمّر لا مثل ضرورتها، فإن ذلك اللامثيل لا يعني نفي الضرورة، ففي مثال ضرورة الموت للكائنات الحية، رأينا أن انتهاك الضرورة لم يقوّض الضرورة أو ينفيها، بل ما فعله هو تحويل إطلاقها إلى نسبية، وعموميتها إلى خصوصية، شموليتها إلى تعددية؛ إذ ظهر لنا أن الموت بشروطه الطبيعية المتمثلة بدورة الحياة ضرورة لمعظم الكائنات الحية وليس لجميعها، إذ بعض الكائنات لا تموت إلا بظروف غير طبيعية لها، وفي المقابل هناك كائنات حية تموت في اكتمال دورة حياتها الطبيعية نتيجة للمرض أو الحوادث المختلفة. هكذا نعلم أن لا مثل الضرورة لا يعني عكسها أو سلبها، بل إن اللامثيل - كمصطلح في فلسفة التضامر - يعني الاحتمالات الممكنة التي لا تشبه المظهر، وهو الشيء أو الافتراض أو الفكرة موضوع النقاش.

إذن، هل الضرورة ضرورة؟ الجواب: نعم، الضرورة ضرورة؛ لكن نسبانياً، لماذا؟ لأن بعضهم يفترضها، بل ويقطع بوجودها، فلا يمكن بعد ذلك أن تخرج من ضرورة وجودها. ممّا ذكر آنفاً نخلص إلى ما يأتي:

أولاً: الضرورة تضامرياً: صفة احتمالية متضامرة، يثبتها جزم بعضهم بوجودها نسبانياً.

ثانياً: بناءً على الفقرة أولاً الضرورة لا تخضع لثنائية (إما واجب - وإما ممتنع) بل

لثنائية (أما واجب يحتمل الامتناع - وإما ممتنع يحتمل الوجوب).

ثالثاً: بناءً على الفقرة ثانياً، الضرورة نسبانية الإطلاق؛ وذلك لأنها من حيث المختلفين حولها بهذا الكيف، إذ كل نموذج فكري يراها بمنظاره الخاص، ومن نسبانياتها هذه تنبثق مطلقاً قنوتيتها، إذ هي لكل نموذج تعدد مطلقة؛ فالضرورة الميتافيزيقية - على سبيل المثال - نسبة للميتافيزيقيين مطلقة، والضرورة الطبيعية نسبة للطبيعيين مطلقة، وهكذا باقي الضرورات، فكل ضرورة تتسم بكونها مطلقة في نسبانياتها أو نسبانية الإطلاق. نحن نُعبّر عن ذلك بقولنا: إن نسبانية الضرورة تُضمّر إطلاقها، وهنا يجب ملاحظة أن الإطلاق لم يُلغ النسبانية أو ينقضها أو يتركّب معها ليكون شيئاً ثالثاً، بل إن الإطلاق والنسبانية مثبتان كلاهما في الوقت نفسه، وكل منهما له تأثيره الفاعل في الوقت ذاته، هما وجهان لحقيقة واحدة، وجهان غير ممتزجان أو متحيزان أو متضايقان. هما معاً شيء واحد له تلك الخاصيتان: النسبانية المطلقة أو الإطلاق النسباني.. إنهما متضامران.

(4) الضرورات في النموذج التضامري

تتسم البديهيات في التضامر بكونها نسبانية، بمعنى أنه ليس شرطاً أن تتفق جميع العقول على بدايتها بل قد تكون بديهية نسبة لشطر من الناس، ولا تكون كذلك لغيرهم؛ لذا فالبديهيات قضايا أولية ضرورية قد يُحاول بعضهم استنباط براهين لها؛ ولكنها من حيث الأصل واضحة في ذاتها نسبانية، ووضوحها في ذاتها يتجلى في كونها تتمظهر وتكرر فيما يُسمى (النمط المتغير)؛ وهو ما يتشابه في العموم ويختلف في التفاصيل.

إضافةً إلى ذلك فإن الضرورات في التضامر ليس لها عدد محدد، فيمكن أن تختفي ضرورة أو تنبعث ضرورة، حسب المتغيرات الحضارية وتأثيرها في نماذج التفكير الإنساني؛ لذا فنحن وتماشياً مع حجم هذه الفقرة المختصرة نُفضّل الاقتصار على ثلاثة نماذج رئيسة للضرورة، وهي: (ضرورة الطبيعي اللامتناهي) و(ضرورة العقلي الكلي) و(ضرورة المطلق المفارق)؛ إذ نعتقد أن هذه النماذج مجزية - إلى حد ما - في التعبير عن فكرتنا التي تحاول أن تناقش ثلاثية (العلم، الفلسفة، الدين) وكما مبين في الآتي:

أولاً: ضرورة الطبيعي اللامتناهي: هو الفيزيائي الذي تُدرّكه الحواس أو القابل لأن يخضع للتجربة والقياس، وهو لا متناهٍ من حيثية اللامتناهي في الصغر، إذ لم يستقر العلم الطبيعي على الجسيمات الأولية للمادة الكونية، وهو لا متناهٍ من حيث الكبر، إذ لم يتوصّل العلم إلى القطع بوجود حدود خارجيّة للطبيعة، بل يرى العلماء أنّ الكون وإن كان في نظرهم محدوداً إلا أنه غير محدّد، أي نهاياته مفتوحة.

ثانياً: ضرورة العقلي الكلّي: هو المفهوم المجرّد أو المنتزع من الماهية، وهو واحد من حيثية المفهوم، ومتعدّد من حيثية وجود مصاديق كثيرة مشخصة عنه خارج العقل.

ثالثاً: ضرورة المطلق المفارق: مصطلح يُراد به الإله، وهو مطلق من حيثية المفهوم الدّيني، وفي هذه الحثية هو اللامشروط بغيره، أو الكامل المستغني بذاته عن سواه، أو الذي لا يتوقّف وجوده على الذات المُدرّكة له. وهو مفارق من حيثية الوجود، لكونه غيبياً، لا تدركه الحواس، ولا تتصوّره العقول، وإن كانت تستطيع التّصديق بوجوده.

(5) مبحث تكميلي: الدّين والبداهة

في هذا المبحث سنحاول مناقشة بداهة وجود الدّين في الحياة الإنسانيّة، والفرق بين البداهة والضرورة، والسؤال المطروح هو: هل يُمكن أن نعدّ الدّين موجوداً وجوداً بديهياً في الحياة الإنسانيّة أم لا؟ وهل بداهته تلك ضروريّة أم لا؟ بداية علينا أن نعرف البديهيات (Axioms) وهي: قضايا أولية لا برهان عليها وواضحة بذاتها حتّى لكأنما يعرفها الإنسان دائماً إذا ذُكرت أمامه. قال الجرجاني: «البديهي: هو الذي لا يتوقف حصوله على نظر وكسب، ويرادفه الضروري، كقصور الحرارة والبرودة، والتّصديق بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان»⁽²⁶³⁾. وقيل: البديهي هو الذي يفرض نفسه فرضاً على العقل ولا يترك له أدنى مجال للشك. مثل: الأشياء المتطابقة متساوية.

263- علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحنفي، القاهرة، دار الرشاد، ص53.

(1-5) هل الدين بديهي الوجود؟

إن ما نريده في حديثنا هنا هو البداهة المعرفية (الأبستمولوجية) للدين وليس البداهة الوجودية (الأنطولوجية)، أي أننا نناقش قضية: هل الدين حقيقة معرفية (ذاتية أو مجتمعية) أم لا؟ ولا نناقش قضية: هل الدين حقيقة موضوعية أم خرافة مجتمعية؟ فذلك مبحث آخر ليس هذا محلّ عرضه وتحليله. من المعروف لغة أنّ البديهي هو الأمر الواضح بنفسه، الجلي بذاته، الذي لا يحتاج إلى دليل لإثباته، ومن المعروف أيضاً أنّ إيمان الناس بالمغيبات في أثناء التاريخ الطويل للبشرية وإلى يوم الناس هذا من الوضوح والجلال بحيث يستحيل معه إنكار وجوده أو حتى تجاهله؛ لأنّ ذلك سيكون كمحاولة حجب الشمس بغيرال. فقد «برزت أهمية الدين منذ نشأة تاريخ الفكر على الأرض في حين برزت أهمية العلم فجأة في القرن السادس عشر بعد مُدّة من الوجود المتقطع عند الإغريق والعرب ليشكل على نحو متزايد الأفكار والمؤسسات التي نعيش في ظلها»⁽²⁶⁴⁾.

لو ألقينا نظرة سريعة إلى التاريخ الذي نتحدّث عنه لتبيّن لنا أنّ اليونانيين آمنوا بعشرات الآلهة كـ(زيوس) كبير الآلهة، و(أثينا) إلهة الحكمة والمعرفة، و(أبولو) إله النور والفنون والجمال، و(أبافوس وايو) وغيرها؛ وكان السومريون يؤمنون كذلك بعدد من الآلهة مثل: (أبو) إله الخصب، (انليل) إله الجو والمناخ، و(انكيدو) وسوى ذلك؛ والبابليين كانوا قد اشتهروا بعبادة (ابسو) إله العماء قبل الخلق وهو عند العبرانيين (تيحوم)، وزوجته (تعامة)، وابنهما (ممّو). وأشهر منهم الآشوريين: والأهتهم الأم الكبرى (عشتار) إلهة الحرب؛ وبجانبهم الفرس وقد عرفوا بعبادة (أتار) رب النار، و (أجي دهاكا) أيضاً، وهو: تُعبان بثلاثة رؤوس، وسواها. وكانت (اتارجتيس) آلهة الخصوبة والرّغد وشعارها السنبلّة تُعبد في سوريا، وفي اليمن كانت نجمة الصّباح (أستار) تُعبد. وفي شبه الجزيرة العربية: (هبل، اساف، مناة، اللّات، العزى). ولا يخفى على أحد آلهة المصريين وإيمانهم بالمغيبات وفي مقدّمها الإيمان بإله الشمس (آمن) و (أبو الهول)، واسمه الحقيقي (شبسي عنخ) ومعناه مانح الحياة، و(ابجو) وهو معبود على هيئة سمكة، و(أبوات) وهو رأس ثعلب أو ذئب وهو فاتح

264- برتراند راسل، الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال، ص3.

الطريق، وغيرها كثير. نعلم أيضًا أن الرومان كانوا يعبدون كثيرًا من الآلهة ومنها: (أبسو) إلهة الثروة، و(ايونا) إلهة تهدي نحو الصواب. والفينيقي عبدوا (أتلانت)، و(أدونيس) إله الخصب، وعبد الكنعانيين (أثر)؛ وفي بلاد الأناضول وفرجينيا عبد (اتيس) رب الانتقام. وفي آسيا الصغرى، آمن الناس بوجود (الوينكاش) وهو الجن الأفعى الخرافي؛ وفي اليابان آمنوا ب(أيسو)، و(بارفاقي) ابنة الهملايا؛ وفي الصين ألّهُوا الإمبراطور شن نغ بعد موته؛ وآلهة الهند كثيرة كـ (شيفا وكالي وبوشانو تفاش تري). هذا سوى البوذية والطاوية الشنتوية، والأديان التوحيدية المعروفة وأشهرها: اليهودية والمسيحية وآخرها الإسلام⁽²⁶⁵⁾. في عصرنا هذا يوجد من الأديان والمعتقدات والآلهة ما لا يقلّ كمًّا ونوعًا عمّا كان سائدًا في العصور القديمة. إذن، وجود الدين والجانب الديني في حياة الناس واضح بنفسه ولا يحتاج إلى إثبات أكثر من الملاحظة اليسيرة؛ ولذا فهو بديهي.

(2-5) هل الدين ضروري الوجود؟

إذا ما انتقلنا إلى النقطة الأخرى وهي ضرورته، أي هل الدين ضروري؟ فلنوضح ما نعنيه بالضرورة أولًا، يقال: إنّ الهواء ضروري لبقاء الإنسان على قيد الحياة، وهذا يعني أنّه بفقده يفقد الإنسان حياته. فالضرورة هنا تعني:

ما يمنع بذاته تصوّر وجود نقيضه⁽²⁶⁶⁾. فهل الدين ضرورة؟ وتعبير أصرح:

هل الدين ضروري للإنسان كضرورة الهواء؟

مع الأخذ في الاعتبار الفارق بين مادّية الهواء ولا مادّية الدين، إذ المعتبر هنا هو مفهوم الضرورة بحد ذاتها وليست طبيعة الهواء أو الدين، نقول: لمّا كان المُلحدون واللا دينيون وسواهم من المشككين، موجودين منذ فجر التاريخ الإنساني وليوم الناس هذا شأنهم كشأن المؤمنين بالدين؛ فإنّ هذا - وبالضرورة المنطقية - يفضي إلى القول بداهة وجود اللادين في حياة الناس أيضًا؛ وعلى هذا فالدين من حيث بداهة

265- للاستزادة حول الأديان والآلهة انظر: أ. س. ميغوليفسكس، أسرار الآلهة والديانات، ترجمة: د. حسّان ميخائيل إسحق، دار علاء الدين الدين، دمشق، ط4، 2009. د. هوستن سميث، أديان العالم، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 2007. المعتقدات الدينية لدى الشعوب، مشرف التحرير: جفري بارندر، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1993. فراس السواح، دين الإنسان (بحث في ماهية الدين ومنشأة الدافع الديني، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002. 266- المعجم الفلسفي، د. جميل صليبا، ج1 ص349.

الوجود: بديهي الوجود عند بعضهم وبديهي عدم الوجود عند بعضهم الآخر. ينتج عن ذلك أنّه ضروري الوجود عند بعضهم وليس ضروريًا عند الآخرين.

(3-5) **مبدأ (شيء لا شيء):**

على هذا يمكننا الجمع بالقول: إنّ الدّين في الحياة الإنسانيّة (ضروري لا ضروري-نسبانيًا)، فالضرورة هنا نسبانيّة، ونسبانيّتها مرتبطة بموقف الإنسان من الدّين وليس في الدّين بحدّ ذاته، إذ تلك مسألة لا يُمكن للإنسان أن يبتّ فيها، وأعني بها قضية هل الدّين حقيقة أم خرافة؟ لأنّ القائل إنّ حقيقة لا يستطيع أن يُثبت للمنكر أنّ حقيقة الدّين كحقيقة الهواء؛ لأنّ الهواء ملموسة ضرورته من المؤمن وغير المؤمن، وأمّا الدّين فضرورته متحقّقة عند المؤمن دون سواه. في المقابل لا يستطيع المنكر أن يُثبت للمؤمن أنّ الدّين خرافة من باب أنّ الدّين يتحدّث عمّا لا تدركه الحواس ولا يخضع للقياس، وسبب عدم تمكّن المنكر من ذلك هو أن شرط الإيمان عند المؤمن أن يكون ما يؤمن به قابل للتّصديق لا للتصوّر. من هنا: فلا يملك أي منهما أن يكون حكمًا عادلًا على كليهما، إذ في جميع الحالات سيكون أحدهما الخصم والحكم في الوقت نفسه، وذلك يُبطل قابليّة البت أو الحسم لأحدهما ضدّ الآخر.

(4-5) **مبدأ (شبه الشيء):**

لربّما يصح أن نصف الدّين لدى الإنسانيّة (مؤمنها وغير مؤمنها) بأنّه (شبه ضروري). نوجز ذلك في الجدول الآتي:

الدين	ديني	لا ديني	من حيث الإنسان (ذات)	من حيث الشيء (موضوع)
البداهة	بديهي	غير بديهي	بديهي لا بديهي	شبه بديهي
الضرورة	ضروري	غير ضروري	ضروري لا ضروري	شبه ضروري

بهذا نحن نفترض أن لفظة (شبه) تدلّ على معنى مزدوج لكلمة أو عبارة وفقاً لذاتها أو لمكانتها وتعلقها، وذلك خلافاً لما هو سائد من استخدامها في الأمور الملتبسة أو المبهمة أو الغامضة، وحينئذ يكون لها دورٌ إيجابيٌّ مركّبٌ سيقترن بها. لو أخذنا مثال شبه الجزيرة، فنحن نعلم أن الفكرة العامة عن شبه الجزيرة هو أنّها جزيرة غير مكتملة؛ لأنّ المياه تحيط بها من ثلاث جهات؛ ولكن من جهة ثانية يُمكن القول: إنّ تلك الأرض المحاطة في أغلبها بالمياه ليست كبقية الأراضي اليابسة أو التي تطلّ في أحد جهاتها على الماء؛ ومن ثمّ فإنّ ما كان يشير إلى النقص حين ننظر إليها من باب خصائص الجزيرة، يُصبح ميزة من باب خصائص الأرض الاعتيادية. هنا كأننا نتقلّ من المعنى السلبي حين نقول: توجد نسبة كبيرة من الأمية في الشعب الفلاني، إلى المعنى ذاته، ولكن بتصوّر إيجابي حين نقول: توجد نسبة صغيرة من التّعليم في ذلك الشعب، والفرق أنّ الأولى تُوحى بالتوجّه نحو الأمية على حين تُوحى العبارة الثانية إلى التوجّه نحو التّعليم. على شاكلة ذلك نحن نفهم من لفظة (شبه) الجانب الإيجابي فيها حين نطلقها على الشّيء في ذاته حين تُواجه ذوات مختلفة.

(5-5) تكامل المبادئ:

إضافةً إلى ذلك، فإنّنا ننطلق إلى بناء تأويل مفهومي لما نريده كأداة معرفيّة نستخدمه في تقرير وشرح آرائنا وقراءاتنا واطروحاتنا؛ وذلك حين نعدّ بأنّ الشّبه مفهوم يتضمّن شطرين متضامرين: القلّة والكثرة؛ القلّة متمثلة في الشّطر الأرضي المتواصل مع اليابسة، والكثرة في الشّطر الأكبر المحاط بالمياه، أيّ المحاطة بشيء ليس من جنسها. وهذا رمزياً يتواءم عندنا مع مفهومي: المُظهر وهو الأقلّ والمضمّر وهو الأكثر، وحين نقرن هذا التّصوّر مع ما بين أيدينا من مسألة يتحصل لدينا ما يأتي:

* الدّين بالنّسبة للمؤمن مظهر (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو الإلحاد، فهو شبه.

* اللادين بالنّسبة للملحد مظهر (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو الإيمان، فهو شبه.

وهذا يعني تكافؤ الأضداد، وما ينتج عنه هو المعادلة الصّفريّة، وينبني عليها التّكامل مع ثنائية (ضروري لا ضروري) أو (بديهي لا بديهي)، فلو عوضنا بالقيم لتحصّلنا على ما يأتي:

- * الدّين للمؤمن ضروري (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو لا ضروري، فهو شبه.
- * اللادين للملحد ضروري (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو لا ضروري، فهو شبه.

و ذات الامر ينطبق على مفهوم البديهية:

- * الدّين بالنسبة للمؤمن بديهي (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو لا بديهي، فهو شبه.
- * اللادين للملحد بديهي (أقل) يضمّر لا مثيله (أكثر) وهو لا بديهي، فهو شبه.

وهكذا نصل إلى أن:

شبه ضروري = (ضروري لا ضروري)

شبه بديهي = (بديهي لا بديهي)

الفرق بين هاتين المعادلتين هو: أنّ شقّهما الأوّل يُطلق على الشّيء في ذاته أو في حالته الموضوعيّة أو الوجوديّة (شيء لا شيء = الموضوع). على حين يطلق شقّهما الثّاني على الشّيء في حالته المعرفيّة أو عند دخوله حيّز الذات الإنسانيّة (شبه الشّيء = الذات).

ختامًا أقول: تقوم فلسفة التضامن على عدّ الدّين ووجود الإله ضرورة، وهي تمثّل مرتبة من مراتب التضامن الخمس، وسبب هذه الصّورة هو ببساطة: أنّا إذا نظرنا بعقل متجرّد فرأينا -كما سبق- أنّ رأى (أبيقور) من قبل: أنّ «هناك معتقدًا عامًّا بين النّاس أنّ الآلهة موجودين، ومثل هذا المعتقد العام -الذي يُمكن أن نلاحظه في جميع النّاس عن طريق الملاحظة الحسية تقريبا- من شأن هذا المعتقد أن يجعل له أساسًا من الواقع»⁽²⁶⁷⁾. ولو أنّنا تساءلنا: ما هو الامر الذي يجعل للظاهرة الطّبيعيّة مصداقيّة علميّة أو ضرورة حتميّة لكانت الإجابة هي: التكرار، وبالمثل يُمكن القول: إنّ تكرار ظهور الظاهرة الاجتماعيّة: كالدين -مثلًا- يمنحها مصداقيّة وجوديّة وضرورة حتميّة ولو نسبانيًّا.

267- للمزيد راجع: د. عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1984، ج1 ص85.

(6) خصائص الضُّرورات:

تتميّز الضُّرورات بعددٍ من الخصائص وهي:

1. موجودة بالضرورة.
2. متميزة عن بعضها البعض في الماهية.
3. غير مستقلة عن بعضها بعضاً استقلالاً حاداً.
4. تُفسَّرُ غيرها ولا يستطيع غيرها أن يُفسَّرَها إلا نسبة لنفسه.
5. غير متفاضلة إلا نسبة للمفاضل أو مقياس التفاضل.
6. لا توجد علاقات ممتنعة بينها؛ أي جميع الاحتمالات بالنسبة لها ممكنة.

(7) ضرورة التضامر:

لَمَّا كان كل من المفارق والعقلي والطبيعي مظهرًا.

ولمَّا كانت جميعًا لا متماثلة.

إذن هي متضامرة.

ولمَّا كان إضمار المظهر لغيره ضرورة. ولمَّا كان الإضمار يقتضي وجود مفهوم

التضامر بالضرورة. إذن: التضامر ضرورة.

أقول: إن ضرورة التضامر مستفادة من وجود المظاهرات المتضامرة التي يستر

بعضها بعضًا ويكشف بعضها بعضًا.

(8) حالة الإضمار والضُّرورات:

إذا وُجد النمط، دَلَّ بوجوده على وجود الكلِّي والطبيعي، وهذه الدلالة بدورها

تدُلُّ على وجود النسبيِّ الجزئيِّ واللامتناهي. والأمر ذاته يتحقَّق إذا نظرنا من زاوية

الكلِّي أو الطبيعيِّ، إذ إن أيًّا منهما إذا وُجد فإنه يدلُّ بوجوده على وجود الآخر. هذا

يعني، أن من ينظرُ إلى أيِّ مظهر من الضروريات، سيرى المعلن من المظهر، وهو

دلّالته على نفسه من حيث الوجود والمعنى لكنّه لا يرى هذا المضمون أو الماهية

فحسب، بل يرى ما يتضمَّن هذا المعلن من الدِّلالةِ على المظاهرات الأخرى. بتعبير آخر: كلُّ مُظهرٍ يَحجب أو يَسْتَر أو يُخفي في إعلانهِ عن وجوده الذاتيِّ، الوجودات للمظاهرات الأخرى. إن حالة الحجب أو السِّتر أو الإخفاء هذه نسميها: حالة الإضمار.

(9) الضُّرورات واللاتماثل:

الضُّرورات لا متماثلة فيما بينها، بمعنى أن كلُّ من المطلق والكلِّي واللانهايي لا يماثل المظهرين الآخرين. ولَمَّا كانت الضرورات لا متماثلة، فهي إذن غير متوحِّدة توحِّدًا تامًّا، وغير متنافية تنافياً تامًّا أيضًا، هي ليست وحدة مطلقة فقط، وليست كثرة حادَّة فحسب، إنَّها هذه وتلك وفي الآن نفسه وحدة لا وحدة وكثرة لا كثرة، وهي جميع الاحتمالات الممكنة بين الوحدة والكثرة.

حول مفهوم التَّكامل أو الإكمال

يُطلق التَّكامل -مجازًا- على ترابط أجزاء الكائن الحيِّ، أو ترابط أجزاء المجتمع من جهة ما هي متوقِّفة بعضها على بعض، والتَّكامل عقلي: كانضمام العناصر الذَّهنيَّة المتفرِّقة بعضها إلى بعض. أو عملي: كانضمام موظَّف جديد إلى الجهاز الإداري. فالتَّكامل: هو جمع أو ضمُّ عدَّة عمليَّات لوقائع منفصلة في عمليَّة أو مجموعة واحدة⁽²⁶⁸⁾.

في التَّضامر، إذا تضامر علمان -في الأقل- حول واقعين مختلفين؛ فإنَّهما يتكاملان في ذلك التَّضامر. فالتَّكامل يحصل أكثر ما يحصل في التَّضامرات الموضوعيَّة أو اللاذاتيَّة⁽²⁶⁹⁾، ويُمكن صياغة مفهوم التَّكامل أو الإكمال بالصِّيغة:

«إذا كان (أ، ب) مظهرين لواقعين هما (س، س)، وإذا تضامرا بدلالة (د)، فإنَّهما يتكاملان نسبانيًّا وفقًا لتلك الدِّلالة».

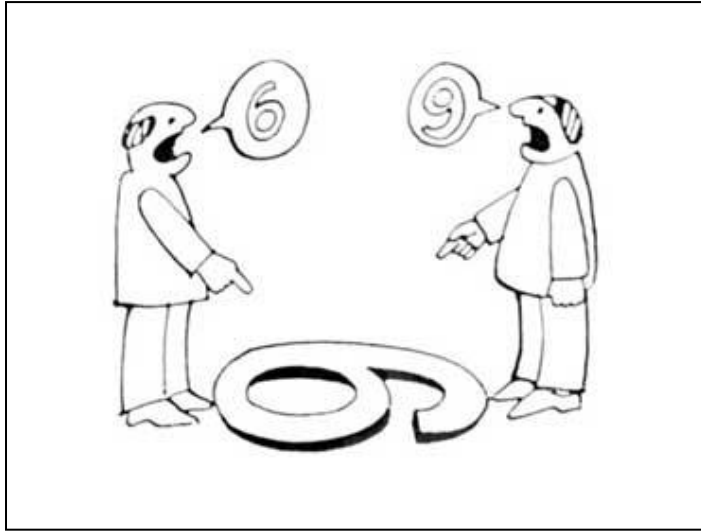
268- انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1 ص 332.
269 - انظر: الفصل الثَّاني -أنواع التَّضامر.

المصادر الضرورية

تركن هذه الفلسفة إلى ثلاث مصادر⁽²⁷⁰⁾ رئيسية، وهي:

الأولى: لزوم التكاملية أو الإكمالية

هي متأية من فكرة «التعدّد الأستمولوجي في التكتّف الأنطولوجي»، وهي تعني: أنّ الأنطولوجيا بطبيعتها مكثفة، تنطوي على أكثر من قابلية، وهي تضمّر التعدّد الأستمولوجي حتمياً، ومعنى ذلك أنّه ما من شيء أنطولوجي إلّا ويحتمل في ذاته أكثر من نمط للتفسير أو التأويل. كما في صورة المثال الآتية:



بتعبيرٍ آخر: لما كان الشيء من حيث كونه موجود أنطولوجي يتّسم بالتكتّف الذاتي؛ فهو إذن يتّسم بامتلاكه لقابلية أن يفهم بأكثر من وجه، ولما كانت المعرفة تتّسم بالتعدّد في ذاتها، فإنّهما عندما يتقابلان، يعطيانا تصوّر التكاملي أو الإجمالي للمعرفة.

270- المصادر (Postulates): هي قضايا أولية لا مبرهنة، تعد أقل وضوحاً من البديهيات، ولذا قد يعاند العقل في قبوله اثمي صادر عليها متسامحاً حتى تتضح له فيما بعد مثل: كل الزوايا القائمة متساوية.

الثانية: لزوم النسبانية

تتأسس هذه المصادرة على السابقة، ومضمونها: إن كل شيء بدلالة الذات موضوع⁽²⁷¹⁾، نسباني بالضرورة.

الثالثة: لزوم كسر التعميم

هي بدورها تتأسس على السابقة؛ إذ لما كان كل شيء نسباني، فلا يعم التعميم إلا في مستوى أعمّ العموم، وما سوى ذلك فالتعميم نسباني.

بيان ذلك: لو افترضنا أن لدينا خمس نظرات، إحداها النظرة العلمية، فإن نسبانويتها جميعاً، لا يمنح الحق للنظرة العلمية بأن تلغي النظرات الأربعة الأخرى؛ ليس لأن النظرات الأخرى صحيحة ويجب أخذها في الاعتبار، فالفكرة لا تتعلق بصحة أي من النظرات الخمس، بل لأن سمة النسبانية في جميع النظرات تلغي أو تعطل إطلاق التعميم من نظرة على جميع النظرات.

على سبيل المثال: ما تفسير حدوث البرق وسقوط الأمطار؟ يُوجد تفسير علمي وآخر ديني، وهما تفسيران مختلفان تماماً. وبحسب هذه المصادرة، فإن التفسير العلمي صحيح نسبة للعقلانية العلمية؛ ولكن التفسير الديني صحيح نسبة العقيدة الدينية أيضاً، ولسنا هنا للحكم على أيهما أصح، بل نتحدث عن بيان مفهوم نسبانية الأنماط التفكيرية، وبيان فكرة أن التفسير العلمي لا يحق له أن يلغي التفسير الديني أيضاً، والعكس صحيح؛ لا يحق للتفسير الديني أن يلغي التفسير العلمي إلا نسبانياً. المقصود بذلك: أنه إن صحّ التعميم على الذات أو الذات موضوع فلا يصحّ ذلك على ذات أو ذات موضوع الآخر، وهذا هو المراد بمفهوم (كسر التعميم)، إذ التعميم هو: مفهوم بطبيعته «يجمّد الفكر»⁽²⁷²⁾.

بالرجوع إلى صورة العدد المرسوم على الأرض في الصورة السابقة، سنرى أن كلا الشخصين يتفقان على وجود عدد مكتوب على الأرض، وهذا هو العموم، أي: العدد، وهو متفق عليه، وما أن يبدأ السؤال: ما هذا العدد؟ أو ما قيمته؟ حتى ينتهي

271- راجع مفهوم الأبيستولوجيا في القسم الأول.

272- غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: د. خليل ابراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1982، ص49.

أعمّ العموم ليبدأ مفهوم النسبانية الذي يقتضي طرح التعميم أو كسره حسب هذه المصادرة.

سؤال: هل يشمل كسر التعميم مبدأ التضامن نفسه؟

الجواب: نعم، يشمل التضامن، لماذا؟ لأنّ التضامن ينطلق من مسلّمات ومصادرات ومفاهيم خاصّة به، قد لا يتفق معها كثيرون، أو تكون وجهات نظرهم لا مُماثلة لما يقول به، وعلى هذا فتعميم التضامن وإن بدأ أنّه مطلق؛ إلاّ إنّّه في حقيقة الحال صحيح نسبانية في حدود دلالاته التي يركز عليها.

قراءة في منشأ مصادرات التضامن:

نشأت من تقابل خمس قابليّات مُتناظرة بين الذات والموضوع، وهي:

قابليّة التفرد:

وهي الفهم بالاستناد إلى جهةٍ وحيدة، وقد نرّمز له بالأعداد (2، 3، 4، 5، 7). وهذا الفهم لا يحصل فيه اختلاف لأنّه يكون متفق عليه أو متواضع بشأنه بين الناس. من أمثلة ذلك: النخلة، الجبل، الفيل، الكتاب، النفط،... وما إلى ذلك، كلّ واحده من هذه الأشياء تُعطي دلالة متفردة، تميّزها من الأخريات وتفصلها عنها، وهو ما يُعرّفه بعضهم بالتمايز الحاد بين الأشياء. فالوجود الأنطولوجي له القابليّة على إعطاء هذه التظاهرات المتفردة.

قابليّة الاشتراك:

هي الفهم من الجهات المتعاكسة بوجهٍ متناظر، وقد نرّمز له بـ (1، 8)؛ إذ لا تتغيّر قيمة الواحد إن نظرنا إليه من الجهات الأربع، وفي هذا الفهم يُمكن أن يعطي الشّيء القابليّة على الاشتراك في محتواه، فمثلاً: الأعراق البشريّة المختلفة؛ على الرغم من إدراك الاختلاف في اللون واللّغة والمعتقد والسّمات فإنّ كلّ عرق من الأعراق يشترك مع البقية في مفهوم الإنسانيّة، فالإنسان هو الإنسان شرقياً كان أو غربياً، شمالياً كان أو جنوبياً. الأمر ذاته ينطبق على العناصر الكيميائيّة، على الرّغم من اختلاف كلّ عنصر عن الآخر، فإنّها تشترك بمواصفات تميّزها عن سواها.

قابلية الاختلاف:

هي الفهم بالاستناد لجهتين متعاكستين، وفي هذا الفهم يحصل الاختلاف لأنه يُعطي دلالتين مختلفتين أو متضادتين، وقد نرّمز له بـ (9، 6)، إذ كلّ رقم منهما يُعطي قيمة مختلفة عند النظر من الجهة المعاكسة. ومثاله: النار، والحديد، والمطر، والكهرباء، والسيارة،... إلخ. جميع هذه الأشياء وغيرها يُمكن أن تكون نافعة ويمكن أن تكون ضارة. لا يوجد شيء يمنع النار من أن تدفئ أو تحرق، أو يمنع الحديد من أن يمنع أو يقطع، أو المطر من أن يسقي أو يغرق،... وهكذا. كلّ هذه الأشياء لها القابلية على إعطاء التأثير وما يُعاكسه.

قابلية الحياد:

هي الفهم من جميع الجهات فهمًا متساوٍ، وقد نرّمز له بـ (0). ومثاله: وجود أيّ موجود، الفيل هو نفسه وليس شيئًا آخر غير نفسه، دورة الحياة في الطبيعة،... وأمثال ذلك. إذ أيّ شيء أنطولوجي لا بد من أن يكون موجودًا، وهو في وجوده ذلك لا يختلف حوله اثنان، إضافةً إلى أن وجود أيّ شيء لا يكسبه صفة يتفرد بها عمّا سواه، فكلّ شيء موجود بذات القيمة من معنى الوجود. فالأنطولوجيا تُعطي هذه القابلية الحيادية.

قابليات التكامل:

هي تعلق أو تعالق القابليات الأربع لتعطي جميع الاحتمالات الممكنة، وقد نرّمز له بـ (0 - 9). بمعنى أن هذه القابلية تتحدّث عن إمكانية اشتغال الموجود الأنطولوجي على أكثر من قابلية إن لم تكن جميعها. إذ من النادر أن يوجد شيء ليس فيه تفرد واشترك واختلاف وحياد، بنسب متفاوتة.

لما كان الإنسان بمعنى ما هو موجود أنطولوجي، فهو إذن يشتمل على تلك القابليات الخمس أيضًا، فكلّ إنسان يتكامل فيه التفرد، والاشترك، والاختلاف والحياد. غير أنّ هناك فارقًا جوهريًا بين أنطولوجية الإنسان وأنطولوجية الأشياء الأخرى وهي:

أنَّ الإنسانَ يتمتّع بقدرٍ نسبيٍّ من حريّة الإرادة، فيستطيع أن يفكر ويقدر وأن يفعل ما يُريد ويختار.

نقول: بسبب حريّة الإرادة النَّسيبيّة هذه حصل نشاط حراكي في الذّوات الإنسانيّة، تمكّن من نقل القابليّات الخمس من حالتها السكونية المكثّفة في الكون إلى حالة حراكيّة في الإنسان، وهكذا وبعد أن كانت القابليّات في الكون مكثّفة فحسب انتقلت إلى حالات من التفرّقة، تمظهرت في الواقع الاجتماعي بما نراه من اختلاف واشتراك وحياد وتفرّد وما يتخصّص ببحثه بشكل رئيس علم الاجتماع.

بتعبيرٍ آخر: قابليّة الإنسان على إدراك أهميّة التّشارك جعلته يتفاعل مع نظيراتها في الطّبيعة ليتّفق على أشياء بعينها. وقابليّته على التفرّد، جعلته يستفيد ممّا هو موجود من نظير لها في الطّبيعة فيفرد الأشياء بما يناسبها، فابتكر مناهج التّصنيف والتّقسيم، ليميّز الأشياء بعضها عن بعضها الآخر. بالمثل؛ فقابليّته على الاختلاف جعلته يتناغم مع ما هو موجود في الطّبيعة من قابليّة للاختلاف، فظهرت الشّعوب والأمم، والملل والنّحل، والتدابير والتّناحر، والتّخاصم والتّشاجر؛ ولمّا كانت هناك قابليّة الحياد في الوجود الأنطولوجي، ففي الوجود الإنساني أثر لذلك، وميل نحو النّأي بالنّفس حين يجد الإنسان نفسه على مسافة متساوية من جميع الأطراف المتنازعة.

من هنا، وعندما يُقابل الإنسان بما فيه من قابليّات مجتمعة حراكيّة، الواقع الكوني بما فيه قابليّات نظيرة مكثّفة سكونية، فإنّ الاختلافات النَّسبانيّة بين التّمظهرين الوجوديين تُؤدّي إلى ظهور كلّ ما نعرفه في العالم الإنساني من التعدّد الأبستمولوجي. من هنا ذهبنا في المصادرة الأولى إلى نسبة التعدّد للأبستمولوجيا، في حين قرّنا التكتّف بالأنطولوجيا.

قراءة في حسيّة أبيقور:

كان أبيقور (341-270 ق.م) يُدرّس في أثينا وذلك في حديقة منزله نحو ستّ وثلاثين سنة، حتّى اشتهرت باسم (حديقة أبيقور). كان ممّا يعلمه لتلاميذه هو أنّ الأصل في كلّ معرفة هو الحسّ؛ إذ لولا الحسّ لما كانت هناك معرفة، وأنّ الحسّ لا يخطئ أبداً. فإذا سأله سائل عن حالات يظهر منها أنّ الحواسّ تخطئ، فالمرضى قد

يتذوق الشراب الحلو مرًا، والنّاظر من بُعد قد يرى الكبير صغيرًا، وأمثال ذلك؛ فإنّه يردّ قائلاً: الحسّ لا يخطئ وإنما الذي يحدث هو أنّه تأتي إلى الحواس صور متعدّدة عن الشّيء الواحد، والنّاس تختلف في التقاطها لهذه الصّور؛ مع أنّ الموضوع واحد باستمرار، ومن هنا ينشأ الاختلاف فيما بين النّاس.

ثمّ يجري تلخيص ذلك بالقول: إنّ المعرفة يجب أن ينظر إليها على أساس اختلاف مدلولات الحسّ لدى الموضوعات؛ أي: أنّ التعدّد ينشأ من اختلاف الصّور الصّادرة عن الموضوعات الواحدة بعضها مع بعض بحسب إدراكات الأفراد، وعلى هذا فالمعرفة الممكنة هي المعرفة الظنيّة لا غير، إذ لا يقين مطلق، ما دام احتمال التعدّد والنسبيّة قائم⁽²⁷³⁾.

من جهتنا فإننا وإن كنا نتفق مع أبيقور في عموم المعنى إلا أنّ لنا عليه الملاحظات الآتية:

* قوله: الحسّ لا يخطئ أبدًا، فهذا قول مطلق، والمطلق غير مطروح التعميم، وإذا ما طرحنا التعميم؛ فسنحصل على عدد من الاحتمالات الممكنة:

ح1: الحسّ يخطئ.

ح2: الحسّ لا يخطئ بنسبة (س.%) ويخطئ بنسبة (ص.%).

ح3: الحسّ يخطئ لا يخطئ نسبانيًا. (عدد من التّأويلات).

ح4: 1+، وهو أيّ احتمال ممكن آخر.

لهذا فالأصح من وجهة نظرنا القول: «الحسّ قد لا يخطئ أبدًا»، إذ هذه الـ (قد) تبقي باب الاحتمال مفتوحًا على جميع وجهات النّظر الممكنة، الأمر الذي لا يتعارض مع المصادرات في التضامر.

* قوله: إنّ تعدّد وجهات النّظر متأتّي من تعدّد الصّور المرسلة من الواقع عن الشّيء الواحد، فهذا فيه قُصْر، والقصر تعميم مقلوب، فينطبق عليه مبدأ (طرح التعميم)، وما يتحصّل:

273- للمزيد راجع: د. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1 ص82.

ح1: متأتّ من تعدّد وجهات النّظر من تعدّد الناظرين وثبات المنظور.

ح2: متأتّ من التّقابل بين تعدديّة الناظرين وتعددية الصّور المنظورة.

ح3: متأتّ من تعدّد الصّور المرسلة ولا تعددها نسباً نوياً.

ح4: 1+.

لهذا فالأصح عندنا القول: إنّ تعدّد وجهات النّظر قد يكون متأتّي من تعدّد الصّور المرسلة من الواقع عن الشّيء الواحد.

* قوله: المعرفة الممكنة هي المعرفة الظنيّة فقط. ونحن عندما نطرح التّعميم

نحصل على:

ح1: المعرفة يقينيّة.

ح2: المعرفة ظنيّة حياديّاً (نيوتروسوفيا).

ح3: المعرفة ظنيّة لا ظنيّة نسباً نوياً.

ح4: 1+.

ولو أنّنا أخذنا ظنيّة أبيقور على إطلاقها؛ لأمكننا أن نجادل بأنّ تلك الظنيّة من حيث كثرة الدّوات لا من حيث حكم الدّات الفردة، بمعنى أنّ كلّ فرد يرى معرفته يقينيّة، وبسبب الاختلاف في اليقينيّات ينتشر ضباب الظنّ على الجميع؛ ولكنه ظنّ آتٍ من خارج الدّات، من الدّوات الأخرى لا من الدّات نفسها التي تثق بحواسها. هنا يُمكن أن ننظر إلى الأمر بالمقلوب فنقول: إنّ تعدّد اليقينيّات يُمكن جمعه للوصول إلى يقين كليّ مشترك.

إذن، المعرفة ظنيّة نسبة للآخرين لا ظنيّة نسبة للدّات العارفة، فهي (ظنيّة لا ظنيّة) ويُمكن القول أيضاً: (يقينيّة لا يقينيّة). الخلاصة المتحصّلة من مناقشة أبيقور هي:

1. لا يُمكن الحكم على الحسّ بأحد وجهي الصّحة والخطأ، فقد يخطئ وقد لا

يخطئ، وعلى هذا فالأحكام المترتبة على الحسّ، (خاطئة لا خاطئة - نسباً نوياً).

2. منشأ الاختلاف ليس مقتصرًا على قابلية الموضوع على إعطاء صور متعددة، بل على إمكانية الحسّ للاستقبال السليم والسقيم على حدّ سواء.

3. المعرفة بشيء معين يقينية عند بعضهم لا يقينية عند بعضهم الآخر، ولهذا فهي نسبانية وليست ظنية فحسب. وفقًا لكل ذلك يجب أن يشتق لكل قضية أكثر من حكم.

قراءة في حتمية ستيفن هوكينغ التعددية:

في مدينة مونزا الإيطالية مُنِع أصحاب الحيوانات المدللة من حفظ الأسماك الذهبية في الأحواض السمكية المقعرة. يُردُّ ذلك وفقًا لمقدمي اقتراح هذا الإجراء، إلى أنه من القساوة بمكان حفظ سمكة في حوض من هذه الأحواض لأن جوانبه المقوّسة تزوّد السمكة بمنظر مشوّه عن الواقع. إنّ هذه القصة تُثير سؤالاً فلسفيًا جديرًا بالاهتمام ألا وهو: كيف نعلم أنّ الواقع الذي ندركه هو حقيقي؟

كان هذا مدخلًا انطلق منه (هوكينغ) لتوضيح وجهة نظره التي استنتجها من معطيات الفيزياء الحديثة، إذ قاده - كما يقول - إلى تبني ما أطلق عليه اسم «الحتمية المعتمدة على النموذج أو واقعية قائمة على نموذج model-dependent realism». وخلاصة هذه الفكرة هي أن كل نظرية فيزيائية أو تمثيل للعالم ليست سوى نموذج (ذي طبيعة رياضية على الأغلب) مع مجموعة قواعد تربط عناصر النموذج بمشاهدات أو أرصَاد. وتبعًا للواقعية القائمة على نموذج، من العبث التساؤل فيما إذا كان نموذج حقيقيًا أم لا، بل فقط فيما إذا كان متفقًا مع مشاهدات أم لا. وفي حالة اتفاق نموذج يمنع مشاهدات معينة، لا يمكن اعتبار أحدهما حقيقيًا أكثر من الآخر. ويمكن استعمال أي منهما لِمَا هو أنسب في الموقف قيد النظر. على سبيل المثال: إنّ نظرة الأسماك الذهبية في حوضها ليست نظرنا نفسها خارجه، فنحن خارج حوضهم المقعّر؛ ولكنها مع ذلك، قادرة على صياغة قوانين علمية تتحكم في حركة الأجسام التي تشاهدها في الخارج. فمثلاً، نحن نشاهد جسمًا في حركة حرة يسلك مسارًا على خط مستقيم، ولكن الأسماك الذهبية تشاهده يتحرك على امتداد مسار مقوّس،

وذلك بسبب انحراف الضوء عند انتقاله من الهواء إلى الماء وتستطيع الأسماك الذهبية وهي في إطارها الإسنادي (frame of reference) المشوّه من صياغة قوانين علمية تصح دائما وتمكنها من إجراء تنبؤات مستقبلية حول حركة الأجسام خارج الحوض. صحيح أن قوانينها (الأسماك) ستكون أكثر تعقيدا من نظيراتها في إطارنا، ولكن البساطة موضوعٌ يتعلق بالذوق. فإذا صاغتُ الأسماك الذهبية نظرية كهذه، فعلى الإقرار بنظرتها على أنها صورةٌ صحيحة عن الواقع.

يزودنا التباينُ بين نموذج كون بطليموس (الأرضي-المركز) ونظيرها لكوبرنيكسي (الشمسي-المركز) بمثال مشهور من العالم الحقيقي لصور ذهنية مختلفة عن الواقع. ومع أنه من الشائع أن يقول الناس إن كوبرنيكس قد برهن على خطأ بطليموس، ولكن هذا غير صحيح. إذ يمكن للمرء-كما في حالة نظرتنا مقابل نظرة الأسماك الذهبية-أن يستعمل أيا من الصورتين كنموذج للكون، ذلك بسبب استطاعتنا تفسير مشاهداتنا للسماء بافتراض ثبات إما الأرض أو الشمس. وعلى الرغم من أهمية هذا الموضوع في مناظرات فلسفية حول طبيعة كوننا، فإن الميزة الحقيقية للنظام الكوبرنيكسي تكمن في أن معادلات الحركة فيه أبسط بكثير في إطار إسنادي تكون فيه الشمس ثابتة.

إن الواقعية القائمة على نموذج لا تُطبّق فقط على النماذج العلمية، وإنما أيضا على النماذج الذهنية الواعية ودون الواعية subconscio التي ينشئها كل واحد من التفسير ولّفهم عالم حياته اليومي. فمثلا يعالج الدماغ البشري البيانات الخام المستلمة من العصب البصري بتركيبه البيانات المُدخلة من العينين كليهما وبتقويته دقة التحليل وبملئه فجوات كتلك الموجودة عند البقعة العمياء للشبكية. إضافة إلى ذلك، يكون الدماغ الانطباع بالفضاء الثلاثي الأبعاد من البيانات ذات البعدين للشبكية. فعندما ترى كرسيًا، فإنك استعملت فقط الضوء المُبدد بالكرسي لإنشاء صورة ذهنية أو نموذج للكرسي. فالدماغ من البراعة في النمذجة إلى درجة أنه إذا جُهِز المرء بعدسات تقلب الصور في عينيه رأسا على عقب، فدماغه يُبدّل النموذج بحيث يعود إلى رؤية الأشياء بوضعها الصحيح ربما قبل محاولته الجلوس على ذلك الكرسي. وكلما اكتشفنا نموذج للعالم-كما يقول هوكنغ-ووجدناه ناجحا،

ننحو إلى أن تُعزى إليه صفة الواقعية أو الحقيقة المطلقة. ولكن على غرار مثال الأسماك الذهبية، يُبين أيضاً أن بالإمكان نمذجة أية حالة واحدة بأساليب مختلفة يستخدم كل واحد منها عناصر ومفاهيم أساسية مختلفة. فقد يبدو أنه من أجل وصف الكون يتعين علينا استخدام نظريات مختلفة في مواقف أو حالات مختلفة. ولكل نظرية منها صيغة واقعية خاصة بها؛ ولكن تُعتبر تلك التوقعات مقبولة وفق «الواقعية القائمة على نموذج». ولا يمكن أن تُنعت أي من هذه الصيغ بأنها أكثر أصالة من أي صيغة أخرى. وهذه الأفكار لا تمثل توقعات الفيزيائيين التقليدية لسمات نظرية عن الطبيعة، كما أنها ليست منسجمة مع فكرتنا الاعتيادية عن الواقع (الحقيقة)، ولكن من الجائز أن يكون الكون كذلك⁽²⁷⁴⁾.

كما هو واضح فإن هذه النظرة العلمية تبدو على توافق تام مع طبيعة التعدد والتكثف والنسبانية وكسر التعميم في المصادرات الفلسفية التي نقولها.

قراءة في تكاملية سسكند للثقوب السوداء:

(1) ليونارد سسكند:

فيزيائي نظري، من جامعة ستانفورد، عُرف بريادته في نظرية الأوتار الفائقة وفيزياء الثقوب السوداء والكون المتعدد، واهتمامه البحثي يتمحور عن الطبيعة العميقة للحقيقة الفيزيائية. ما يهمننا من نتاجه العلمي ممّاله صلة بتوضيح فكرتنا هو مبدأه في (تكاملية الثقوب السوداء).

(2) التعريف بأفق الحدث:

هو مصطلح فلكي يراد به منطقة موجودة في الزمكان تحيط بالثقب الأسود، وهذه المنطقة لا يمكن ملاحظتها من الخارج بسبب أن الجاذبية القوية للثقب الأسود تمنع من خروج حتى الضوء لما هو بالخارج، وأحياناً تسمى منطقة أفق الحدث بنقطة اللاعودة—أي أنها النقطة التي من المستحيل أن يفلت أي جسيم من جاذبيتها.

274- للمزيد انظر مقال: نظرية كل شيء اللامدركة، ستيفن هوكينغ و ليوناردو ملودينو، مجلة العلوم، الترجمة العربية لمجلة ساينتفك أمريكان، تصدر شهرياً في دولة الكويت عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، المجلد 27، العددان 2/1، يناير/فبراير، 2011، ص 36-39.

(3) مبدأ تكاملية الثقب الأسود:

لو افترضنا أن جسمًا ما، وليكن رائد فضاء مثلاً، دخل إلى منطقة أفق الحدث، فإن ما سيرتّب على الرؤية لذلك الرائد منظوران: من منظور رائد الفضاء لا شيء غريب سيحدث له، سيستمر بالانجذاب نحو مركز الثقب وهناك يتحطم؛ ولكن من منظور المراقب الخارجي الذي لم يدخل إلى أفق الحدث، فإن جسم رائد الفضاء سيتوقف عند منطقة أفق الحدث ولن يتحرك بل يجمد، ثم يتحول إلى اللون الأحمر ويشف بالتدريج حتى يختفي. بتعبيرٍ آخر: يتحطم في أفق الحدث. السؤال الذي حير العلماء: ما الذي يحدث بالفعل؟ أي منظور يمثل الحقيقة وأيهما وهمي؟ هل إن رائد الفضاء توقف أم استمر في الحركة والانجذاب نحو مركز الثقب الاسود؟ وفقاً لـ (مبدأ تكاملية الثقب الاسود The principle of black hole complementarity) لا معنى لهذا السؤال؛ لأنه سؤال يفترض ضرورة اختيار أحد المنظورين، والحقيقة أن كلا المنظورين صحيحان! بتعبيرٍ أوضح: رائد الفضاء توقف في أفق الحدث، واستمر بالتحرك نحو المركز في الوقت نفسه!

(4) الحقيقة العلمية بين التناقض واللاتناقض:

إن هذا يظهر لنا تناقض صريح في المنطق الفيزيائي. لكن من وجهة نظر (سسكند) إن هذا التناقض سببه أننا نحكم على الأشياء بطريقة التفكير التقليدية، وهي طريقة - كما يرى - قد خذلت العلماء، لهذا يصرح بلا موارد قائلًا: «إن الرياضيات التي يُمكن أن نكون قد أوجدناها أصبحت ببساطة فاشلة»، ولا يتوقف عند هذا الحد بل يستمر في زعزعة الموقف من رسوخ القواعد العلمية فيقول مؤكداً: «إن الناس لديهم تصور أن للعلم قواعد واضحة وجاهزة، تجري التجارب فتحصل على النتائج ثم تفسرها، وفي النهاية لديك شيء؛ إلا أن العملية الفعلية للعلم هي: إنسانية وشواشية Chaotic وقابلة للجدل كأي شيء آخر».

(5) الحقيقة العلمية في المنظور الجديد:

إن التوجه العلمي لـ (سسكند) ومن هم على شاكلته من الفيزيائيين، يجنح نحو عملية تصحيح لفهمنا لمضمون الحقيقة؛ إذ النظرة التقليدية المتأسسة على الخبرة

الاعتيادية تفترض أنه شيئاً ما لا يُمكن أن يكون ساكن ومتحرك في الوقت نفسه، فهو إما هذه وإما تلك، وهي خبرة صحيحة ملموسة ولا يُمكن التشكيك بها، لكن السؤال: هل يصحّ تعميمها بحيث يجب أن نفهم أن كل ما في الكون ينصاع وفقاً لها؟ أو أن ننفي وجود ما يخالفها لأننا لم نسبق أن اخترنا شيئاً مماثلاً مما سألنا لحياتنا؟!

ما يقترحه (سسكند) هو أن نتجاوز هذا الفهم الضيق لمفهوم الحقيقة، إلى مفهوم أوسع يكون قابلاً لتقبُّل وجود احتمالات لا تماثل ما نألف. الحقيقة في منظور ما يُمكن أن تكون (أما .. أو)؛ ولكنها في منظور آخر يُمكن أن تكون (أما .. و)؛ لذا علينا أن لا ندوت مفهوم الحقيقة أو نموضعه وفق مألوفاتنا، بل نفتح مع ما يستوعب من احتمالات ممكنة.

في الحقيقة، إن المنظورين لرائد الفضاء صحيحان، ولا تناقض فيهما، ويمكن توضيح عدم التناقض بينهما بواسطة مثالٍ تقريبي ربّما يكون قد اختبره معظمنا، وهو أنه قد يحصل أن شخصاً يُشاهد التلفاز، ويحصل خلل ما في جهاز التلفاز، فتجمد الصورة، في حين يستمرّ البث خلفها. يُدركُ الشخص هنا أن البث مستمر ومتحرك، وإن كان يرى الصورة ساكنة. في مثل هذه الحالة يستطيع أي شخص -وبسهولة- أن يستوعب الحقيقة بمنظوريتها: الساكن والمتحرك في آن.

إن الوسط بين البث و عين الرائي وهو جهاز التلفاز؛ هو ما سبّب توليد هذه الثنائية. بالمثل، فإن أفق الحدث وكونه يتّصف بخواص فيزيائية تجعل الضوء لا يفلت منه، فإن ذلك يجعل الناظر يراه ساكناً؛ ولكن لما كان ما بعد هذا الأفق أو الناظر ممّا وراء هذا الأفق من الدّاخل لا تنطبق عليه خواص الناظر من خارجه، فإنّه يرى أمراً الصورة أو رائد الفضاء يتحرك.

نلاحظ هنا أنه ولو وجود مثال من الخبرة الحياتية ولو مقارب، سهّل عملية تقبُّل ما كان يظهر أنه غير مُتقبل؛ ولكن ماذا لو لم يوجد مثال ليقرب الفكرة؟ وماذا لو كان هذا المثال يتضمّن مغالطة غير مقصودة أو غير محسوبة؟ هل سيعيدنا ذلك إلى المربع الأول الذي يفترض وجود التناقض؟ أم أنّ علينا أن نمضي قدماً في طريق تحديث فهمنا لمفهوم الحقيقة على أنها ما يحتمل النظر من أكثر من منظور؟ في

الواقع إن ما يذهب إليه (سسكند) في تكاملية هو:

التشديد على ضرورة التحديث؛ لأن الحقيقة لا تكون حقيقة إلا بتكامل المنظرين⁽²⁷⁵⁾.

(6) الحقيقة العلمية والمصادر التضامرية:

نحن نجد أن ذلك يتسق تمامًا مع مذهبنا الذي يرى (التعدد الأستمولوجي في التكتف الأنطولوجي)، الأمر الذي يجعلنا ننظر إلى هذا المبدأ على أنه برهان يستند إلى أسس علمية فيزيائية الذي يطلق مفهوم الحقيقة من إطار ثنائية (أما .. أو) دون أن ينفها، بل يثبت نسبانويتها. ولو أننا أعدنا قراءة مثال رائد الفضاء وتواجهه في أفق الحدث، وفق التضامر لحصلنا على:

حركة رائد الفضاء | لا حركة رائد الفضاء ← أفق الحدث

ولأمكن استنتاج الاحتمالات الآتية:

* لا يتحرك (نسبة للراصد الخارجي)

* يتحرك (نسبة للراصد الداخلي)

* يتحرك لا يتحرك (نسبانياً)

وجميع الاحتمالات صحيحة كما هو واضح ولا تناقض بينها، وهذه هي الطريقة التي ينبغي التعامل وفقاً لها مع مفهوم الحقيقة. أو هذه هي الاحتمالات التي يفترض أن نتوقع أننا سنحصل عليها عندما نسأل عن حقيقة شيء ما أو ظاهرة ما. إذن: الحقيقة أمر منظوري؛ لأنها متضامرة في ذاتها.

275- للمزيد انظر مقال: فتى الفيزياء المشاكس، مجلة العلوم، الترجمة العربية لمجلة ساينتفك أمريكان، تصدر شهرياً في دولة الكويت عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، المجلد 28، العددان 2/1، يناير/فبراير، 2012، ص12.

مصادر تكميلية

للتضامر مصادر أخرى نسميها تكميلية، وهي:

الأولى: مصادرة الزوجية

«كل شيء عبارة عن مُظهر ومضمّر بالضرورة»⁽²⁷⁶⁾.

الثانية: مصادرة الأوليّة

«المُظهر هو الأصل الأوّل في التّضامر دائماً».

المُظهر هو الأساس في صياغة علاقة التّضامر سواء أكان ذلك المُظهر شيئاً وجودياً أم فكرياً نظريّة أم اعتقاداً دينياً أم غير ذلك. ولتحديد المُظهر من المضمّر في العلاقات ينبغي الأخذ بتصنيف العلوم حسب المراتب، وفيه يكون المُظهر هو العلم الموجود في المرتبة (أ) على حساب العلم المضمّر الذي يكون في المرتبة (ب)⁽²⁷⁷⁾.

الثالثة: مصادرة التلازم

«لا مُظهر بلا مُضمّر ولا مُضمّر بلا مُظهر»

إنّ المضمّر ملازم للمظهر بالضرورة، فهو إمّا قائماً فيه قيام الصّفة بالموصوف أو متعلّقاً به تعلّقاً ذاتياً أو متعلّقاً معه تعلّقاً لا ذاتياً.

الرابعة: مصادرة الإثبات

«إذا كان المظهر مثبتاً، فالمضمّر مثبت أيضاً وبالعكس».

الخامسة: مصادرة الاحتواء

(1) «المظهر دائماً يشتمل في دلالاته على المضمّر حسيّاً أو اعتباريّاً ولا يصحّ

العكس».

(2) «المظهر دائماً أصغر من المضمّر وأخص، والعكس صحيح».

276- لا يوجد شيء سواء أكان حسيّاً أو معنوياً، وجودياً أو معرفياً، عقليّاً أو مادياً... الخ، إلا وكان متصفاً بوجه من وجوه الزوجية. وهذه الزوجية في نظرنا هو ثنائية: المُظهر والمضمّر. للمزيد: راجع تعريف (شيء) ضمن التعريفات الإجرائية.
277- للمزيد أنظر: القسم الثاني - الفصل الرابع - منهج التّضامر - جدول تصنيف العلوم.

السادسة: مصادرة الانكسار

(1) اللاتناظر: «المظهر لا يناظر المضمّر فلا يصحّ الانعكاس».

أي: أنّ شقّي علاقة التضامر غير متساويين كيفاً وكمّاً؛ وذلك لأنّ المظهر مقيّد باحتمال وحيد دائماً، على حين المضمّر لا يُمكن أن يكون غير عدد مفتوح من الاحتمالات الممكنة.

(2) اللانقلاب: «التضامر لا ينقلب لأنّه غير متناظر».

لما كان التضامر غير متناظر فهو لا ينقلب. الأمر هنا يُشبه ما يذهب إليه قانون الترموديناميك الثاني الذي يسمح بانتقال الحرارة من الجسم الحارّ إلى الجسم البارد تلقائياً ولا يسمح بالعكس.

الفصل الثاني: مراتب التضامن

مراتب التضامن: هي تصنيف اعتباري، يبتغي قراءة الوجود والمعرفة، بالاعتماد على المنظور التضامري، وتيسير الاستفادة من مبادئه وقوانينه

مرتبة الإنسان

(1) ننطلق في فهمنا الأبيستمولوجي (المعرفي) من نقطة مركزية الإنسان، لا بمعناها الكلاسيكي الذي يجعله المبدأ الذي خلق كل شيء لأجله، بل من منطلق أننا لو لم نكن موجودين، أو لو أننا وجدنا بغير هذه الكينونة التي نحن عليها، لما كان للوجود الحالي من معنى إنساني، أو لم يكن معناه بالذي نعيه الآن. لا أقول: لو لم نكن لما كان الوجود، إذ الوجود-بمعنى الكون- موجود قبل وجودنا بمليارات السنين على ما تقرّر لدى العلماء وَفَقَّ حساباتهم بالاستناد إلى نظرية الانفجار العظيم؛ لكنني أقول: لو لم يكن الإنسان موجوداً وبهذه الكيفية لما كان المعنى الإنساني موجوداً أو لكان موجوداً، ولكن بغير ما هو عليه الآن.

الإنسان هو من يبحث عن المعرفة؛ ولهذا فهو نقطة الانطلاق في هذا المضمار، ومن الواضح هنا أننا لا نرمي من وراء هذه المركزية إلى الإشارة إلى ميزة تعريفية للإنسان بقدر ما نبتغي بيان سبب مركزيته في الهيكلية النظرية لهذه الفلسفة.

(2) يتكوّن مفهوم الإنسان عندنا من التّلازم بين حالات ثلاث:

الأولى: الإنسان كمفهوم للإنسانية.

الثانية: الإنسان كنوع ذي جنسين.

الثالثة: الإنسان كفرد قائم بذاته.

في الحالة الأولى الإنسان هو الإنسانية بمفهومها الماهوي المثالي الميتافيزيقي المتوحد، وفي الثانية بمفهومها الواقعي المتشخص الفيزيائي المتعدد، على حين هو في الثالثة الفرد النسبي المتميّز عن غيره من أبناء جنسه. في هذا يبدو واضحاً أننا نزاوج بين المثالية المطلقة، وبين الواقعية اللانهاية، وبين التفرد النسبي. فالفرد الإنساني في فهمنا هو ما يتصف بكونه: متفرداً من حيث التكوين الشخصي، لانهاية من حيث اجتماعه مع أبناء جنسه، ومطلق من حيث المفهوم العقلي؛ ولأجل ذلك عدّ الإنسان مرتبة متميّزة قائمة بذاتها.

(3) لكون الإنسان يتضمّن في كينونته الأبعاد المذكورة في مفهومه، فإنّ له تعلّقات متعددة؛ تعلق بالماورائيات وتعلّق بالماديّات وتعلّق بالعقليّات، والنّاس كأفراد لهم مواقف مختلفة من هذه التعلّقات، ولا يقدح في ذلك إنكار بعضهم لهذه أو تلك، فالتناكر يدور ضمن المجمل العام لوجد تلك التعلّقات.

مرتبة الألوهية

(1) يأتي في مقدّم الماورائيات الإيمان بوجود الإله، وهذا الإيمان اتخذ صوراً وأشكالاً لا حدّ لها ولا عد. ما بين مؤمن بألوهية الكواكب والحيوانات والبشر والأحجار والأشجار،... إلخ، ومؤمن بألوهة مؤنسة أو إله واحد غير مؤنسن (مطلق التنزيه)... يجتمع هؤلاء كلهم من أوّل الإنسانيّة إلى آخرها في نموذج معرفي متشارك في مضمونه وهو: أنّ هناك خالق مفارق يجب أن يُقدّس، بصرف النّظر عن تصوّرات المؤمنين لذلك الخالق؛ إذ في النهاية ليست الحيوانات أو الأشجار أو الجمادات أو حتى التّصوّرات المجرّدة التي يعدّها النّاس على اختلافهم آلهة، إلّا صور غير مقصودة لذاتها بقدر ما يُراد التوصل بها إلى ما ورائها، -فكلّ صورة أو معبود عبديّ، هو مجلى من المجالي الإلهية، علّم العابد ذلك أم لم يعلمه... فمن عبد شجرة أو نجماً أو صنماً فهو في الحقيقة لم يعبد سوى الله في مجلى من مجاليه⁽²⁷⁸⁾؛ لذا فنحن حين نقول الألوهية فإننا نريد بذلك كلّ ما توجه إليه الإنسان ليقدّسه على أنه إله، أيّ كلّ ما دخل في دائرة المعرفة الإنسانيّة من معبودات.

(2) مع ما يظهر من كثرة كاثرة من آلهة لم يزل الإنسان يعبدها ويتقرّب إليها زلفى؛ فإنّ مفهومنا للمرتبة يرتقي وراء هذه الاعتقادات المتفرّقة ليصل إلى فكرة: أنّ جميع تلك المعتقدات متضامرة. ومثلها -إن شئنا- التشبيه كمثل استقاء جميع النّاس إنسانيّتهم من الإنسانيّة ذاتها؛ مع ما يوجد من تفاوت في إنسانيّة أيّ فرد عن سواه. فالألوهية كمرتبة تقرّرت لدينا كما تقرّرت لدى ابن عربي من قبل، عبارة عن «أحكام، ونسب، وإضافات، وسلوب ترجع إلى عين واحدة لم تتعدّد من حيث الإنيّة والهويّة، وإنّما تتعدّد من حيث الحقائق الإمكانية»⁽²⁷⁹⁾. فما يتعدّد ليس المفارق (الله) بل الصّور والاعتقادات التي يخلقها أو ينسبها الإنسان إليه.

278- د. سعاد الحكيم، مرجع سابق، ص 88.

279- ابن عربي، كتاب المسائل، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط 1، 1948، ص 5.

(3) وقد جاء افتراضنا لوجودها من حقيقة أنّها موجودة في الحقيقة الإنسانية وجوداً أصيلاً. ولا يُقال: إنّ أصلتها غير صحيح بدليل وجود الملحدين واللادينيين واللاادرية والشكّك وسواهم؛ لأنّ ذلك لا ينفي وجودها بقدر ما يثبت الإلحاد واللادين واللايمان كوجود أصيل في المرتبة الإنسانية، إذ لو لم يكن لما كان.

مرتبة الطبيعة

(1) ليس أظهر للإنسان من كيانه سوى الطبيعة، بل لعلنا في أحيان عديدة نكون حاضرين مع الطبيعة أكثر من حضورنا مع أنفسنا؛ ذلك لأننا أشبه ما نكون بأجهزة استقبال دائمة التلقّي من المحيط، ولولا قابليتنا على الانفعال والتفاعل الواعي؛ لكننا شيئاً من الأشياء الأخرى غير المتميّزة فيها. وقد شكّلت لدى النماذج المعرفيّة المختلفة هاجساً، حتّى جاب في محاولة كشف قوانينها وأسرارها الفلاسفة، والحكماء، والعلماء اللاهوتيين، وغيرهم.

(2) الإشكاليّة التي واجهت كلّ هؤلاء أنّهم وجدوا أنفسهم إزاء شيء بين لا بين، إذ بقدر ما تبدو الطبيعة واضحة إلا أنّها مكتنزة بالغموض، وبقدر ما تظهر وكأنّها محدودة يُمكن تفسيرها والتنبؤ بأحداثها ما يُسهل السيطرة عليها، بقدر ما تفاجئ الجميع بلا محدوديتها وتعاليتها عمّا حُبرّ من نظريّات عنها. ما يزيد الأمر صعوبة، هو اختلاف النماذج المعرفيّة، وهذا من شأنه أن يُعطي تصوّرات أو تفسيرات متعدّدة للظاهرة الواحدة.

(3) من هنا فالطبيعة مرتبة حسية تختلف عن كلّ من الإنسان الذي يُحاول أن يعرفها وعن الألوهية المفارقة لهما.

مرتبة النصوص الدينية

يُمكن التمييز بين صنفين من النصوص:

الأولى: نصوص ذات صلة بالجانب الميتافيزيائي أو الماورائي.

والثانية: نصوص ذات صلة بالجانب الفيزيائي.

أمّا نصوص الجانب الأوّل فتتعلّق بالمرتبة الإلهية، وأمّا نصوص الجانب الثاني فتتعلّق بمرتبة الطبيعة. ولأنّ كلّ صنف ينصبغ بلون المرتبة التي يتعلّق بها، فقد تكوّنت مرتبتان هما: مرتبة النصوص الدينية، ومرتبة النتاج الإنساني.

(1) هذه المرتبة تضم النصوص الدينية والتعاليم اللاهوتية الأصلية ذات البعد الروحي أو الصوفي. وأعني بالأصالة هنا: النص الأساسي، وليس التفسيرات أو الشروحات أو ما يُستنبط منها.

(2) ما يميّز هذه المرتبة هو كونها تُعدّ بمنزلة حلقة وصل بين المرتبة الإنسانية والمرتبة الإلهية، وهذا يعني أنّها شيء ثالث بينهما، وبها يُمكن أن ينظر الإنسان إلى نفسه والطبيعة.

(3) يُمكن تخصيص نص ديني بذاته في هذه المرتبة ليكون بمنزلة دلالة مرجعية متخصصة أو محدّدة. وقد اخترنا (القرآن الكريم) ليكون النموذج المعرفي الديني الممثل لهذه المرتبة.

(4) لمرتبة القرآن خاصية متفرّدة من المراتب الأخرى، وهي كونها تتسم بأنّها (مفارقة لا مفارقة) نسبانياً، ومعنى ذلك، أنّها من حيث الأصل إلهية بحتة (نور) بحسب ما نصّ القرآن على نفسه⁽²⁸⁰⁾، وأمّا من حيث التنزّل فهي خلقية محضّة (كلمات منطوقة ومكتوبة).

(5) هذه الميزة تجعل هذه المرتبة ذات مستويين متكافئين، فمن جهة هي تتناسب مع المرتبة الإلهية وتكون ذاتية لا عكوسة، ومن جهة ثانية هي تتناسب مع

280 - {يا أهل الكتاب قد جاءكم رسولنا يبين لكم كثيراً ممّا كنتم تخفون من الكتاب ويعفو عن كثير قد جاءكم من الله نور وكتاب مبين} [المائدة: 15].

المراتب الأخرى بلا ذاتيتها وعكوستها؛ وهذا يوصلنا إلى أن التضامن لهذا النوع المشترك (ذاتي لا ذاتي).

(6) لذلك ينبغي أخذ مستوى المعلومات في هذه المرتبة، فيما إذا كانت مفارقة أو لا مفارقة، وتأثير ذلك في قواعد الاستدلال، وكما سنوضحه في محله⁽²⁸¹⁾.

مرتبة النتاج الإنساني

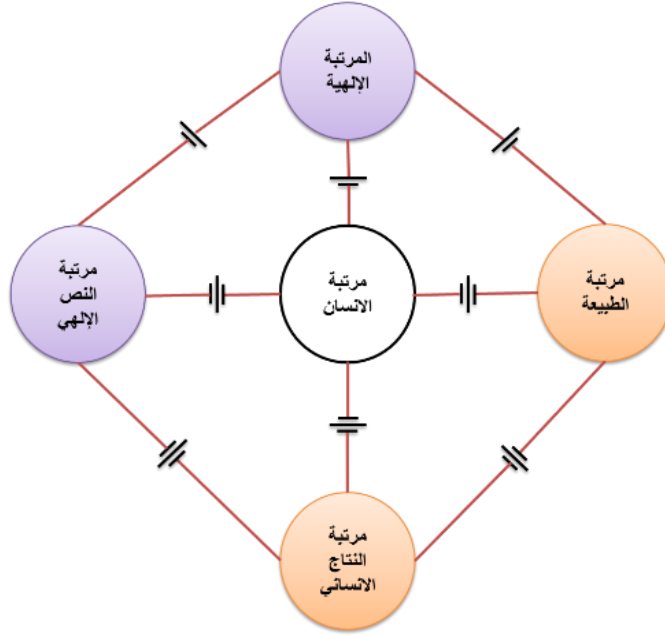
(1) النتاج -لغة- هو ثمرة الشيء، يقال: نتاج الكاتب أو الشاعر: ما يضعه من أدب أو شعر، ونتاج المصنع ما يصنعه من صنائع، وهكذا في الفكر وأي شيء آخر. على هذا بات واضحاً أن المقصود بالنتاج الإنساني هو كل ما يُنتجه الإنسان أو يُمكن أن يُنتجه من علوم ومعارف وآداب وفلسفات وأفكار وفنون، وكل ما يستطيع إنتاجه من ابتكارات وتقنيات وتكنولوجيا أيضاً.

(2) إن كانت مرتبة النصوص الدينيّة تتعلّق بالمرتبة الإلهيّة، فهذه المرتبة تتعلّق بمرتبة الطّبيعة.

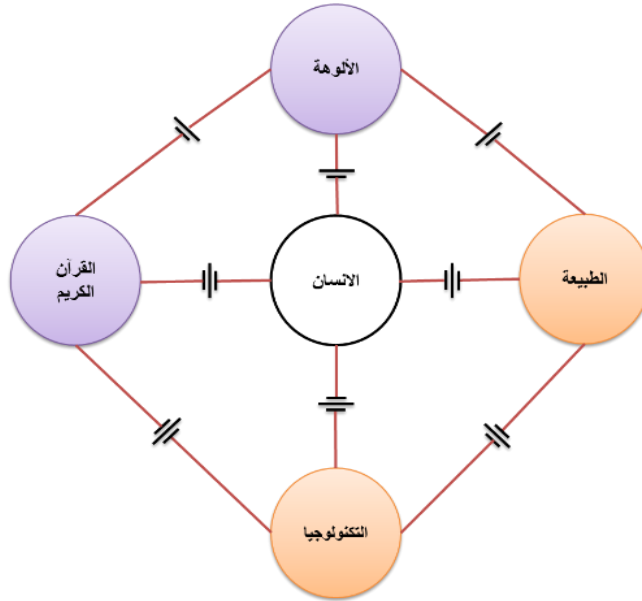
(3) هذه المرتبة كالسابقة يُمكن تخصيصها من بين جميع أنواع النتاجات لتكون بمنزلة دلالة مرجعيّة مُحدّدة. وقد اخترت (التكنولوجيا) لتكون النموذج المعرفي الممثل لها في دراستنا هذه.

281- انظر: القسم الثّاني - الفصل الرّابع - منهج التضامن - قواعد الاستدلال.

خصائص المراتب



مخطط التضامر العام

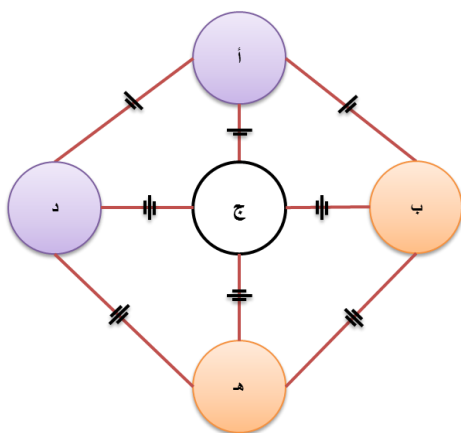


مخطط التضامر المخصّص

فتتصف مراتب التضامر بالخصائص المبينة الآتية:

أولاً: التسلسل

(1) المراتب متسلسلة من (أ-هـ):



أ. المرتبة الإلهية.

ب. مرتبة الطبيعة.

ج. مرتبة الإنسان.

د. مرتبة القرآن.

هـ. مرتبة التكنولوجيا.

المقصود بالتسلسل هو السبق النظري بحسب تسلسل الحروف الهجائية.

(2) أي مرتبتين تُقام بينهما علاقة تضامر ينبغي أن تصبح المرتبة الأسبق -وَفَقَّ ما سنوضحه في الفقرة اللاحقة- هي (أ) والثانية تكون (ب)، فمثلاً: لو أقمنا علاقة تضامر بين (ج) و (هـ) فإننا في صياغة العلاقة نعد (ج) بمنزلة (أ) و (هـ) بمنزلة (ب).

ثانياً: أسبقية المظهر

(1) هذه الخاصية تفترض عموماً أن المرتبة السابقة هي بمنزلة المظهر للمرتبة اللاحقة، وذلك تأسيساً على (مصادره الأولية)⁽²⁸²⁾، حيث إن المظهر هو من يضمّر لا مثيله، ولما كان المظهر هو الأصل أو الأساس فهو الأسبق.

(2) لما أردنا تعيين أسبقية المراتب بالنسبة لبعضها بعضاً توقّفنا إزاء عددٍ من وجهات النظر:

* وجهة نظر تذهب إلى أسبقية الطبيعة على باقي المراتب.

* ووجهة نظر ترى أن أسبقية الإنسان على ما سواه؛ وذلك لأنها انطلاقاً من فرضية مركزيته، إذ لو يوجد لما كان هناك معنى لقياس تسلسل الوجود، فأول موجود بالنسبة للإنسان الإنسان نفسه ثم الطبيعة فالإله والنصوص فالنتاج.

282- انظر: القسم الثاني - الفصل الأول -مصادر تكميليّة - الثانية: مصادر الأولية.

* ووجهة نظر أخرى تقول: بأسبقيّة المرتبة الإلهية في الوجود لأزليتها وتعاليتها على الزّمان والمكان، وتالياً لها الطبيعة فالإنسان والتكنولوجيا. أمّا المراتب الأخرى بالنسبة لمرتبة النصوص الدينية، ما كان إنسانياً فيسبق التكنولوجيا في الأسبقيّة وما كان إلهياً فهو زوجي المرتبة: من جهة أزليّة المرتبة الإلهية وما يأتي منها هو قبل مراتب الطبيعة والإنسان والتكنولوجيا، ومن جهة ظهوره في الزّمان يأتي لاحقاً للطبيعة والإنسان سابقاً للتكنولوجيا. وقد يُقال: إنّ النصوص الدينية منها ما هو سابق للتكنولوجيا ومنها ما هو لاحق لها.

(3) هناك بلا شك اعتبارات أخرى يُمكن إعادة ترتيب هذه المراتب وفقاً لها، والحقيقة أنّ جميع الاحتمالات صحيحة نسبانياً، أي: أنّ كلا منها صحيح نسبة للزاوية أو الدلالة التي حدّدت للركون إليها في تعيينه كسابق أو لاحق، وما دُمنا لا نستشكّل أيّ احتمال، فقد اخترنا تسلسلاً رأينا أنّه الأنسب من بينها، والأكثر موائمة في التعبير عن خصائص التضامر وحقائقه. وهذا التسلسل يتلخّص في النقاط الآتية:

* المرتبة الإلهية دائماً مضمرة.

* التسلسل حسب أسبقيّة المظهر: الطبيعة، الإنسان، القرآن، التكنولوجيا.

ثالثاً: أسبقيّة اللاتماثل

من الواضح أنّ مراتب التضامر لا مُتماثلة؛ لأنّ كلّ مرتبة ومن حيث طبيعتها الذاتية تختلف عن المراتب الأخرى، وإن كنا نشدّد على أنّ هذا الاختلاف لا يعني التمايز التام أو المطلق، بل إنّ المراتب تشترك مع بعضها بعضاً بأكثر من وجهٍ أو ناحية، وعلى سبيل المثال: الإنسان مرتبة مستقلة عن الطبيعة؛ لأنّ فيه من خصائص الوعي والإرادة ما لا يوجد مثل مطابق له في الطبيعة؛ ولكنه ومن جهة أخرى يشترك معها في العناصر المادية المكوّنة له، وفي الخضوع للقوانين التي تفرضها الطبيعة، والتكنولوجيا تبدو مستقلة عن الإنسان والطبيعة؛ لكنها ليست مستقلة تماماً، إنّها تجسيد لفكر الإنسان ومادّة الطبيعة وربّما محاكات للطبيعة أيضاً. من جانب آخر: الإنسان بالنسبة للإله مخلوق فقير بالمفهوم الذي يعني أنّه لا يملك قدرة ذاتية خاصّة به يولدها هو ويعمل بها، بل هو محتاج لمصدر خارجي يزوده بتلك القدرة، على

حين الإله يتَّسم بأنّه مالك القدرة الذاتيّة المطلقة، وعلى هذا فهو الغني عن العالمين، ومن هذه الناحية يظهر أنّ التّمايز حاد بين الخالق والمخلوق؛ ولكن ذلك نصف الحقيقة، والنّصف الآخر يُخبرنا أنّ صفات الإنسان من سمع وبصر وقدرة وإرادة وحياء وعلم... إلخ، لها نظيرتها في الإله بما يتناسب ومرتبة الإله، فالتمايز بين الخالق والمخلوق وفقاً لذلك هو (حاد لا حاد). القرآن الكريم أيضاً؛ فمع أنّه يُعبّر عن مطلق الإرادة والكلام الإلهي اللامتناهي إلّا أنّه يكتب وينطق ويفهم في حيّز ما هو مخلوق، وعلى هذا ليس متمايزاً تمايزاً تامّاً، بل له نسبة تشترك مع الإنسان والطبيعة.

هكذا فإنّ اللاتماثل بين المراتب يُشبه اللاتماثل بين إنسان وإنسان آخر؛ فمع أنّهما من مرتبة واحدة ولهما ذات الخصائص التكوينيّة إلّا أنّ كلّ إنسان له شخصيّة وشكله الذي يفردّه عن باقي أفراد جنسه. فهذه هي طبيعة المراتب، ووفقاً لهذه الطبيعة، تأتي خاصيّة اللاتماثل المبدئيّة وفيها أنّ الأصل هو لا تماثل المراتب، بمعنى أنّ أيّ تفصيل في مرتبة هو من حيث المبدأ لا يُماثل أيّ تفصيل في أيّ مرتبة أخرى ولو كان نظيراً تشابهاً له. ومثال ذلك: أنّ الحمض النووي (DNA) في جميع الكائنات الحيّة هو نفسه ويتكوّن من العناصر والمكونات ذاتها؛ ولكننا نعدّ مبدئيّاً (DNA) الإنسان لا يُماثل أي (DNA) لأيّ كائن حي آخر، لا لشيء إلّا لأن الإنسان ووفقاً نظرتنا هذه مرتبة بحدّ ذاتها. بالمثل فإنّ كلمات القرآن الكريم وإن كان لها نظير في اللّغة الإنسانيّة إلّا أنّنا نعدّ كلمات القرآن من حيث المبدأ لا تُماثل أيّ كلماتٍ أخرى في اللّغة، وهذا ينطبق على الأفكار والقيم والأحكام وما شابه.

إذن، الأصل الأوّل في اللاتماثل بالنسبة لمراتب التضامر يكون من حيث المبدأ قائماً نسبة للاتماثل المراتب نفسها. فلا يقولن قائل: خلية الإنسان تُشبه خلية الحيوان من حيث جميع الدلالات؛ وعلى هذا فهنّ متماثلات، فذلك مردود عندنا لأننا نعتقد أنّ اللاتماثل قائم في الأصل -اعتبارياً- من حيث المرتبة قبل أيّ تفاصيلٍ أخرى بين المعطيات المكوّنة لعلاقة التضامر.

رابعاً: التعددية

(1) هذه الخاصية تنبئ عن أن طبيعة مراتب التضامر تحتمل جميع أنواع التضامر، فقد يكون التضامر في مرتبة واحدة وهو المسمى: **بالتضامر الذاتي**، أو يكون بين شيئين في مرتبة واحدة أو مرتبتين في الأقل، ويُسمى لا ذاتي، وقد يكون مشتركاً؛ أي: ذاتي لا ذاتي، وقد يكون غير مباشر، أي: بين مرتبتين غير متجاورتين. باختصار فإن مراتب التضامر تحتمل جميع أنواع التضامرات⁽²⁸³⁾.

(2) في التضامر بين مرتبتين متجاورتين، يكون لدينا ثماني حالاتٍ ومعكوساتها، وهي:

$$* (أ \times ب)، (أ \times ج)، (أ \times د)$$

$$* (ب \times ج)، (ب \times هـ)$$

$$* (ج \times د)، (ج \times هـ)$$

$$* (د \times هـ)$$

(3) في التضامر بين مرتبتين غير متجاورتين، يكون لدينا حالتان ومعكوساتهما:

$$* (أ \times هـ)$$

$$* (ب \times د)$$

خامساً: العكوسة

(1) حالة العكوسة: هي الحالة التي يكون فيها التضامر متكافئاً بين المراتب المتضامرة، وهذا يحصل بين جميع المراتب باستثناء المرتبة الإلهية أو المرتبة (أ).

(2) حالة اللاعكوسة: وهي الحالة التي يكون فيها التضامر غير متكافئٍ يجري باتجاه ويمتنع حصوله في الاتجاه المعاكس، وهذه الحالة تحصل بين جميع المراتب مع المرتبة الإلهية.

(3) العلاقة بين المراتب (ب، ج، د، هـ) هي علاقة التضامر العكوس (||)،

283- للمزيد انظر: القسم الثاني - الفصل الثالث - أنواع التضامر.

ولهذا فهي تُعد متكافئة تضامريًا، بمعنى أن كلَّ منها هو مظهر وهو في الوقت نفسه مضمّر له.

(4) العلاقة بين المراتب (أ، ب)، (أ، ج)، (أ، د) هي علاقة تضامن لا عكوس (I) وفيها لا تكون المراتب متكافئة؛ أي: أن المظهر يبقى مظهر والمضمّر يبقى مضمّر ولا ينعكس أو يتكافى، والمظهر هنا هو (ب، ج، د) بينما (أ) دائمًا هو المضمّر؛ أي: أن: (ب، ج، د > أ) على التوالي دائمًا، وذلك بحسب مصادرة الاحتواء⁽²⁸⁴⁾.

(5) إنَّ السبب الذي جعلنا نعدّ جميع المراتب عكوسة سوى المرتبة الإلهية هو أنَّ المرتبة الإلهية من بين جميع المراتب لا تقع تحت حيطه المدارك الحسية أو الرصدية؛ لكونها مفارقة أو غيبية، وهذا يعني أنها مضمرة دائمًا، على حين بقية المراتب فيها المظهر المدرك وفيها المضمّر العقلي.

سادسًا: اللاتطابق

هذه الخاصية تعني: أن كلَّ مرتبة ذات خصوصية قائمة بذاتها، وما يوجد في المرتبة الأخرى هو نظير ما يوجد في المرتبة الأولى وَفَقَ الدلالة المُحدّدة، والنظير لا يشترط فيه أن يكون مطابقًا لنظيره، بل يمتلك الخصائص الذاتية به وَفَقَ خصوصية مرتبته.

على سبيل المثال: الإنسان في مرتبة الإنسان هو هذا الكائن المعروف، وهو موجود في مرتبة القرآن كصورة منعكسة تتمثل معرفيًا في لفظة (الإنسان) بما تحويه من خصائص موجود في الكتاب، على حين توجد في مرآة الطبيعة منعكسة بهيئة الخصائص الوجودية المفارقة على الكائنات الحية، فطبيعته المادية تماثل ما متفرق في الطبيعة، وطبيعته المعنوية تماثل ما متفرق في الكائنات من شجاعة ومكر وشراسة ولهو ونماء،... إلخ. والإنسان ينعكس في مرتبة التكنولوجيا مجتمعًا بهيئة الروبوتات أو مفرقًا فتماثل الحواسيب العقل والآليات العضلات والكاميرات العيون... وهكذا. كما أنه ينعكس في المرتبة الإلهية بما يتماثل فيه من سمع وبصر وحياة واردة

284 - انظر: القسم الثاني - الفصل الأول - مصادرة تكميلية - المصادرة الخامسة - مصادرة الاحتواء.

وقدرة وعلم وما إلى ذلك؛ وعلى هذا فله نظائر في المراتب الأخرى بحسب طبيعة تلك المراتب لا طبيعته هو، إضافةً إلى أن الإنسان في مرتبة الإنسان يضم جميع المراتب بحسب طبيعته هو لا طبيعتها هي.

لنأخذ مثالاً آخر: تُشير الدّراسات العلميّة الحديثة أنّ معظم النّاس لا يمتلكون تفضيلات ثابتة، فمشاعرنا متناقضة وظرفية إزاء ما يُفكر فيه النّاس المحيطون بنا. ويقول بوز ماير: «إننا مخلوقات ظرفيّة جدًّا، ومن ثمّ ليس من موقف ينتظر رصده». ويقرن العلماء هذه الظّاهرة الإنسانيّة بما يُعرف بـ (الترابك الكمومي الفائق A quantum superposition) في الفيزياء الكموميّة؛ إلّا أنّ هذا لا يعني أنّ أدمغتنا هي حواسيب كموميّة بالمعنى الحرفي، بل ووفقاً لما قاله بعض الفيزيائيّين: إنّ الفيزياء الكموميّة هي استعارة مفيدة للتعبير عن التدفق الحرّ للفكر البشري. هنا يأتي مفهوم التّضامر؛ ليكشف عمّا في تلك الاستعارة من دفع إيجابي، إذ يبدو أنّ التّوازي بين اللّامتماثلين، ليس توازيًا حادًّا، بمعنى أنّه لا توجد منطقة خواء بين المتضامرين، بل يوجد ما يتوسّط بينهما، بحيث يكون مدعاة لمعرفة الذات من طريق الآخر، وهو الذي يُمكن تلمسه من ذهاب بعض العلماء إلى «أنّ تجديد التّفاؤل بالمعرفة الإنسانيّة والسّلوك البشريّين، قد تساعد الفيزياء الكمومية اليوم على نشوء حركة تنوير جديدة»⁽²⁸⁵⁾.

في الواقع أطلق بعضهم على تلك المنطقة اسم «المجال المشترك» كما في المجال المشترك بين الميدان النّفسي والميدان الفيزيولوجي الذي بات يعرف بالمجال (السيكوفسيولوجي)، وهذا المجال يعبر عن مجالين منفصلين هما المجال النّفسي الموضوعي والمجال الفيزيولوجي الموضوعي، من دون الرّكون إلى افتراض أنّ أحدهما ناتج عن الآخر. فإذا كانت هناك أحداث أو عمليّات نفسيّة يُمكن تفسيرها من طريق عوامل فيزيولوجيّة، وأنّ هناك عمليّات فيزيولوجيّة يُمكن تفسيرها بعوامل نفسيّة؛ فإنّ هذا لا يتضمّن ردّ أحد المجالين إلى الآخر، بل يُعبر عن تفاعل مجالين مستقلّين فقط. وهذا ما ينطبق على المجالين الكيميائي والفيزيائي، فالقول بوجود مجال مشترك بين الكيمياء والفيزياء أو بين هذين والبيولوجيا (البايوفيزياء،

285 - للمزيد انظر مقال: حركة تنوير جديدة، ج. موسر، مجلّة العلوم، التّرجمة العربيّة لمجلة ساينتفك أمريكان، تصدر شهريًا في دولة الكويت عن مؤسّسة الكويت للتّقدم العلمي، المجلد 29، العددان 4/3، مارس/أبريل، 2013، ص15.

البايوكيميا)، لا يتضمّن القول إنّ أحدهما ناتج عن الآخر، بل لكلّ منهما ميدانه الخاص وقوانينه الخاصّة⁽²⁸⁶⁾.

لقد أدرك بعض العلماء ما لهذا اللّون من التّرابط من شأن في توسيع حدود التّفسير العلمي. فدرسوا مشكلة تأثر الدّماغ في المغناطيسيّة الأرضيّة، فلاحظوا أنّ ظهور البقع الشّمسيّة يتبعها اضطرابات في المغناطيسيّة الأرضيّة، ويتّج عن ذلك نسبة عالية من الأمراض الانفعالية والعصبية، والحوادث المروريّة، والانتحار، والسّكتات القلبية. كان العلماء السّوفيت أكثر من أولى هذه الدّراسات اهتمامهم، حتّى ذهب بعضهم إلى أنّ جهاز المناعة في الجسم حسّاس جدّاً للحقول المغناطيسيّة، وقد يتعطلّ عمله عندما تكون هذه الحقول قويّة جدّاً⁽²⁸⁷⁾.

في المحصّلة، فإنّنا إنّ كنّا نقول: إنّ النّظير علم النّفس مثلاً يكشف مجهول نظيره الفيزيولوجيا مثلاً فهذا لا يشترط التّطابق بين العلمين بقدر ما يُعبّر عن التّكامل بينهما، وبذات الفكرة نفهم العلاقة بين مراتب التّضامر. بل إنّ العلاقة بين مراتب التّضامر هي تعميم لهذه الفكرة، إذ بالإمكان أن نتوصّل من معلوم أحد المراتب إلى مجهول في أيّ مرتبة أخرى ضمن سياق قوانين التّضامر وقواعده.

سابعاً: التّساوي

كلّ مرتبة من مراتب التّضامر تتكون من ثنائيّة متساوية، أيّ أنّ كلّ طرف أو جانب من جوانب الثّنائيّة يثوي الجانب الآخر. والتّساوي مفهوم مُستفاد من اللفظ (ثوى) وهو يعني الإقامة والاستقرار⁽²⁸⁸⁾، يُقال: ثوى بالمكان: أي أقام واستقر. وهو يقتضي أن يوجد اثنان: مقام ومقيم، وفي العربيّة تسير العمليّة باتّجاه واحد، المُقيم هو فقط الذي يثوي في المقام؛ إلّا أنّنا وفي التّساوي نذهب إلى أنّ الأمر فيه تشارك من اتّجاهين، فإذا ثوى المقيم في المقام، فإنّ المقام يثوي بدوره في المقيم. وهذا يعني أنّه ليس شرطاً أن يكون المقام ثابتاً والمقيم متحرّكاً؛ إذ الأمر منظوري، فقد يُعدّ المقيم ثابتاً والمقام متحرّكاً. مثل هذه الفكرة كمثّل تبادليّة مركزيّة الكون بين الأرض والشّمس،

286- راجع: صلاح الجابري، فلسفة العلم (بحوث متقدّمة في فلسفة الفيزياء والعقلانيّة والتّزامن والعقل والدّماغ)، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006، ص 74.

287- Krippner, S.: Human Possibilities, Mind Exploration in the USSR and Eastern Europe, New York, 1980, P64.

288- وفي القرآن الكريم: {وما كُنْتُمْ ثَاوِيًا فِي أَهْلِ مَدْيَنَ تَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَلَكِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ} القصص: 45.

فقد تكون الأرض هي المركز فتكون بمنزلة الثابت والشمس متحركة، وقد تكون الشمس هي المركز، فتكون هي الثابتة والأرض متحركة، ولا فرق بين الأمرين إلا من حيث نقطة الاسناد المرجعي.

المثال الآخر: هو أننا عندما نتأمل في مقولة: «المادة طاقة متكثفة» أو «الطاقة مادة متحررة» فإننا حين نطلق عليها مصطلح التكافؤ الفيزيائي، فهذا يُحدّد خصائص فيزيائية بعينه؛ إذ لا يمكن للمادة أن تطلق طاقة أكثر ممّا تحتمله مادتها. وهو مؤطر بإطار قانون حفظ الطاقة والمادة الصّارم. أمّا التّساوي فيُعبّر عن جانب آخر من هذه العلاقة، إنه يخبرنا أنّ الطاقة تُقيم قيام أصالة في المادة والمادة تُقيم قيام أصالة في الطاقة؛ لذا يُمكن القول: إنّ التكافؤ يدلّ على اللحظة الزّمانية، على حين يدلّ التّساوي على اللحظة اللّازمانيّة. وفقاً لذلك يكون من المقبول أننا حين نطلق لفظ التّساوي على شيء، فكأننا نقول إنه مكوّن من ثنائيّة متكافئة تبادلياً. ونعني بالتكافؤ التبادلي: أنّ ذلك الشّيء يتضمّن اللّحظتين: الزّمانية واللّازمانيّة. ولما كنا قد قدّمنا القول: إنّ كلّ مرتبة من مراتب التضامر متساوية، فهذا يعني أنّ كلّ منها يتضمّن ثنائيّة ذاتيّة، وتلك الثنائيّة المتأصلة في المرتبة هي التي تعمل عملها لتظهر لنا أنواع التّضامرات المختلفة. فيما يأتي تحليل لتساوية كلّ مرتبة من مراتب التّضامر.

(1) تساوي مرتبة الألوهيّة: المرتبة الإلهيّة وبحسب علم الكلام، عبارة عن ذات وصفات، وفي ذلك أقول أشهرها:

* قيل: الذات لا هي الصّفات ولا هي غيرها.

* وقيل: الذات عين الصّفات وغيرها.

* وقيل: الذات عين الصّفات.

* وقيل: الذات غير الصّفات.

ما يُلاحظ بشأن هذه الآراء ممّا يهمّ المقام، هو أنّها:

1. تتحدّث عن ثنائيّة أصيلة أو أصليّة.

2. تتحدّث عن ثنائيّة متكافئة غير مُفاضلة.

3. تتحدّث عن ثنائية يُقيم كلّها في كلّها، أي: أنّها متساوية.

(2) تساوي مرتبة الطبيعة: تتضمّن الطبيعة الثنائية الآتية:

1. الوجود في مستواه الأنطولوجي.

2. القوانين في مستواها الأستمولوجي.

نعلم أنّنا لا نستطيع أن نفصل بين الاثنين، ولا نستطيع أن نجزم أيهما كان أولاً؛ والسبب -بحسب ما قدّمنا- هو أنّهما متساويان، وكل متساويين لا زمن بينهما؛ لأنّهما في مجال اللحظة اللازمانيّة. يُعبّر هذا عن أصالتهما و عن تكافئهما اللامتفاضل -إلّا سبانيّاً- أيضاً.

(3) تساوي مرتبة الإنسان: تتكوّن هذه المرتبة من الثنائية الآتية:

1. الكينونة في مستواه الأنطولوجي.

2. القابليّة المعرفيّة الأستمولوجيّة.

فالإنسان يشترك مع الطبيعة في تكوينه المادّي بما ينضوي عليه ذلك التكوّن من قوانين أستمولوجيّة طبيعيّة؛ ولكنّه يتميّز بأنّه ذو قابلية إيجابيّة تنحو نحو المعرفة في شتى مستوياتها واتّجاهاتها؛ وهذا يعني أنّ تساوية الطبيعة عبارة عن أحد طرفي تساوية الإنسان، الأمر الذي يُمكن التعبير عنه بالشكل:

تساوي الطبيعة = الوجود الأنطولوجي + القوانين الأستمولوجيّة.

تساوي الإنسان = تساوي الطبيعة + قابليّة المعرفة.

في المقابل فإنّ المعرفة الإنسانيّة مستقاة من التعلّم الإلهي بحسب النصّ القرآني:
{وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا} ⁽²⁸⁹⁾، فهذا يعني:

تساوي الإنسان = تساوي الطبيعة + تساوي الألوهة.

ما ينتج عن ذلك أنّ الإنسان ذي تساوي مركب، له تساوي يصله بالطبيعة من جهة، وله تساوي آخر يصله بالألوهة من جهة أخرى.

(4) تتاوي مرتبة القرآن: تتكوّن هذه المرتبة من نصّ ذي ثنائِيّة متساوية، وطبيعة تتاوية أنّه:

1. نصّ محدّد المبني (حروف وكلمات منطوقة ومسموعة مُحدّدة).

2. نصّ لا محدود المعنى (تأويل يصلح لكلّ زمان ومكان).

وبتعبيرٍ آخر:

1. تفسير حرفي محدود.

2. تأويل لا حرفي لا محدود.

تلك هي الثنائِيّة المتساوية في القرآن؛ ولأنّها متساوية فلا يُمكن الرّكون إلى بعضها دون بعض، ولا أخذ شطر منها دون الشّطر؛ الأمر الذي يعني أنّ القرآن يجب أن يُؤخذ بتفسيره وتأويله لا أحدهما. إلى ذلك يُمكن ملاحظة ما يأتي:

أولاً: من حيث التّفسير: يُقابل القرآن الشّطر الأنطولوجي في الطّبيعة والإنسان.

ثانياً: من حيث التّأويل: يُقابل الشّطر الأبستمولوجي فيها أيضاً.

(5) تتاوي مرتبة التّناج الإنساني:

نعلم أنّ التّناج الإنساني منه ما هو متعلّق بالأنطولوجيا: كالتكنولوجيا، ومنه ما هو متعلّق بالأبستمولوجيا: كالشّعر والرّواية والرياضيّات وما إلى ذلك. وفقاً لما قدّمنا، يُفترض أن ننظر إلى هذه الثنائِيّة على أنّها متساوية من حيثُ الأصل، أي: من حيث اللّحظة اللّازمانيّة التي تكون فيها مجتمعة في الدّات الجمعيّة الإنسانيّة، وإن بدأ في العالم الواقعي الذي يدخل ضمن حيّز اللّحظة الزّمنيّة مفكّكة أو مُتبا عدة. وهذا يعني: أنّ تتاوي مرتبة التّناج قائم في الإنسان المنتج نفسه. يقودنا هذا إلى استنتاج يكمل وصل الدّائرة التّساوية، وهو: (إنّ مثل تتاوي مرتبة التّناج بالنّسبة للإنسان، كمثال تتاوي الطّبيعة والإنسان بالنّسبة للألوهة). فإنّ كان يظهر أنّ ما يُنتجه الإنسان معزول عن الإنسان، فإنّ ذلك يُشبهه عزلة ما سوى الألوهة عنها؛ ولكن تلك العزلة لا تمثّل إلاّ شرطاً من الحقيقة، أو شرطاً من حقيقة التّساوي، فنحنُ نعلم أنّ ما هو معزول من نتاج عن الإنسان من حيثُ الواقع (اللّحظة الزّمنيّة)، هو في الوقت نفسه متوحّد فيه من

حيثُ (اللحظة الّآزمانية)، الأمر الذي يعكس طبيعة العلاقة من حيثُ هذه اللحظة بين مرتبتي الطّبيعة والإنسان من جهة ومرتبة الألوهيّة من جهة أخرى.

الفصل الثالث: نظرية التضامن

لما كانت الفكرة الأساسية للتضامن تنطلق من المضمون القائل: إنَّ كلَّ شيءٍ سواء أكان في الظواهر الطبيعيَّة أو في النماذج المعرفيَّة يضمِّر لا مثيله، وأنَّ اللامثيل مستتر استتاراً أصيلاً في مثيله. فقد جرى استنباط ثلاث افتراضات من هذا المضمون، وكما سيتضح في هذا الفصل

افتراضات النظرية

الافتراض الأول:

[إذا تَضامر مِثيل ولا مثيله بدلالة محدّدة، فإنّ: اللامِثيل يفسر أو يتنبأ (أو كلاهما) بكلّ ما يَضمره المِثيل. وأنّ المِثيل يفسر أو يتنبأ (أو كلاهما) ببعض ما يَضمره لا مثيله]. الصّيغة بالرّموز لهذا الافتراض في الصّيغة:

[إذا تَضامر "أ، لا أ" بدلالة د، فإنّ: "لا أ" تفسر أو تتنبأ (أو كلاهما) بكلّ ما يَضمره "أ". و "أ" تفسر أو تتنبأ (أو كلاهما) ببعض ما تَضمره "لا أ"].

الافتراض الثاني:

[إذا تَكَرّرت علاقة التّضامر بدلالة أخرى، فإنّ العلاقة المكرّرة لاتماثل العلاقة الأولى]

الصياغة بالرموز لهذا الافتراض في الصيغة:

[إذا كانت (س) علاقة تَضامرية، فإنّ (س¹، س²، س³... سⁿ)، هي علاقات تَضامرية مكرّرة، لاتماثل الـ (س)]. مما يترتب على ذلك النتائج الآتية:

(1) "كُلّ سؤال يَضمر إجابات مكرّرة غير متماثلة تبعاً لاختلاف الدلالات المحددة".

(2) "كُلّ تفسير أو تأويل يَضمر تفسيرات مكرّرة غير متماثلة تبعاً لاختلاف الدلالات المحددة".

الافتراض الثالث:

[كُلّ تَضامر قابل للتكرار اللامتماثل، يحتمل ظهور التحوّل اللانمطي]

الصياغة بالرّموز لهذا الافتراض في الصيغة:

[إذا كانت (س) مكرّرة، فهي تَضمر إمّا لا مثيلها (ص) وإمّا الحالة اللانمطيّة (نط)].

إذا كانت س || لا س ← د

وكان (لا س) = (ص)

فإنَّ (لا س) = إما (ص) أو (نط)، حيثُ إنَّ:

(لا س): مضمّر مكرّر بعدد غير محدد.

(ص): قيمة الإضممار المكرّر بعدد غير محدد.

(نط): التحوّل اللانمطي.

والتحول اللانمطي: هو الحالة التي يقفز فيها التّصوّر أو الفهم من بُعد إلى بُعد آخر.

المبدأ العام للتضامر:

يُمكن اجمال الافتراضات التّضامر الثلاثة في مبدأ عام، نصّه:

[كلّ شيءٍ يضمّر لا مثيله بدلالةٍ محددة، حتّى التّضامر نفسه].

ويُمكن التّعبير عن هذا الافتراض بالرموز⁽²⁹⁰⁾ كما في الصّيغة:

$$أ || (ح + 1) ← د$$

وتقرأ هذه الصّيغة بالصّورة:

"أ" تضمّر "لا أ" بدلالةٍ محدّدة وهي المتغيّر "د". لنفترض أنّ (أ) هي فكرة، قضية، نظرية، حدث.. إلخ. فإنّها تضمّر (لا أ) حيثُ إنّ (لا أ) تعني جميع الاحتمالات الممكنة⁽²⁹¹⁾. ومنه نتحصّل على: أ || جدل أ + حيا أ + نسبانية أ + تاويلانية أ + 1

290- للمزيد حول هذه الرموز راجع: القسم الثّاني - الفصل الأوّل - رموز أساسية.
291- للمزيد: القسم الثّاني، الفصل الأوّل، مفهومات أساسية، حول مفهوم الاحتمالات.

قوانين التّضامر

استنادًا إلى افتراضات التّضامر، استنبطنا قوانين التّضامر الثلاثة، وهي:

قانون تضامر الوجود:

ينصُّ على أنّ: [إذا وُجدَ شيءٌ بدلالةٍ محدّدة في إحدى مرتبتين لا متماثلتين، فإنّه يضمّر الدّلالة على وجود نظيره في المرتبة الأخرى].

وهذا القانون تكتب صياغته الرّمزيّة بالصّيغة:

[إذا وجدَ (س) في (أ) فهذا يُضمّر الدّلالة على وجود (س) في (ب) بدلالة (د)].

قانون تضامر المعرفة:

ينصُّ على أنّ: [إذا وُجدَ شيئان لا مُتماثلان مقترنان بدلالة محدّدة فإنّ معلوم أحدهما يكشف تضامريًا مجهول لآخر].

والصّيغة بالرّموز: [إذا وجدَ (س، س) في المراتب (أ، ب) على التتالي، وكان بينهما (د)؛ فإنّ معلوم (س) يُظهر مجهول (س) وبالعكس].

قانون تضامر الأجوبة:

ينصُّ على أنّ: [إذا وُجدَ سؤال في مرتبة ما مقترنا بدلالة محدّدة، فيوجد له عدد مفتوح من الأجوبة النهائيّة المتضامرة في المراتب الأخرى]. والصّيغة بالرّموز:

[إذا وجدَ (س) بدلالة (د) فيوجد (ح+1) من (ج) بدلالة (د)].

انواع التضامر

للتضامر ثلاثة أنواع رئيسة، وهي:

التضامر الذاتي:

- (1) وهو الذي يكون بين الشيء ونفسه في المرتبة نفسها، وصيغته: أ || لا أ ← د
- (2) الأصل أن تستنبط نتيجة التضامر من المضمّر لكونه هو اللامثيل المستتر أو غير المصرّح به، في هذه الحالة يُسمى التضامر بالتضامر "اللانعكاسي" فإن حصل في علاقة ما واستنبطت النتيجة من المظهر - وليس من المضمّر - فإن ذلك يُسمى تضامراً انعكاسياً. إذن، الانعكاس في التضامر: هو عملية الاستنباط من المظهر.
- وفي العلاقات من هذا النمط يوضع في صياغة العلاقة رمز التضامر المقلوب وهو (||) وتكتب العلاقة بالصيغة: أ || لا أ ← د

التضامر الموضوعي (لا ذاتي):

- (1) هو الذي يكون بين الشيء وغيره في المرتبة نفسها أو في مرتبين على أقل، وصيغته:

أ || ب ← د

أو

أ || ب || ج ← د

مثال: جاري الحديث في الأوساط العلميّة المختصّة عن ذهاب بعض علماء الجهاز العصبي منذ عقود إلى القول بوجود أوجه تشابه بين جميع النظم المعقّدة مثل: أسواق الأسهم وبين التعقيد في النظام العصبي. وقد أكّد العلماء -على الرّغم ممّا يظهر- أنه ليس هناك كثير من الأمور المشتركة بين الخليّة وأسواق الأسهم؛ إلّا أن الدّراسات في هذا المجال بيّنت عكس ذلك، الأمر الذي حدا بعلماء الأعصاب إلى التقاط الأدوات الرياضياتيّة التي طوّرت للتعامل مع الأسهم من أجل استخدامها لفهم تعقيدات الدّماغ. صحيح أن الوقت لا يزال مبكراً للوصول إلى نتائج قطعيّة؛ إلّا أن ما تحصل عليه من نتائج سجّلت لحدّ الآن تُوصف بالواعدة. ضمن مشروع أطلق

عليه (نورون وول ستريت The wall street neuron) يحاول عالمان في الرياضيات من معهد (دارتموث) هما: روكمور وبولس، التعامل مع تعقيد النورنات الدماغية مثل التعامل مع سوق الأسهم؛ فكلاهما -الدماغ وسوق الأسهم- يتألفان من عدد كبير من الوحدات الصغيرة، أي: تجار الأسهم والنورنات، التي تنتظم شبكة واسعة المجال.

معروف في سوق الأسهم، أن أي تاجر يمكن أن يؤثر في باقي التجار في عملية البيع والشراء، وقد يستمر هذا التأثير إلى حد يشمل الشبكة بكاملها مؤدياً إلى هبوط الأسعار أو ارتفاعها بمجملها في سوق الأسهم. وفي المقابل فإن الشبكة الإجمالية بدورها تستطيع أن تؤثر في الحدود الدنيا للأسعار. فعلى سبيل المثال، عندما تبدأ سوق الأسهم بالارتفاع من جديد، فإن ترقب بعض التجار إلى الشراء مجدداً يؤدي إلى مزيد من الارتفاع في سوق الأسهم.

وفقاً لهذه الآلية طوّر كل من (روكمر وبولس) مع زملائهما مجموعة من الأدوات الرياضية من أجل الكشف عن بنية الشبكة التي تتكوّن منها سوق نيويورك للأوراق المالية، حيث حملوا أسعار الإغلاق اليومية لـ (2547 سهماً) على مدى (1251 يوم) وبحثوا عن أوجه التشابه في تغيير أسعار الأسهم العادية المختلفة (قابلية ارتفاع الأسعار في زمن متقارب وانخفاضها)، وقد كشفت الدراسة عن وجود (49 عنقوداً) من الأسهم العادية، وبمراجعة معلومات هذه العناقيد المالية، وجدوا أن هذه العناقيد تتوافق -في معظم الأحيان- إما مع بعض القطاعات الاقتصادية المعينة كبرامج الحاسوب أو المطاعم مثلاً، وإما مع مناطق جغرافية محددة كأمريكا اللاتينية أو الهند، ووجدوا أن العناقيد الـ(49) تنتظم في سبعة عناقيد كبرى، ووجدوا أن هذه العناقيد الكبرى تتداخل فيما بينها لتشكّل أنشطة عملاقة.

ما فعله (روكمر وبولس) هو استخدام هذه الطرائق الرياضية لبناء نموذج للدماغ؛ ولكن بدلاً من البحث عن المعلومات المالية المتنقلة من جزء إلى جزء آخر في السوق، فهنا يستقصيان المعلومات التي تنتقل من منطقة إلى أخرى في الدماغ، وكما هي الحال في الشبكات المتقلبة لأسواق المال؛ فإن الدماغ لا ينفك عن إعادة تنظيم شبكته بين لحظة وأخرى.

لاختبار نموذجهما، حلل (روكمور وبولس) صور الرنين المغناطيسي الوظيفي (fMRI) التي حصل عليها فريق آخر هو فريق ريكلي من أدمغة أشخاص في حالة الراحة، حيث راقبوا ارتفاع النشاط وانخفاضه ضمن الفوكسل الواحد: وهو قطعة من الدماغ بحجم ذرة الفلفل وتمثل أصغر حجم يُمكن أن يقيسه الرنين.

بعد أن بحث العالمان عن العلاقات الوثيقة بين أنماط النشاط، اكتشفا أن الفوكسلات يُمكن تجميعها كما في عناقيد الأسهم في الأسواق الماليّة؛ ولكن هنا إلى 29 عنقود، وتلك العناقيد تجتمع بدورها في أربعة عناقيد كبرى.

وما يُثير الدهشة في هذا السياق هو أن هذه العناقيد الأربعة الكبرى لم تكن سوى نسخة عصبية تعمل وفق مبدأ دوران القطاع الذي اكتشفه (روكمور وبولس) في مجال سوق الأسهم، لقد كانت كلّها تجتمع ضمن أنشطة واحدة تتحرك داخلها موجات النشاط في مسار دائري.

بعد أن نجح العالمان في بناء شبكة للدماغ المستريح، قرّرا توجيه اهتمامهما إلى الدماغ المفكّر، وإذا ما نجح نموذجهما فقد يغدوان قادرين على التنبؤ بطبيعة النتائج التي يُمكن أن يحصل عليها عالم الجهاز العصبي من الفحص الذي يُجرىه بواسطة الرنين (fMRI) على أحد الأشخاص الذي يشاهد نوعاً معيّناً من المنبهات البصريّة، كوجه صديق قديم مثلاً، ولا شكّ في أنّ مثل هذا الإنجاز سيدفع العلوم العصبية باتجاه يُمكن أن تتحوّل بواسطته إلى علم تنبئي بالفعل⁽²⁹²⁾.

إنّ ما بين أيدينا هنا تطبيق علمي للتضامر اللاذاتي، وفيما يأتي تحليل لبياناته تضامرياً:

292- للمزيد انظر مقال: مئة ترليون وصلة، كارل زيمر، مجلة العلوم، الترجمة العربية لمجلة ساين تفك امريكان، تصدر شهرياً في دولة الكويت عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، المجلد 27، العددان 8/7، يوليو/اغسطس، 2011، ص 72-79.

معطيات العلاقة التضامريّة	
السؤال	ما الاحتمالات المضمرة بين الخلايا العصبية وسوق الأسهم بدلالة آلية عمل سوق الأسهم؟
تحديد العلوم	البيولوجيا، الاقتصاد
تصنيف العلوم	البيولوجيا من مرتبة الطبيعة = أ
	الاقتصاد من مرتبة الطبيعة = ب
صيغة العلاقة	البيولوجيا الاقتصاد ← آلية عمل سوق الأسهم
النوع	() تضامن لا ذاتي عكوس
المجال	[الطبيعة ← الطبيعة] = 11
القاعدة	(3): ج أ ب ← د، د ب
التناسب	طردي - بلا

وفقاً لهذه المعطيات يُمكن ملاحظة ما يأتي:

* يُمكن ملاحظة أن العلماء من اكتشافهم للعناقيد والعناقيد الكبرى والصفائر في سوق الأسهم تمكّنوا من التوصل إلى نظيرها في الدماغ الإنساني.

* ويُمكن ملاحظة أنهم ومن دراستهم لآلية التقلبات والتغيرات في سوق الأسهم تمكّنوا من قراءة التقلبات في الخلايا العصبية.

* النقطة المهمة التي نريد التركيز عليها هنا هي: إن التضامن لا يقول أو يشترط التطابق التام بين المتضامرات، بل إن المظهر يكشف عن وجود نظيره أو يكشف عن مجهول نظيره مرآتياً، وبيان ذلك: إن العلماء لما اكتشفوا سوق الأوراق المالية في نيويورك يتكون من 49 عنقوداً، وأن هذه العناقيد تتجمع في سبعة عناقيد كبرى؛ فإن ذلك يضمّر الدلالة على وجود عناقيد النورونات الصغرى التي تتجمع لتكون

الكبرى؛ ولكنه لا يقيد ذلك بالعدد نفسه، وكما تبين فإنّ عناقيد النورنات كانت 29 والكبرى 4، فليس شرطاً المطابقة بين المتضامرات بقدر ما هو شرط أنّ الأمرين يسيران على النسق ذاته، أو كما نصف بأنه يكون في مستوى أعمّ العموم. وهكذا ومن آليّة تقلّبات السّوق الماليّة توصل العلماء إلى معرفة أسباب التقلّبات في الأنشطة الدماغيّة.

(1-1) لم يكن العمل لاكتشاف ما هو مجهول في النشاط الدماغي مقتصرًا على الاستفادة ممّا هو معروف من سوق الأسهم، بل إنّ الدّراسات تشمل أيضًا دارات الحاسوب وتأثير الجينات والبروتينات في خلية واحدة بين التعقيد في النظام العصبي⁽²⁹³⁾.

(1-2) نلاحظ أنّ العلاقة هنا البيولوجيا وهي من مرتبة الطّبيعة، ودارات الحواسيب وهي من مرتبة التّنتاج أو التكنولوجيا، ولما كان متعلق المعلومة هنا هو الطّبيعة الذاتيّة الفيزيائيّة لعمل تلك الدّارات، وليس المتعلق هو الابتكار الإنساني، فإنّ دارات الحواسيب في هذه العلاقة تنسب لمرتبة الطّبيعة وليس لمرتبة التّنتاج.

(2) من الخصائص التي يتّسم بها التّضامر الموضوعي هي خاصيّة (العكوسة)، وهي تعني أنّ العلاقة التّضامرية يُمكن أن تجري على وتيرة تبادليّة، وفيها يُمكن أن يكون المُظهر مضمرا في الوقت نفسه، على التّبادل مع الطّرف الآخر.

مثال ذلك العلاقة التّضامرية بين (س) و (ص) مثلا، ففي مثل هذه العلاقة يُمكن أن تكون (س) مُظهِراً و(ص) مضمراً لها، كما يُمكن أن يحدث العكس بأنّ تصبح (ص) مظهرًا و(س) مضمراً لها، وذلك في العلاقة نفسها. هذا المضمون يشتق من الصّيغة الآتية:

س || ص ← د وهي مشتقة من:

س || ص ← د (1)

س || ص ← د (2) قاعدة الانعكاس

293- للمزيد انظر مقال: مئة ترليون وصلة، كارل زيمر، مجلة العلوم، الترجمة العربية لمجلة ساين تفك امريكان، المجلد 27، العددان 8/7، يوليو/اغسطس، 2011م، ص72.

وفي المقابل لدينا:

ص | س ← د (3) قاعدة الانعكاس

ص | اس ← د (4)

فالعكوسة هي الخاصية التي تسمح بقراءة العلاقة من اليمين أو من اليسار على حدّ سواء، مع الأخذ في الاعتبار متغيّرات الدلالة المحدّدة.

بالمقابل فهناك قاعدة اللاعكوسة، وهي: التي تسير باتجاه واحد، أي: التي لا تسمح بقراءة التضامر إلاّ من اليمين إلى اليسار، وتغلب مثل هذه الحالات في التضامرات الذاتيّة.

(2-1) إنّ العكوسة وإن كانت تقول بإمكانية قراءة العلاقة التضامريّة من اليمين إلى اليسار أو من اليسار إلى اليمين على حدّ سواء؛ فإنّها ليست تعاكساً لسبب يسير، هو: أنّ التّعاكس يتعارض مع مصادرات التضامر التي تذهب إلى الثبات على النفي أو الإثبات بين طرفي العلاقة، أي أنّ المظهر المثبت مضمرة مثبّتا أيضاً في العلاقة العكوسيّة، والمضمرة المنفي مضمرة منفي أيضاً، وعلى هذا فلا يتحقّق شرط التّعاكس، حتّى مع احتماليّة أن يكون مضمرة المثبت منفيّاً؛ لأنّ الاحتمال بحدّ ذاته يتعارض مع حدّ التّعاكس. فالعكوسة أعمّ من التّعاكس. ولهذا يُمكن صياغة ذلك بالقول: «إن كلّ تعاكس عكوسة وليس كلّ عكوسة تعاكس».

التضامر المشترك (ذاتي لا ذاتي):

(1) وهو الذي يكون بين الشيء ونفسه من جهة، وبين الشيء وغيره من جهة أخرى. ولهذا النوع عدّة صيغ منها:

أ | | ب ← د

ومنها يُمكن اشتقاق الصيغ الآتية أو سواها:

* [1 | (أ | ب) ← د

* [لا ب | اب | اج | لا ج] ← د

مثال: ظل علماء الجهاز العصبي يعتقدون طويلا أن دارات الدماغ تتوقف عن العمل عندما يكون الشخص في حالة الراحة، ولكن تجارب تقنيات التصوير أظهرت وجود مستوى دائم من النشاط خلف الكواليس.

لقد أشارت أبحاث أخرى إلى أن أداء مهمة معينة يزيد من استهلاك الدماغ للطاقة بنسبة لا تزيد على 5٪ من الطاقة التي يحتاج إليها النشاط القاعدي الأساسي، وإلى أن قسما كبيرا من النشاط الكلي للدماغ يحدث في دارات عصبية لا علاقة لها بأحداث العالم الخارجي ويستهلك من 60٪ إلى 80٪ من الطاقة الإجمالية التي ينفقها الدماغ. لقد أطلق الفريق البحثي على هذا النشاط الداخلي المنشأ مصطلح (الطاقة الخفية dark energy) تيمُّنا بتعبير الذي أطلقه الفلكيون على الطاقة غير المرئية (المظلمة) والتي تمثل الجزء الأكبر من كتلة الكون الكلية.

ومما أسهم أيضا بدفع العلماء للاهتمام بمسألة وجود طاقة عصبية خفية هو انهم لاحظوا كم هو ضئيل حجم المعلومات الذي يصل فعليا من الحواس إلى مناطق الدماغ الداخلية المسؤولة عن معالجة هذه المعلومات. وخير مثال على ذلك هو التناقص الكبير في كمية المعلومات البصرية خلال رحلتها من العين إلى قشرة الدماغ البصرية. حيث لا يصل إلى الشبكية في مؤخرة العين من المعلومات المتوفرة في عالمنا الخارجي - وكميتها الافتراضية غير المحدودة - سوى ما يعادل 10 بلايين بـ bit في الثانية. وبما أن عدد وصلات العصب البصري بالشبكية لا يتجاوز مليون وصلة مُصدرة Output connection، فإن كمية المعلومات التي تتمكن من مغادرة الشبكية متوجهة إلى الدماغ لا تتجاوز 6 ملايين بـ bit في الثانية ولا ينجح منها في الوصول إلى القشرة البصرية سوى 10 آلاف بـ bit في الثانية فقط. وبعد خضوع هذه المعلومات البصرية إلى مزيد من عمليات المعالجة، يتم نقلها إلى مناطق الدماغ المسؤولة عن تشكيل إدراكنا البصري على صعيد الوعي.

من المثير للدهشة أن كمية المعلومات التي تولد إدراكنا الواعي لا تزيد على 100 بـ bit في الثانية. ومن المستبعد أن يكفي الدماغ بمثل هذا السيل الضئيل من المعلومات وحده ليتمكن من صنع الإدراك. الأمر الذي جعل النتائج البحثية تقود إلى رؤية مفادها: أن الدماغ -على الأرجح- يتنبأ باستمرار بما يمكن أن يقع في المحيط

الخارجي مستبقا المعلومات الهزيلة التي سترد إليه عبر الحواس من العالم الخارجي.

ولقد زودنا العلماء - فعلا- بكثير من الأفكار العميقة المثيرة، ففي عام 2008 أبلغ فريق بحثي متعدد الجنسيات أنه تمكّن أثناء مراقبته الشبكة DMN⁽²⁹⁴⁾ من التنبؤ بأن الشخص المفحوص بالمرنان الوظيفي⁽²⁹⁵⁾ على وشك ارتكاب خطأ- في اختبار حاسوبي مبرمج لهذا الغرض- قبل حدوث ذلك بزمن قد يصل إلى 30 ثانية.

ويمكن لطاقة الدماغ الخفية أن تمدنا في السنوات القادمة بدلالات مهمة عن طبيعة الوعي. وكما يعترف معظم علماء الجهاز العصبي، فإن تفاعلنا الواعي مع العالم الخارجي لا يشكل سوى جزء يسير من نشاط الدماغ. وما يحدث تحت مستوى الإدراك الواعي، بما في ذلك ما تقوم به طاقة الدماغ الخفية، هو أمر بالغ الأهمية لمساعدتنا البحثية الرامية إلى اكتشاف الخلفية الغامضة لتجاربنا الحياتية التي نعيشها ضمن ذلك الحيز الزمني الضئيل من الإدراك الواعي.

على الباحثين- وهم يتطلعون في هذه الأيام إلى المستقبل- أن يحاولوا التوصل إلى معرفة آلية عمل تنسيق النشاط بين منظومات الدماغ المختلفة وداخلك لواحدة منها على المستوى الخلوي، ويمكن أن يتبين لنا أخيرا بمرور الزمن، أن الطاقة العصبية الخفية هي الأساس الفعلي لما يحركنا⁽²⁹⁶⁾.

المستفاد من هذا الموجز لهذه الورقة البحثية هو الآتي:

أولاً: كان المعتقد أن دارات الدماغ تتوقف في أثناء الراحة، وتبين خلاف ذلك، وهو أن النشاط الدماغى في أوقات الراحة يكون مقارباً لما هو عليه في حالة الانتباه والتركيز، والنسبة بينهما لا تتجاوز 5٪.

تضامرياً هذه المعلومات تعبر عن حالة تضامر ذاتي يُمكن صياغة ذلك بالشكل:

294- the brain's default mode network أو الوتيرة الطبيعية لعمل الدماغ.
295 - functional magnetic resonance imaging ، طريقة التصوير بالمرنان المغنطيسي الوظيفي fMRI ظهرت عام 1992.
296- للمزيد انظر مقال: طاقة الدماغ الخفية، مراكز رينتشيل، مجلة العلوم، مصدر سابق، المجلد 26، العددان 8/7، يوليو/اغسطس، 2010، ص 64-71.

المعطى (أ) = توقّف النشاط الدماغي وقت الراحة.

المعطى (لا أ) = لا (توقف النشاط الدماغي وقت الراحة)

الدلالة المحددة (د) = تقنيات التصوير العصبي وتطورها

وتكتب بالصيغة: أ || لا أ ← د ونلاحظ هنا أنّ صيغة التضامر الذاتي تنطبق مع التقدّم العلمي في هذا المضمار. لكننا نعلم سلفاً أنّ (لا أ) لا تعني النفي بالضرورة؛ إذ لكونها تدلّ على اللاتماثل، فقد تتضمّن احتمال (أ لا أ) وهو احتمال قد يأخذ صيغتين: إمّا أنّه يحقّق احتمال (لا أ) عند بعضهم ولا يحققه عند بعضهم الآخر، وإمّا أنّه يحقّق احتمال (لا أ) بوجه غير مستقر، أي تارة يتحقّق وأخرى لا يتحقّق، وبالتأكيد يحتمل الأمرين معاً، ولربّما تُثبت الابحاث المستقبلية في هذا السياق هذا التوقّع التضامري.

ثانياً: توقّع العلماء وجود طاقة خفية أو مظلمة على شاكلة الطاقة المظلمة في الكون، وكما واضح من الأبحاث فإنّ نسبتها كبيرة لدرجة تقترب من الثلثين وهي تُشبه نسبة الطاقة المظلمة. إضافةً إلى أنّ افتراض وجودها ضروري لتفسير الكيفية التي يتعامل بها الدماغ مع العالم الخارجي، وهي تشبه ضرورة الطاقة المظلمة الكونية لتفسير التسارع الكوني.

إنّ هذا التّقابل بين الطّاقتين يزوّدنا بصيغة تضامر لا ذاتي عكوس بين الطّاقتين، وفيه ستكون المعطيات بالشّكل:

المعطى الأوّل (أ) = الطاقة المظلمة الكونية.

المعطى الثاني (ب) = الطاقة المظلمة الدماغية.

الدلالة المحددة = د أ ضمن مرتبة الطبيعة.

والصيغة تكون بالشّكل:

أ || ب ← د أ

من المعلوم وحسب قوانين التضامر، فإنّ معلوم (أ) يُمكن أن يُساعد على كشف

مجهول (ب) كما يُمكن العكس أيضًا، ومثال ذلك: لَمَّا كانت الأبحاث تُشير إلى أنّ الدّماغ وبسبب الطّاقة الخفيّة فيه يستطيع التنبؤ بما يُمكن أن يقع في المحيط الخارجي مستبقًا المعلومات التي ستردُّ إليه عبر الحواس من العالم الخارجي؛ فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ التّعريف إلى الطّاقة المظلمة الكونيّة لن يكون متيسّرًا من طريق التقنيات التكنولوجيّة المتّاحة أو التي ستبتكر، بل في الأغلب إنّهُ يحصل من طريق الحدس أو المصادفة. هذا إذا ما عددنا الأجهزة للكون كالحواس للدّماغ. عمومًا، فإنّ الخوض في غمار هذه العلاقة ونتائجها يتطلّب دراسة متخصصة فيها. وما يهّمنا الآن هو السّير قدمًا لنوضّح كيفية تشكّل علاقة التّضامر المشترك (ذاتي لا ذاتي). فنحنُ إذا نظرنا فيما تقدّم من معطيات سنجد أنّ لدينا علاقتين قد انبثقتا في آن: علاقة بين الدّماغ ونفسه، وعلاقة بين الدّماغ والكون، بدلالة الطّاقة، وفي مثل هذه الحالة تكون الصّيغة الجامعة لها هي: [أ|| لا أ) || ب] ← د

حيثُ يمثّل الشّطر الأوّل من العلاقة وهو (أ|| لا أ) التّضامر الذاتي للدّماغ مع نفسه، وهذا الشّطر بجملته يتضامر لا ذاتيًا (|| ب) مع الكون. والعلاقة بجملتها مشتقة من التّعميم التّضامري:

أ||| ب ← د

الفصل الرابع: منهج التضامن

المقصود بمنهج التضامن هو الآلية التي يُوظف فيها البعد الفلسفي لهذه النظرة في التحليل وبناء العلاقات والاستنتاج. لتحقيق ذلك؛ ينبغي مراعاة بعض المتطلبات الضرورية ودراستها، وهي: تصنيف العلوم حسب مراتب التضامن، قواعده الاستدلالية، آلية العمل في العلاقات التضامنية.

جدول تصنيف العلوم

تُقام عادة علاقات تضامر بين العلوم اللامتماثلة، أو بين موضوعاتٍ منها، وكلّ واحد من العلوم يندرج عادة تحت مرتبة من مراتب التّضامر؛ لذا من المهم معرفة مرتبة أهم العلوم وقياس البقية عليها ليتمكن الباحث من استنتاج قاعدة الاستدلال بوجهٍ صحيح، ومن ثم إقامة علاقة التّضامر.

للقيام بتصنيف العلوم اعتمدنا معيارًا محددًا، كان بمنزلة الإجابة عن السّؤال الآتي: ما الشيء الذي يتعلّق به العلم أو شرطًا من العلم في القضية موضع البحث؟ فإن كان التعلّق قائم بذات الإنسان صنّفناه على أنّه من مرتبة الإنسان، وإن كان متعلّقًا بالإبداع والابتكار أو الإنتاج؛ صنّفناها على أنّه ضمن مرتبة التّنتاج، وهكذا. مثلًا: نعلم أنّ الفيزياء تتعلّق بالطبيعة؛ لذا صنّفناها ضمن مرتبة الطبيعة؛ ولكننا نعلم - أيضًا - أنّ شرط الفيزياء المتعلّق بالعلوم التطبيقية يتعلّق بالإنتاج والابتكار، فذلك الشّطر يكون ضمن مرتبة التّنتاج. في مثالٍ آخر، نعلم أنّ الفلسفة منها ما يتعلّق بالإنسيّات ومنها ما يتعلّق بالإنسانيّات ومنها ما يتعلّق بالطبيعة؛ لذا فكلّ شطر منها يندرج ضمن المرتبة الخاصّة به.

مرتبة التّنتاج	مرتبة القرآن	مرتبة الإنسان	مرتبة الطبيعة	مرتبة الألوهيّة
الآداب	النّص القرآني	الاجتماع	الفيزياء	الأديان - اللاهوتي
النّحت	علم التفسير	النّفس	الكيمياء	الكلام - الإلهيات
الرّسم	علم التأويل	الفلسفة - الإنسيّات	الجيولوجيا	الفلسفة - الإلهيات
الفن	علوم القرآن	التصوف - الإنسيّات	الأحياء	التصوّف
الثقافة		القانون	الفلك	العرفان
التكنولوجيا		اللّغة	يتفرّع منها	
		الإعلام	العلوم الطبيّة	
		التّاريخ	البيئة	
		السّياسية	علم الجغرافيا	
		يلحق بها	يلحق بها	
			الرّياضيّات	
			المنطق	
			الاقتصاد	
			علم الكلام	

وعلى هذا فالجدول المرفق، هو حالة تقرّيبية وليس حدّية، بمعنى: أنّه قابل للتّحديث بما يتناسب وطبيعة تعلق أي شطر من العلوم بالمرتبة الخاصّة به.

في جدول تصنيف العلوم يُمكن ملاحظة ما يأتي:

(1) عندما نقول مثلاً: الكلام ||| الثقافة ← جليل الكلام.

فالمقصود أنّ هناك تضامراً بين مرتبة القرآن ومرتبة التّناج.

عندما نقول: إنّ هناك تضامراً بين ميكانيكا الكمّ والوعي الإنساني؛ فإنّنا نعني بذلك علاقة التّضامر بين مرتبة الطّبيعة ومرتبة الإنسان؛ لأنّنا نعلم أنّ ميكانيكا الكمّ من أقسام الفيزياء وهي من علوم الطّبيعة، وأنّ دراسة الوعي الإنساني من ضمن علم النّفس وهو من مرتبة الإنسان.

لذا فإنّ الصّياغة التي بشكل:

ميكانيكا الكمّ ||| الوعي الإنساني ← د

تكون كأنّها بالشّكل:

الطّبيعة (الفيزياء) ||| الإنسان (علم النّفس) ← د

(2) ينضوي ضمن المرتبة الإلهيّة علوم تميّز بكونها تتناول موضوعاتٍ ما غير الطّبيعة وتهتم بمباحث الوجود المطلق وعمّا يتعلّق بأمر غير مادّيّة كالواجب الوجود ويدخل فيها البحث في الرّوح وجميع الغيبات.

(3) يُلاحظ في مرتبة التّناج أنّها تتضمّن فنون وآداب تدرج في العادة ضمن العلوم الإنسانيّة؛ ولكنّها ميّزناها بمرتبة متفردة؛ وذلك لأنّنا نُميّز بين العلوم الموضوعيّة التي يقوم بها الإنسان وبين تلك الذاتيّة التي يُدع هو في إنتاجها وإضافتها للعالم.

(4) ينبغي في أثناء بناء علاقات التّضامر الانتباه إلى التّحوّل من العام إلى الخاص. بتعبيرٍ آخر: التسلسل التّنازلي من الأعم إلى الأخص، ومثال ذلك:

الألوهة - الصّفات - القدرة - من حيث الخلق

الطّبيعة - علم الفيزياء - الذّرة - الإلكترون

الإنسان - العقل - الوعي - الوعي الجمعي

القرآن - السّورة - الآية - الكلمة

التّناج - الآداب - الشّع - الشّع الحر

كما هو واضح من هذه التسلسلات فإنّ صياغة علاقة التّضامر قد تتطلّب عددًا من التدرّجات لكي تحصر القضيّة في حدودها المناسبة، وينضوي ضمن مفهوم التّخصيص هذا تفرّعات العلوم، ومثال ذلك:

علم الفيزياء - علم الفيزياء الحديثة - ميكانيكا الكم - علم المعلومات الكميّة

علم الإنسان - علم النّفس - علم النّفس الفيزيائي - علم قياس الضّوء - الفضاء اللّوني

وهكذا يتم التّخصيص بحسب الحاجة إليه في الفكرة. وفقًا لذلك تكون صياغة علاقة ما:

الفيزياء-الكم ← المعلومات || الإنسان-علم النّفس الفيزيائي ← قياس الضّوء

قواعد الاستدلال

هي عبارة عن قيم احتمالية، تُساعد على تحديد مسار الاستنباط في قوانين التضامر، فمثل قواعد الاستدلال في التضامر كمثل قواعد المنطق التي تُساعد المشتغلين فيه على تصحيح أفكارهم وتعديل مساراتها وفقاً لها. أو مثلها كمثل قواعد اللغة التي تُساعد على ضبط النحو ضبطاً مُلائماً.

جداول قواعد الاستدلال:

المجال	نوع المجال	ت	قواعد الاستدلال
1	[الألوهية ← الطبيعة / الانسان / القرآن]	1	ع أ# ع ب ← دح طردى
		2	ع أ# ج ب ← دح طردى
		3	ج أ# ع ب ← دغ عكسى
2	[الطبيعة ← الإنسان / القرآن / التكنولوجيا]	4	ع أ# ع ب ← دح طردى
		5	ع أ# ج ب ← دح طردى
		6	ج أ# ع ب ← دح طردى
		7	ع أ# ع ب ← دغ عكسى
		8	ع أ# ج ب ← دغ عكسى
		9	ج أ# ع ب ← دغ عكسى
3	[الإنسان ← القرآن / التكنولوجيا]	10	ع أ# ع ب ← دح طردى
		11	ع أ# ج ب ← دح طردى
		12	ج أ# ع ب ← دح طردى
		13	ع أ# ع ب ← دغ عكسى
		14	ع أ# ج ب ← دغ عكسى
		15	ج أ# ع ب ← دغ عكسى
4	[القرآن ← التكنولوجيا]	16	ع أ# ع ب ← دح طردى
		17	ع أ# ج ب ← دح طردى
		18	ج أ# ع ب ← دح طردى
		19	ع أ# ع ب ← دغ عكسى
		20	ع أ# ج ب ← دغ عكسى
		21	ج أ# ع ب ← دغ عكسى

ويمكن كتابة جدول قواعد الاستدلال اختصاراً، وكما مبين في الصورة أدناه:

قواعد الاستدلال		ت	نوع المجال	المجال
طردى	ع أ ء ع ب ← دح	1	[ه ← ط / ن / ق]	1
طردى	ع أ ء ج ب ← دح	2		
عكسى	ج أ ء ع ب ← دغ	3		
طردى / عكسى	ع أ ء ع ب ← دح / دغ	4	[ط ← ن / ق / ك]	2
طردى / عكسى	ع أ ء ج ب ← دح / دغ	5		
طردى / عكسى	ج أ ء ع ب ← دح / دغ	6		
طردى / عكسى	ع أ ء ع ب ← دح / دغ	7	[ن ← ق / ك]	3
طردى / عكسى	ع أ ء ج ب ← دح / دغ	8		
طردى / عكسى	ج أ ء ع ب ← دح / دغ	9		
طردى / عكسى	ع أ ء ع ب ← دح / دغ	10	[ق ← ك]	4
طردى / عكسى	ع أ ء ج ب ← دح / دغ	12		
طردى / عكسى	ج أ ء ع ب ← دح / دغ	13		

ومرة أخرى يمكن اختصار قواعد الاستدلال في الجداول المبينة في أدناه:

1	ع أ ≠ ع ب ← العالم الحسي طردّيًا/ العالم الغيبي عكسيًا	أ ← ب
2	ع أ ≠ ج ب ← العالم الحسي طردّيًا/ العالم الغيبي عكسيًا	
3	ج أ ≠ ع ب ← العالم الحسي طردّيًا/ العالم الغيبي عكسيًا	

1	ع أ ≠ ج ب بقرينة التناسب الطردّي	أ ، ب
2	ع ب ≠ ج أ بقرينة التناسب العكسي	
3	ع أ ≠ ع ب بقرينة التناسبين تبادليًا	

أي أن:

إذا كانت المقدمة من المرتبة السابقة (المرتبة أ) فالدلالة المضمرة تكون طردية
وإذا كانت المقدمة من المرتبة اللاحقة (المرتبة ب) فالدلالة المضمرة تكون عكسية

تحليل جداول قواعد الاستدلال

<p>أي مجال علاقة التضامن، والمقصود بالمجال هو مدى الارتباط بين مراتب التضامن كأن يكون من مرتبة الطبيعة الى مرتبة الانسان مثلاً، ويكتب المجال عادة بالصورة: [الطبيعة ← الإنسان]</p>	<p>مجال العلاقة</p>
<p>وترمز الى تسلسل مجال العلاقة، اذ للمجالات خصائص، ومعرفة التسلسل ضروري لنقرأ العلاقة في ضوء تلك الخصائص، ويكتب التسلسل مع المجال بالشكل: (1): [الطبيعة ← الإنسان]</p>	<p>المجال</p>
<p>وترمز الى رقم تسلسل قاعدة الاستدلال ضمن مجال معين.</p>	<p>ت</p>
<p>وهي ما يستدل بها على نوع العلاقة وقراءة المعطيات وفقاً لها، مثل: ع أ ب ← دأ، دب وتقرأ: معلوم المرتبة الأولى يتكامل تضامرياً مع معلوم المرتبة الثانية بدلالة تابعة للأولى، وبالعكس. ع أ ب ج ← دأ، دب وتقرأ: معلوم المرتبة الأولى يكشف تضامرياً معلوم المرتبة الثانية بدلالة تابعة للأولى او الثانية. ج أ ب ← دأ، دب معلوم المرتبة الثانية يكشف تضامرياً معلوم المرتبة الأولى بدلالة تابعة للثانية او الاولى.</p>	<p>قاعدة الاستدلال</p>
<p>يعني أنّ التّناسب بين معلومات المراتب هو تناسب متناظر تشاهياً؛ إذ المجهول يكون على وتيره المعلوم. أي: أنّ المضمّر يكون: نظيراً تشاهياً نسبياً للمظهر.</p>	<p>طردى</p>
<p>يعني أنّ التّناسب بين معلومات المراتب هو تناسب متناظر لا تشاهياً؛ إذ المجهول يكون على وتيرة لا تماثل المعلوم. أي أنّ المضمّر يكون: نظيراً لا تشاهياً نسبياً للمظهر.</p>	<p>عكسى</p>

بلا	أي أن قاعدة الاستدلال تتناول مجالاً (مراتب) ليس فيه بُعد مفارق.
لا مفارق	أي أن قاعدة الاستدلال تتناول مجالاً (مراتب) فيها بُعد مفارق؛ ولكن هذه القاعدة تتناول الجانب اللامفارق في العلاقة التضامرية.
مفارق	أي أن قاعدة الاستدلال تتناول مجالاً (مراتب) فيها بُعد مفارق، وهذه القاعدة تتناول الجانب المفارق في العلاقة التضامرية.
1+	أي أن هذا الجدول منفتح على احتمالات أخرى شريطة أن تكون على الوتيرة نفسها.

خصائص قواعد الاستدلال

* ذكرنا في خصائص مراتب التضامر أن مرتبة القرآن الكريم تتفرد بكونها (مفارقة لا مفارقة)؛ وذلك لأنها في تكوينها جامعة من حيث المعنى للأصل الإلهي المفارق، ومن حيث المبنى للأصل الخلقي المادي غير المفارق، فهي بهذا من النوع المزدوج، وبذلك يكون نوع التضامر المناسب لها هو التضامر الذي نسميه التضامر المشترك (ذاتي لا ذاتي).

* ولأن التمايز حاد بين ما هو مفارق ولا مفارق؛ إذ الأصل أن يبقى المفارق مفارقاً واللامفارق لا مفارقاً؛ فإن لكل منهما قاعدة استدلال خاصة بها، كما مبين في الجداول وأيضاً كما سيوضح في الأمثلة والتطبيقات.

* بالنسبة للمرتبة الإلهية سبقها الزمني مفروق منه لأنه مفارق، أما مرتبة القرآن فالسبق الزمني مزدوج، أي أنه (مفارق لا مفارق).

* في حالة كان التضامر بين علمين من المرتبة نفسها، كأن يكون بين الفيزياء والكيمياء في العلوم الطبيعية أو بين فلسفة القيم وفلسفة الوجود في العلوم الفلسفية أو بين علم الشريعة وعلم الحقيقة في العلوم الروحية، فإن المعيار هنا هو التكافؤ، بمعنى أن كل منهما يصلح أن يكون مظهراً بالقوة نفسها، وفي الوقت نفسه كل منهما يصلح أن يكون مضمراً أيضاً، لذا ليس من فرق في تقديم أحدهما على الآخر، وعلى هذا فالتناسب يكون طردياً دائماً. وكما مذكور في المجالات من (10 - 14).

* تنطبق قواعد الاستدلال اللاذاتي على علاقة التضامن المشترك (ذاتي لا ذاتي)؛ وذلك لأنه في النهاية بين مرتبتين من مراتب التضامن. فمثلاً:

[أ | لا أ] | ب ← د

عبارة عن علاقة تضامن لا ذاتي بين المرتبتين: (أ) و (ب).

* ملاحظات ضرورية حول تركيب الدلالة ضمن قواعد الاستدلال:

أولاً: تضامن موضوعي عكوس الدلالة تعمل في الوقت نفسه على الطرفين بالشكل:

أ | ب ← د

وهذه الصيغة تعني مجموع الوضعين:

أ | ب ← د أ و أ | ب ← د ب

فكأننا نقول:

إنّ (أ) تدلّ على وجود أو تكشف مجهول (ب)

وإنّ (ب) تدلّ على وجود أو تكشف مجهول (أ)

والصيغة النهائية هي اجتماع العلاقتين معاً في صيغة واحدة:

أ ← د أ | ب ← د ب

أو:

أ | ب ← د (أ ب)

أو:

أ | ب ← أ ب

ثانياً: تضامن موضوعي لا عكوس، الدلالة تعمل على أحد الطرفين دون نفي لإمكانية عملها على الطرفين معاً.

أ || أ ب ← د أ أو أ || أ ب ← د ب

ويُمكن لأي من الصيغتين ان تكتب بالشكل:

أ ← د || أ ب أو أ || أ ب ← د ب

وكأننا نقول:

إنَّ (أ) بدلالة تابعة للمرتبة (أ) تدل على وجود أو تكشف مجهول (ب).

أو إنَّ (ب) بدلالة تابعة للمرتبة (ب) تدل على وجود أو تكشف مجهول (أ).

اشتقاق قواعد الاستدلال

فيما يأتي تلخيص لآلية اشتقاقنا لقواعد الاستدلال من مراتب التضامر الخمس، وطبيعة علاقاتها مع بعضها بعضاً، وكما مبين في الآتي:

لَمَّا كان كلٌّ من (أ) و (ب) يمثلان مرتبتان من مراتب التضامر على التابع.

ولمَّا كان كلٌّ منهما يتضمَّن احتمالي المعلوم والمجهول في آن.

فإنَّ كلٌّ منهما ينضوي على الاحتمالين معاً، وكما مبين في الآتي:

$$أ = \frac{\text{معلوم أ}}{\text{مجهول أ}} = أ = \frac{ع أ}{ج أ} ، \text{ حيث إنَّ:}$$

(ع أ) = ما هو معلوم من مرتبة (أ) بدلالة محدّدة.

(ج أ) = ما هو مجهول من مرتبة (أ) بالدلالة المحدّدة ذاتها.

وبالمثل:

$$ب = \frac{ع ب}{ج ب} ، \text{ حيث إنَّ: (ع ب) = معلوم ب. (ج ب) مجهول ب.}$$

فإذا كانت علاقة التضامر اللاذاتي تُصاغ بالشكل:

أ || أ ب ← د

فإنَّ التعويض يعطينا الصيغة:

$$\begin{array}{c} \text{ع أ} \\ \text{ع ب} \\ \hline \text{ج أ} \\ \text{ج ب} \end{array} \neq \frac{\text{ع أ}}{\text{ج أ}} \leftarrow \text{د}$$

حيث إن: (≠) تعني أو تقرأ؛ يكشف تضامريًا، أو يضمّر الدلالة على.

ولمّا كنّا نعلم أنّ الدلالة قد تكون منسوبة لأي من المرتبتين، فإنّ الصيغة تُصبح بالشكل:

$$\begin{array}{c} \text{ع أ} \\ \text{ع ب} \\ \hline \text{ج أ} \\ \text{ج ب} \end{array} \neq \frac{\text{ع أ}}{\text{ج ب}} \leftarrow \text{د أ} \text{ حيث أن:}$$

(د أ) = الدلالة المحددة من حيث نسبتها للمرتبة (أ).

(د ب) = الدلالة المحددة من حيث نسبتها للمرتبة (ب).

من الواضح هنا أنّ:

$\frac{\text{ع}}{\text{ج}} = \text{المُظهر} + \text{المُضمّر}$ (أي حالة التضامر لمرتبة ما)؛ لذا لا إشكال إذا ما كُتبت بالشكل:

$$\frac{\text{ظ}}{\text{ض}} \text{ حيثُ إن: (ظ) = المُظهر، (ض) = المُضمّر}$$

وهذا يعني أنّنا حين نكوّن علاقة تضامر بين مرتبتين فإنّ ما نقوم به هو مواجهة المرتبة الأولى في حال تضامرها مع المرتبة الثانية في حال تضامرها أيضًا؛ ولهذا ففي قراءتنا لصيغة العلاقة نقول: معلوم أحدهما يكشف تضامريًا مجهول الآخر؛ إذ معنى الكشف التضامري، هو أنّ مظهر أحدهما يبيّن ما يضمّره الآخر.

ثمّ، ولمّا كان مبدأ التضامر ينصّ على أنّ المُضمّر هو الاحتمالات الممكنة؛ فإنّنا نرّمز لذلك بالرّمز: (ح + 1). حيثُ إنّ: (ح) يرمز للاحتمال الممكن، (1+) يرمز للاحتمال الإضافي الذي يُمكن توقّعه مستقبلاً. ووفقًا لذلك يُمكن تصبّح الصيغة المذكورة أنّفًا بالشكل:

$$\frac{\text{أ}(\text{ح}+1)}{\text{ب}(\text{ح}+1)} \leftarrow \frac{\text{ع} \text{ ب}}{\text{ب}(\text{ح}+1)} \# \frac{\text{ع} \text{ أ}}{\text{أ}(\text{ح}+1)}$$

وهذه الصيغة يُمكن اختصارها بالشكل:

$$1 + \left[\frac{\text{أ} \text{ ب}}{\text{ب} \text{ ج}} \leftarrow \frac{\text{ع} \text{ ب}}{\text{ب} \text{ ج}} \# \frac{\text{ع} \text{ أ}}{\text{ج} \text{ أ}} \right]$$

$$\text{أو: } 1 + \left[\text{د} \leftarrow \frac{\text{ع} \text{ ب}}{\text{ب} \text{ ج}} \# \frac{\text{ع} \text{ أ}}{\text{ج} \text{ أ}} \right]$$

آلية العمل في العلاقات التضامرية

(1) لنفترض أن لدينا سؤالاً من قبيل: هل العالم قديم؟ ما علينا عمله بادئ ذي بدئ هو أن نتساءل: ما العلوم أو المعارف التي تتناول الإجابة عن مثل هذا السؤال؟ من المعلوم أن كلاً من الفيزياء والفلك والنصوص الدينية النقلية والكلامية الأخرى الكشفية، والفلسفة أيضاً؛ جميعها وربما غيرها، يتصدى لمثل هذا السؤال. هنا علينا أن نحدد في أي من هذه العلوم والمعارف نريد الإجابة التضامرية؟ وعلينا -أيضاً- أن نحدد فيما إذا أردنا معرفة التوقع التضامري في علمٍ وحيدٍ بذاته أو بين علمين أو أكثر. وما نقوم به في هذه الخطوة هو وضع الدلالة المحددة، وهي هنا اختيار العلم (أو أكثر) الذي ستصاغ علاقة التضامر وفقاً له.

(2) بعد اختيار العلوم ولنفترض هنا أنها علمي: التصوف والفيزياء؛ فإن ما علينا فعله هو النظر إلى (جدول تصنيف العلوم) لمعرفة المرتبة التي ينضوي كل منهما فيها. وعند النظر إلى الجدول سنجد أن التصوف ضمن المرتبة الإلهية والفيزياء ضمن مرتبة الطبيعة، وهكذا تحددت المراتب.

(3) ممّا يُستفاد من معرفة المراتب، هو تحديد من السابق ومن اللاحق في صياغة العلاقة التضامرية، ولما كانت قواعدهم التضامر تنصّ على أن المرتبة الإلهية تأخذ القيمة (أ) أو السابقة دائماً؛ فإن مرتبة الطبيعة ستأخذ القيمة (ب) أو اللاحقة. ومن هذا الترتيب نعلم أننا سنضع علم التصوف أولاً ثم الفيزياء تالياً.

(4) لما علمنا أنّهما من مرتبتين لا متماثلتين، فهذا يعني:

أ. إن التضامر من النوع اللاذاتي.

ب. إن التضامر من النوع العكوس.

لهذا يجب أن نضع رمز التضامر العكوس بينهما وهذا هو (||)، لتكون الصيغة:

أ || ب ← د

التصوف || الفيزياء ← قدم العالم

(5) لَمَّا قَلْنَا إِنَّ التَّضَامَرَ عَكُوسٌ، فَإِنَّ الدَّلَالَهَ المَحْدَدَةَ وَهِيَ هُنَا (قَدَمَ العَالَمِ) يُمَكِّنُ أَنْ تَكُونَ تَبَادُلِيَّةً، فَكَأَنَّ الأَصْلَ فِي العِلَاقَةِ الصَّيغِ الآتِيَةِ: أ||ب ← دأ و أ||ب ← دب

ما ينتج من حاصل جمع الدالتين هو:

أ||ب ← دأ، دب

(6) بعد هذا علينا أن نعرف مجال العلاقة لتحديد قاعدة الاستدلال في طريقة قراءة الأفكار واستخلاص النتائج. ولمعرفة المجال نرجع إلى (جدول قوا عد الاستدلال) وفيه نجد أن تسلسل المجال يقع في المرتبة الأولى (1)، وصيغته: [الألوهية ← الطبيعة].

(7) نحن نعلم أن لكل مجال ثلاث قوا عد استدلال، وكما وضحنا سابقاً، فإن الغاية من قاعدة الاستدلال هو معرفة فيما إذا كان طريقة التفكير ستكون بين العلمين ذات تناظر طردي أو ستكون ذات تناظر عكسي. إن اختيار القاعدة يتحدد بما يتاح لدينا معلومات سابقة ومدى يقينية المعلومات أو دقتها، أو فيما إذا كانت المعلومات غير متاحة في أحد العلمين.

هنا يجب طرح التساؤل الآتي: هل يملك التصوف إجابة معينة؟ إن كانت الإجابة: نعم، فهذه تأخذ الرمز (ع أ) وإن كانت الإجابة: لا، فهذه تأخذ الرمز (ج أ). وذات التساؤل يُطرح على الفيزياء. وكما نعلم فإن التصوف لديه إجابة عن مثل هذا السؤال؛ لذا يأخذ الرمز (ع أ)، وفي الوقت نفسه فإن الفيزياء لديها نظريات معينة حول الإجابة، وهذا يعني أنها تأخذ الرمز (ع ب). وحين ننظر إلى (جدول قوا عد الاستدلال) نجد أن القاعدة التي تتضمن قيمتين معلومتين هي القاعدة بالرقم (1). وصيغتها:

ع أ † ع ب ← دأ، دب

(8) كما قلنا فإن ما يهمنا من معرفة قاعدة الاستدلال هو ما مقترن بها من تناسب، وكما واضح من الجدول فإن التناسب طردي بينهما. وما يعنيه هذا التناسب هو أن الأفكار ينبغي أن تسير في طريق تناظري تشابهي وليس تعاكسي أو تخالفي.

(9) هناك اشتراط أخير في قراءة العلاقات التضامريّة وهي القيم الثلاثة: (بلا - لا مفارق - مفارق) وهذه تؤخذ من الجدول مع قاعدة الاستدلال وتناسبها، ومعنى هذه القيم ما يأتي:

أ. مفارق: قيمة ترمز إلى أن نتائج العلاقة معلومات إيمانيّة غيبيةّ بحتة وليست ماديّة، أي: لن يلمس لهكذا معلومة مصداق خارجي وإنّما مصاديق قلبيةّ أو وجدانية أو ذاتية.

ب. لا مفارق: قيمة ترمز إلى نتائج العلاقة ستكون ماديّة، أي: سيلمس لها مصداق خارجي موضوعي، وليس مقتصر على التصديق الإيماني الغيبي.

ج. بلا: قيمة تعني أن العلاقة ليست على صلة بالجانب الإيماني.

إنّ هذا ما نحتاج إليه من معلومات لصياغة أي علاقة تضامن واستنتاج المعرفة منها. ولتنظيم المعطيات المساعدة للصياغة، يُمكن الاستفادة من جدول المعطيات المبين في الآتي:

السؤال	يكتب هنا الموضوع او السؤال المراد دراسته	
التصنيف	أ	يكتب هنا تسلسل العلم الأول واسمه والمرتبة التي ينتمي لها
	ب	يكتب هنا تسلسل العلم الثاني واسمه والمرتبة التي ينتمي لها
النوع	(II)	يكتب هنا نوع التضامن فيما إذا كان لا ذاتي
المجال	(1)	يكتب هنا تسلسل المجال ونوعه
القاعدة	(3)	يكتب هنا تسلسل قاعدة الاستدلال وصيغتها
التناسب		يكتب هنا فيما إذا كان عكوس أو لا عكوس، كما يكتب مفارق أو لا أو بلا
المعطيات	ج أ	يكتب هنا معطى الأول
	ع ب	يكتب هنا المعطى الثاني
الصيغة	تكتب هنا صيغة علاقة التضامن	
النتيجة	* يكتب هنا ما يستخلص من الاحتمالات الممكنة. 1+ *	

أمثلة وتطبيقات

لتوضيح كلّ ما تقدم، سنأتي هنا على عدد من الأمثلة والتطبيقات، ليتبيّن الأسلوب الأمثل في الاشتغال بالتّضامر.

مثال حول المجال: [الألوهية ← الطبيعة]

هل سمع الله وبصره مثل السّمع والبصر في الكائنات الحيّة؟		السؤال
علم الكلام من مرتبة الألوهية	أ	التصنيف
علم الأحياء من مرتبة الطّبيعة	ب	
تضامر لا ذاتي لا عكوس	(ا ا)	النوع
[الألوهية ← الطّبيعة]	(1)	المجال
ج أ # ع ب ← دب	(3)	القاعدة
عكسي - بلا		التناسب
لا نعلم هل سمع الإله مثل سمع الكائنات الحية أو لا.	ج أ	المعطيات
نعلم معظم طرائق السمع والبصر في الكائنات الحية.	ع ب	
الصّفات الإلهية صفات الكائنات الحيّة ← السّمع والبصر		الصيغة
* لما كان التناسب عكسي، فإن سمع الإله وبصره لا يماثل شيئاً من سمع الكائنات الحية ولا بصرها.		النتيجة
	1+*	

مثال حول المجال: [الألوهية ← الإنسان]

هل يصح وصف الإله بأنه عاقل؟		السؤال
علم الكلام من مرتبة الألوهية	أ	التصنيف
الفلسفة من مرتبة الإنسان	ب	
تضامر لا ذاتي لا عكوس	(1 1)	النوع
[الألوهية ← الإنسان]	(2)	المجال
ج أ # ع ب ← د ب	(3)	القاعدة
عكسي - بلا		التناسب
عدم التحقق من صحّة وصف الله تعالى بالعاقل.	ج أ	المعطيات
التحقق من صحّة وصف الإنسان بالعاقل.	ع ب	
الله الإنسان ← العقل		الصيغة
<p>* لَمَّا كَانَ التَّنَاسُبُ عَكْسِيًّا فَإِنَّ الإِلَهَ لَيْسَ بِعَاقِلٍ، وَرَبَّمَا يَكُونُ هَذَا سَبَبًا لِعَدَمِ وَصْفِ الإِلَهِ نَفْسَهُ بِالْعَقْلِ، وَإِنْ كَانَ خَالِقًا لَهُ، وَقَدْ تُثِيرُ هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ إِشْكَالِيَّاتٍ عَدِيدَةً مِنْهَا: كَيْفَ يَخْلُقُ الْعَقْلُ مَا لَيْسَ بِعَاقِلٍ؟ وَرَبَّمَا تَكُونُ الإِجَابَةُ (اللَّهُ أَكْبَرُ) وَالْعَقْلُ مَجْرَدُ شَيْءٍ مِنْ أَشْيَاءٍ لَا تُحْصَى بِإِمْكَانِ الإِلَهِ أَنْ يَخْلُقَهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ قَدْ خَلَقَهَا بِالْفِعْلِ. وَقَدْ يَكُونُ تَشْبِيهُ الْحَاسِبِ بِالْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ، وَكَيْفَ أَنَّهُ وَمَعَ نِظَامِهِ وَدَقَّتِهِ أَدْنَى بِكَثِيرٍ مِنَ الْعَقْلِ الْإِنْسَانِيِّ، بَلِ الْعَقْلُ الْإِنْسَانِيُّ قَادِرٌ عَلَى أَنْ يَبْتَكِرَ عَقُولَ حَاسِبِيَّةٍ ذَاتِ أَنْظِمَةٍ مُخْتَلِفَةٍ، وَلَوْ كَانَ لِلْحَاسِبِ وَعِيٍّ، أَمَا كَانَ سَيَسْتَعْرَبُ كَيْفَ لَا يَكُونُ مِنْ صَنْعِهِ رَقْمِيًّا وَمَنْظَمًا مِثْلَهُ؟</p>		النتيجة
		* 1+

مثال حول المجال: [الطبيعة ← الطبيعة]

هل توجد عوالم متعدّدة؟		السؤال
أ	الرياضيات من مرتبة الطبيعة	التصنيف
ب	الفيزياء الفلكية من مرتبة الطبيعة	
(1 1)	تضامر لا ذاتي عكوس	النوع
(11)	[الطبيعة ← الطبيعة]	المجال
(3)	ج أ ≠ ب ← دأ، د ب	القاعدة
	طردني - بلا	التناسب
ج أ	تنصّ المعادلات الرياضية على وجود عوالم متعدّدة.	المعطيات
ع ب	لا يوجد في الفيزياء الفلكية ما يثبت ذلك.	
الرياضيات الفيزياء الفلكية ← العوالم المتعدّدة		الصيغة
* لما كان التناسب طردني، فهذا يضمن الدلالة على إمكانية وجود متعدّد العوالم.		النتيجة
* 1+		

مثال حول المجال: [الطبيعة ← الإنسان]

السؤال		إذا افترضنا وجود نظير للشحنات الكهربائية وهي الشحنات النفسية، فما هو المتوقع الحصول عليه من هذه العلاقة؟
التصنيف	أ	الفيزياء من مرتبة الطبيعة
	ب	الاجتماع من مرتبة الإنسان
النوع	(1 1)	تضامر لا ذاتي عكوس
المجال	(4)	[الطبيعة ← الإنسان]
القاعدة	(1)	ع أ ± ع ب ← دأ، د ب
التناسب		طردي - بلا
المعطيات	ج أ	الشحنات الكهربائية
	ع ب	ردود الأفعال المشحونة عاطفياً
الصيغة	الفيزياء الاجتماع ← الشحنة	
النتيجة	<p>* لما كانت الشحنات الكهربائية تميل التمرکز في المناطق الحادة، فإن ذلك يضمّر الدلالة على أن عوامل الشحن والاستقطاب في المنظومات الاجتماعية تميل التمرکز في المواقع التي يتواجد فيها الحادي الطباع من أفرادها.</p> <p>* في حالة وجد أشخاص ذوي طباع هادئة مشحونين فهذا يضمّر الدلالة على إمكانية حصول الاستقطاب في الشحنات الكهربائية في غير المناطق الحادة.</p> <p>* في حالة معرفتنا كيفية إزالة الشحن المستقطب في المناطق الحادة؛ فإن نظيره يُمكن توقع اكتشافه لإزالة الاستقطاب في الحالة الاجتماعية، وبالعكس.</p> <p>* + 1</p>	

مثال حول المجال: [الطبيعة ← الإنسان]

ما المتوقع من إقامة علاقة تضامن بين بعض المركبات العضوية المعقدة وبعض المشكلات الاجتماعية المعقدة بدلالة التحلل؟		السؤال
أ	الكيمياء من مرتبة الطبيعة	التصنيف
ب	الاجتماع من مرتبة الإنسان	
(1 1)	تضامن لا ذاتي، عكوس	النوع
(4)	[الطبيعة ← الإنسان]	المجال
(2)	ع أ † ج ب ← دأ، د ب	القاعدة
	طردي - بلا	التناسب
ج أ	بعض المركبات العضوية المعقدة تتحلل بفعل الزمن.	المعطيات
ع ب	لسنا واثقين أن المشكلات تتحلل لوحدها مع مرور الزمن.	
الكيمياء الاجتماع ← التحلل		الصيغة
* لما كان التناسب طردياً؛ فإنه من المتوقع أن تتحلل بعض المشكلات الاجتماعية المعقدة بفعل الزمن، كفعل مناظر لتحلل المركبات العضوية.		النتيجة
* إذا كان هناك عوامل مساعدة على التحلل العضوي فهذا يضمن الدلالة على وجود النظير الذي يساعد على حل المشكلات الاجتماعية بوجه أسرع.		
* إذا كانت بعض المشكلات الاجتماعية المعقدة لا تنحل وحدها بمرور الزمن فعلياً أن نفحص المركبات المعقدة جيداً لأننا نتوقع وجود ما لا يتحلل لوحده أيضاً.		
* 1+		

مثال حول المجال: [الطبيعة ← الإنسان]

هل يُمكن أن نتنبأ بمستقبل الحالة الجويّة؟ وإلى أي مدى سيكون تنبؤنا ذلك دقيقاً؟ وهل تواجهنا حالات من تقلب الطقس غير متوقّعة؟ أقم علاقة تضامر مع علم النفس بدلالة مزاج النفس الإنسانيّة، واذكر التوقّعات المحتملة.		السؤال
أ	المناخ من مرتبة الطبيعة	التصنيف
ب	علم النفس من مرتبة الإنسان	
(1 1)	تضامر لا ذاتي - عكوس	النوع
(4)	[الطبيعة ← الإنسان]	المجال
(2)	ع أ † ج ب ← دأ، د ب	القاعدة
	طردي - بلا	التناسب
ج أ	إمكانية التوقع القريب، ولا يُمكن توقع بعض التقلّبات.	المعطيات
ع ب	لسنا واثقين من مزاج النفس الانسانية لا في التوقع القريب ولا في التقلب.	
المناخ علم النفس ← التقلبات المتوقعة وغير المتوقعة		الصيغة
* لما كان التناسب طردياً، فإنّ المتوقّع إمكانيّة التنبؤ بالحالة النفسيّة القريبة دون البعيدة، مثل: المناخ، كما قد يصعب علينا توقع التقلّبات المفاجئة.		النتيجة
* إن تمكّنا من ضبط أحدهما فالمتوقّع إمكانيّة ضبط الآخر.		
		* 1+

مثال حول المجال: [الطبيعة ← الإنسان]

السؤال	قارن بين الجسيمات الذرية والأجسام الإنسانية بدلالة الترابطات فيما بينها.	
التصنيف	أ	الفيزياء من مرتبة الطبيعة
	ب	علم الاجتماع من مرتبة الإنسان
النوع	(II)	تضامر لا ذاتي-عكوس
المجال	(4)	[الطبيعة ← الإنسان]
القاعدة	(1)	ع أ † ع ب ← دأ، دب
التناسب		طردي - بلا
المعطيات	ج أ	نعلم ان المادة تتكون من جسيمات ذرية ترتبط مع بعضها بقوة تجاذب وتنافر معينه.
	ع ب	نعلم المجتمعات تتكون من اجسام الكائنات الحية، وهي ترتبط مع بعضها بقوى تجاذب وتنافر.
الصيغة	الفيزياء II علم الاجتماع ← طبيعة الترابطات	
النتيجة	<p>بما ان التناسب طردي عكوس، فهذا يعطينا تصور عن الاحتمالات الممكنة:</p> <p>* كما ان الذرة لا تخلو من تجاذب وتنافر في بنيتها فإن ذلك يضمم الدلالة على أن الانسان لا يخلو من قوى الحب والكره ف يداخله.</p> <p>* كما ان قوى الحب والكره في الانسان ليست منضبطة رياضيا بل هي سياله فإن ذلك يضمم الدلالة على ان في الذرة ما يناظر ذلك نسبانيا.</p> <p>1+ *</p>	

مثال حول المجال: [الطبيعة ← القرآن]

السؤال	هل يُمكن أن تصل التكنولوجيا لنقل الأشياء بسرعة الضوء؟	
التصنيف	أ	ميكانيكا الكم من مرتبة الطبيعة
	ب	الآية من مرتبة القرآن
النوع	(1 1)	تضامر ذاتي لا ذاتي - عكوس
المجال	(7)	[الطبيعة ← القرآن]
القاعدة	(6)	ج أ # ع ب ← دأ، د ب
	(9)	ج أ # ع ب ← دأ، د ب
التناسب		(6) طردي - لا مفارق، (9) عكسي - مفارق
المعطيات	ج أ	ليس مؤكداً إمكانية نقل الأشياء في ميكانيكا الكم سوى المعلومات
	ع ب	يؤكد القرآن الكريم إمكانية حدوث مثل هذا النقل للأشياء الحية وغير الحية بما فيه وبسرعة لحظية.
الصيغة	ميكانيكا الكم آية قرآنية نقل الأشياء بسرعة خاطفة	
النتيجة	<p>* بالنسبة للقاعدة (6) لما كان التناسب طردي، فإن المتوقع أن العلم سيصل الى تقنية تمكن من نقل الأشياء بسرعه خاطفة، مناظر للأخبار القرآني.</p> <p>* بالنسبة للقاعدة (9) لما كان التناسب عكسي، فإن المتوقع ان العلم لن يصل اطلاقا الى مطابقة ما جاء في النص القرآني لأن وصوله يعني انه سيستطيع التعامل مع الجانب الروحي بشكل مباشر، وهذا غير ممكن تضامريا.</p> <p>* 1+</p>	

مثال حول المجال: [الطبيعة ← القرآن]

ماذا بشأن انشقاق القمر؟		السؤال
علم الفلك من مرتبة الطبيعة	أ	التصنيف
آية قرآنية من مرتبة القرآن	ب	
ذاتي لا ذاتي - لا عكوس	(111)	النوع
[الطبيعة ← القرآن]	(7)	المجال
ع أ † ج ب ← دأ، دب	(5)	القاعدة
طردي - لا مفارق		التناسب
لم ينشق القمر	ع أ	المعطيات
انشق القمر	ج ب	
الفلك 111 نص قرآني ← آية قرآنية {اقتربت الساعة وانشق القمر} (297).		الصيغة
<p>* لما كان العلم لم يكتشف ادلة تثبت انشقاق القمر ماديا، فهذا يضمن الدلالة على ان تأويل الآية هو: سينشق القمر عند اقتراب الساعة، ولما لم ينشق بعد، فالساعة ليست بقريبة الى تلك الدرجة التي قد يتصورها البعض.</p> <p>* من جهة ثانية لما كان الانشقاق تحصيل حاصل مستقبلا (حتمي) بدلالة الآية، فإن ذلك يضمن الدلالة على ان العلم سيتوقع ذلك في المستقبل. هذا يعني إمكانية توقع اقتراب الساعة التي نصت عليها الآية.</p>		النتيجة
		* 1+

مثال حول المجال: [الطبيعة ← القرآن]

السؤال	هل توجد كائنات حية مادية أخرى غيرنا في الكون؟	
التصنيف	أ	الفيزياء الفلكية من مرتبة الطبيعة
	ب	آية قرآنية من مرتبة القرآن
النوع	(11)	ذاتي لا ذاتي - لا عكوس
المجال	(7)	[الطبيعة ← القرآن]
القاعدة	(6)	ج أ † ع ب ← دأ
التناسب		طردي - لا مفارق
المعطيات	ج أ	لم تكتشف حياة في مكان آخر في الكون لحد الآن
	ع ب	إشارة إلى وجود حياة مادية أخرى في الكون
الصيغة	الفيزياء الفلكية نص القرآن ← الآية {وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا مِنْ دَابَّةٍ وَهُوَ عَلَىٰ جَمْعِهِمْ إِذَا يَشَاءُ قَدِيرٌ} (298).	
النتيجة	* التوقع انه سيكتشف العلم دلائل تشير إلى وجود تلك الحياة في مكان آخر في الكون. * 1+	

مثال حول المجال: [الطبيعة ← القرآن]

هل توجد كائنات حية غير مادية كالملائكة او الجن؟		السؤال
أ	علم الأحياء من مرتبة الطبيعة	التصنيف
ب	آيات قرآنية من مرتبة القرآن	
(11)	ذاتي لا ذاتي - لا عكوس	النوع
(7)	[الطبيعة ← القرآن]	المجال
(7)	ع أ# ع ب ← دب	القاعدة
	عكسي مفارق	التناسب
ج أ	لا توجد مثل هذه الكائنات مطلقاً	المعطيات
ع ب	توجد مثل هذه الكائنات يقيناً	
علم الأحياء 11 نصوص قرآنية ← الآية {وَالْجَانَّ خَلَقْنَاهُ مِنْ قَبْلُ مِنْ نَارِ السَّمُومِ} (299).		الصيغة
* بما أن التناسب عكسي، فإن يقين النص القرآني يثبت الاطلاق العلمي للنفي، ما يعني ان العلم لن يتوصل مستقبلا الى اثبات وجود مثل تلك الكائنات.		النتيجة
* 1		

مثال حول المجال: [الطبيعة ← القرآن]

السؤال	هل تتكوّن الرّوح من أجزاء مترابطة كالأجسام؟	
التّصنيف	أ	علم الفيزياء من مرتبة الطّبيعة
	ب	آيات قرآنيّة من مرتبة القرآن
النّوع	(1 1)	ذاتي لا ذاتي - لا عكوس
المجال	(7)	[الطّبيعة ← القرآن]
القاعدة	(8)	ع أ † ج ب ← دب
التّناسب		عكسي - مفارق
المعطيات	ج أ	نعلم ان مكونات المادة ذرات (اجزاء) مترابطة
	ع ب	لا نعلم ان كانت كذلك او لا
الصّيغة	علم الفيزياء 1 1 القرآن الكريم ← مكونات البنية الماديّة للكائنات الحيّة	
النتيجة	* بما ان التّناسب عكسي، فهذا يضمن الدّلالة على ان مكونات البنية الروحية ليست أجزاء مترابطة مثل ترابط البنية المادية، بل هي لا مثلها وقد تكون كتل سيالة لا أجزاء لها. * 1+	

مثال حول المجال: [القرآن ← التكنولوجيا]

هل ستصل التكنولوجيا يوماً إلى تقنية النقل اللحظي أو الآني أو أسرع من سرعة الضوء؟		السؤال
أ	آيات قرآنية من مرتبة القرآن الكريم	التصنيف
ب	تقنيات وسائل النقل من مرتبة التكنولوجيا	
(111)	ذاتي لا ذاتي - لا عكوس	النوع
(9)	[القرآن ← التكنولوجيا]	المجال
(5)	ع أ # ج ب ← دأ	القاعدة
	طردى - لا مفارق	التناسب
ج أ	نقلت أجسام مادية بسرعة أسرع من سرعة الضوء.	المعطيات
ع ب	لم تكتشف هذه التقنية بعد.	
القرآن الكريم 111 التكنولوجيا ← آية قرآنية {قَالَ الَّذِي عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ} (300).		الصيغة
* لأن التناسب طردى، فهذا يضمن الدلالة على إمكانية اكتشاف تقنية تكنولوجيا قادرة على نقل الأشياء والاجسام الحية بسرعات خاطفة.		النتيجة
* 1+		

مثال حول المجال: [القرآن ← التكنولوجيا]

هل يُمكن التحكم بالنار بحيث يصبح بالإمكان أن تحرق أشياء ولا تحرق أشياء أخرى بحسب برمجتهما مثلاً أو طريقة معالجتهما؟	السؤال
آيات قرآنية من مرتبة القرآن الكريم	أ
الفيزياء أو الكيمياء الحرارية من مرتبة التكنولوجيا	ب
ذاتي لا ذاتي - لا عكوس	(1 1)
[القرآن ← التكنولوجيا]	(9)
ع أ † ج ب ← دأ	(5)
طردي - لا مفارق	
تكنولوجيا لم تبتكر مثل هذه التقنية بعد.	ج أ
نصّ القرآن عليها كمعجزة.	ع ب
القرآن الكريم التكنولوجيا ← آية قرآنية {قُلْنَا يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ} (301).	الصيغة
* بما ان التناسب طردي، فهذا يعني اننا لآية القرآنية تضمّر الدلالة على تمكن التقنيات التكنولوجية من تطوير اكتشاف خصائص في المادة او حالات يمكن من خلالها التحكم في خواص الإحراق بحيث تصبح مزدوجة أو أكثر.	النتيجة
	* 1+

الفصل الخامس : الدراسات وتطبيقات

التضامر بين الفيزياء وعلم الكلام

بغية توضيح المضمون الفلسفي للتضامر، وبيان كيفية توظيفه في المستويين النظري والعملي، رأينا أن نعيد قراءة مشروع علم الكلام الجديد لعالم الفيزياء النظرية الدكتور محمد باسل الطائي⁽³⁰²⁾، وذلك في كتابه (دقيق الكلام- الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة) الذي حاول فيه الطائي أن يُجسّر الهوة بين التراث الفكري الإسلامي وبين أحدث ما انتهت إليه الفيزياء الحديثة من نظرياتٍ مُعاصرة. فهل كان موفقاً فيما سعى إليه؟ وما صلة هذه المحاولة بالتضامر؟ سنحاول هنا أن نتعمق في ربط الطائي بين علم الكلام وهو علم عقلي مُسترشداً بنصّ ديني، والفيزياء الحديثة وهو علم طبيعي حديث وهو علم صارم بمناهجه العلمية. لنرى فيما إذا تجاوزَ الخطوط الحمراء بين العقيدة والعلم بأن مالَ بكفةٍ على حسابٍ أخرى؟ أم تمكّن من أن يُحافظ على الروح العلمية الموضوعية في مشروعه؟ وربما الأهم؛ ما موقع محاولة الطائي بالنسبة لفلسفة التضامر وهل عززت الأفكار المطروحة فيها أم أنّها كانت معولاً فاعلاً في دحضها؟

تقاطع العقلانيات

وَجَدت العلوم الطبيعيّة مكانتها الرّاسخة في عالم المعرفة الإنسانيّة من تمسّكها بمناهج صارمة تعتمد على منطق عقلي وضعي، يُلازم ما تدركه الحواس وما يخضع للتّجربة والقياس. بالارتكاز إلى هذا المسند المرجعي فُصلَ بين ما هو علمي ولا علمي، أو ما هو عقلائي تنويري ولا عقلائي ميثولوجي⁽³⁰³⁾.

اعتُمدت هذه النظرة منذ عصور النهضة الأوربيّة، على أنّها النظرة المعرفيّة الصّادقة أو الصّحيحة الوحيدة، مقابل عزل النظرة الدّينيّة، وتقزيم النظرة الفلسفيّة، كون الأولى -وفقاً لذلك- غير واقعيّة بالمرّة لتعاطيها مع الغيبيّات البحتة، أمّا

302- محمّد باسل الطائي فيزيائي عراقي مُتخصّص في نظريّة المجال الكمي ونظريّة النسبيّة العامّة. تخرّج في جامعة الموصل -العراق عام 1974م. حصل على الدّبلوم العالي في الدّراسات المتقدّمة في الفيزياء النظريّة، ببحثٍ عنوانه (معادلة ديراك في الفضاء المحدّب)، عام 1975، من جامعة مانشستر-المملكة المتّحدة. أمّا الدكتوراه فقد حصل عليها في الفيزياء النسبيّة والكون، ببحثٍ عنوانه (طاقة الفراغ وBEC في كون أينشتاين)، عام 1978، من جامعة مانشستر-المملكة المتّحدة. وهو يعمل حالياً أستاذاً للفيزياء الكونيّة بجامعة اليرموك بالأردن. للمزيد من الاطلاع على سيرة الطائي العلميّة الزّاهرة انظر: موسوعة ويكيبيديا، محمّد باسل الطائي.

303- الميثولوجيا: مصطلح إغريقي معناه مجموعة من الأساطير التي تستخدم لتفسير الطبيعة والحقيقة الإنسانيّة.

الأخرى فغير مُنزّهة من المثاليّة التي تلبس في العديد من الأحيان الواقعَ بالميثافيزيقا⁽³⁰⁴⁾. والحال في النظرة العلميّة أنّ لا فائدة تُرجى ممّا لا ينطبق أو يتطابق مع الواقع تطابق الصّفة بموصوفها.

هكذا ظهرت العقلانيّة العلميّة، وهي عقلانيّة من نوع خاصّ لم تشبه العقلانيّة الفلسفيّة التي تقول بأنّ العقل هو المصدر الوحيد للمعرفة كعقلانيّة أفلاطون مثلاً التي يرى فيها أنّ «على المرء أن يناضل لبلوغ الوقائع النهائيّة بممارسة العقل الخالص من دون أيّ عون من الحواس»⁽³⁰⁵⁾. ولم تعترف بعقلانيّة ديكارت التي اتخذت من الشك المنهجي طريقاً لها لتثبت العقل ولتثبت معه وجود الإله كمسدد للعقل فكان أن شبه الفلسفة بشجرة «الميثافيزيقيا جذورها، والفيزياء جذعها، والعلوم الأخرى فروعها»⁽³⁰⁶⁾، ولا بسواهما من عقلانيّات قال بها الفلاسفة (كاسينوزا) و(لايبنتز) و(كانط)؛ إذ العقلانيّة العلميّة ارتكزت على ركنين ركنين هما: اللاركون لأحكام عقليّة قبليّة بحتة، واللاركون للاعتراف بوجود ما هو غير مادي بالمرّة؛ أي: أنّ العقلانيّة العلميّة تجنّبت وبصرامة الميثافيزيقيا بمستويها الأبستمولوجي (العقلي) والأنطولوجي (الوجود غير الماديّ المفارق)⁽³⁰⁷⁾.

عوضاً عن ذلك سارت على مسارٍ محدّد تلخّص في اعتماد العالم وهو الواقع الموضوعي كمرجع اسنادٍ أساسيٍّ في المعرفة العلميّة، وتالياً له يأتي العقل كواصف أو مفسّر أو شارح ليس إلّا؛ فالعقل تابع للعالم، والمعلومة المستفادة من العالم بالملاحظة أو التجربة هي العلم.

كانت البدايات التّاريخيّة الأولى لنشأة هذه النظرة مع غاليليو غاليلي كونه انتهج نهجاً جديداً تقرّر عنده أنّ صحة النظريّة يجب أن تكون مقترنة بأسسٍ منطقيّة وعقليّة وتجريبيّة حتّى لا تكون الأفهام الطّبيعيّة خاضعة لرأيٍ كينيٍّ أو معتقد غير برهاني. ومع نيوتن وقوانينه وما صاحبها من تنبّؤات كسوف الشّمس وخسوف القمر بدقّة

304- الميثافيزيقيا: ما وراء الطّبيعة أي الأشياء التي لا تخضع لقوانين الطّبيعة، وأصله التّفكير العقلي في الماهيات.
305- جون كونتغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997، ص30.

306- المصدر نفسه، ص51.

307- الأبستمولوجيا: دراسة نقدية لمبادئ مختلف العلوم وفرصياتها ونتائجها، الرّامي إلى تحديد أصلها المنطقي، قيمتها ومداهها الموضوعي، كما وتدّل على فلسفة العلوم.
الأنطولوجيا: هي علم يدرس الوجود بإطلاق، مجرداً من كلّ تعيين أو تحديد.

لسنين كثيرة مقدّمًا قبل حصولها، وكذلك التنبؤ بظهور المذنبات الدورية كمنذّب هالي، ومع إمكانية حساب مواقع الشمس والقمر والكواكب السيارة في السماء لآلاف السنين بدقة كبيرة، بمجرد المعرفة بمواقعها وسرعتها معًا لحظة ما؛ ترسخ الاعتقاد بمصداقية هذا المنهج إذ بدى وكأنه أشبه بمعرفة الغيب قبلاً، غير أنه غيبٌ قابلٌ للقياس، والاستنتاج والرصد والتحقق. هكذا استقرت عقلانية العلم الطبيعي على قوائم ثابتة تفسر العالم بجملة من الأفعال السببية الحتمية المتلازمة المترابطة بعضها ببعضها الآخر، وفق قوانين رياضية دقيقة لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، سُميت قوانين الطبيعة الأمر الذي حدى بـ(بير (لابلاس)⁽³⁰⁸⁾ أن يصرّح بالأحاجة لإقحام إله في إيجاد الكون أو عمله⁽³⁰⁹⁾.

لكن، مع مطلع القرن العشرين وظهور نظرية الكوانتم⁽³¹⁰⁾ التي كشفت أن الحتمية اللابلاسية ليست مطردة في جميع مستويات العالم؛ وذلك لأن تلك الحتمية التي تشدق بها (لابلاس) تختفي كأنها «سراب ظاهر»⁽³¹¹⁾ في المستوى الذري والجزيئي من العالم، وما كان (لابلاس) قادرًا على فعله في العالم الكبير، عالم الكواكب والسماء، لم يعد ممكنًا في عالم الذرات. بل إن ما يفعله (لابلاس) في حسابات العالم الكبير ليس إلا تقريب ظاهر وليس هو يقين مكين كما أثبتت الحسابات الحديثة.

من جانبٍ آخر، جاءت نسبية أينشتاين بأفكارٍ جديدةٍ نأت بعلم الحركة والجاذبية عن الإطار الذي تصوره غاليليو ونيوتن من قبل؛ إذ ذهبت إلى أن الزمان والمكان نسبيان؛ وعلى هذا فإن حصول حدث في الزمان والمكان ليس واحدًا لدى جميع المشاهدين، وهكذا اختزلت نظرية النسبية مفهوم الآنية إلى موقفٍ نسبانيٍّ يعتمدُ على الحالة الحركية للمُشاهد؛ وبدلاً من أن تكون الجاذبية النيوتنية خاصّة ذاتية للأجسام صارت الأجسام نفسها صفة للزّمكان أيضًا، بل وكشفت نظرية النسبية «عن

308- بيير سيمون لابلاس (1749- 1827)، رياضي وفلكي فرنسي.

309-w. w. Rouse Ball, A Short Account of the History of Mathematics. Stereotyped Edition (London: MacMillan & Co, 1912; reprint, New York: Sterling Publications, 2001, 417-419.

310- هي نظرية أساسية في الفيزياء الحديثة، والكوانتم أو الكم مصطلح فيزيائي يُستخدم لوصف أصغر كمية يمكن تقسيم الأشياء إليها، ويستخدم للإشارة إلى كميات الطاقة المحددة التي تنبعث بوجهٍ متقطع، وليس بوجهٍ مستمر. وقد اقترح الطائي مصطلح (ميكانيك الكموم) بدلاً من الكوانتم أو الكم؛ لأنه رأى أنه الأنسب. انظر: د. محمد باسل الطائي، الكون والعدم-بحث في صيرورة العالم وتطوره وغايته، ص11.

311- راجع: د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام-الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة، عالم الكتب الحديث، أربد للنشر والتوزيع، ص247.

عوامل شبه زمانية عالمة منها، وعوامل شبه مكانية تتوفر في بواطن الثقوب السود فيما وراء أفق الحدث»⁽³¹²⁾.

أثر ذلك بدا كأن هبة القانون الطبيعي قد تضاءلت، وانتقلت من كونها علاقة حتمية إلى علاقة تجويز واحتمال تعبر عما يمكن أن يحصل دون أن تؤكد حتمية الحصول، فصارت «الحقيقة العلمية ليست بذلك القدر من اليقين الذي يجعلها مطلقة، بل هي تصوّر ما قد يكون على قدر كبير من المصادقية وقد لا يكون»⁽³¹³⁾. الأمر الذي حدا بعدد من العلماء أو الباحثين إلى تجنب القبول بها، بل وقد يحذّر بعضهم منها لما يتخوفون من أن تُستغل بشكل لا علمي فتصبح ثغرة تنفذ من خلالها الآراء والنظريات اللاعقلانية بما فيها من خرافات وأوهام وأساطير ليس لها في ميزان العقلانية التقليدية أدنى وزن أو قيمة.

للعقل أن يسأل: أيهما أولى بالحقيقة العلمية، سدّ الذريعة بغض النظر عن لا حتمية القوانين الطبيعية وعدّها في الجملة قوانين حتمية راسخة غير قابلة للنقاش أم إعادة النظر في شروط العقلانية العلمية وذلك بتعديلها بحيث تسمح لأنماط بعينها من عقلانيات أخرى فلسفية كانت أم دينية بأن يكون لها مساحة من التحرك في المجال العلمي شرط أن تكون منضبطة بضوابط الملاحظة والقياس والتجربة؟ بكلمات أخرى: العقلانية العلمية تلزم العقل بأن يأخذ المعلومة من الظاهرة الكونية ثم يخضع تلك المعلومة للاختبار والتجربة ليستنتج منها القانون الطبيعي الذي يفترض فيه أن يكون مطابقاً للواقع. هذا المسلك أو المسار هو الوحيد الذي يمكن على أساسه أن يوصف المعلوم بأنه علمي. أمّا وقد تبين أنه هذا المسلك غير مطلق ولا يقيني إلا بقدر نسباني محترم، فالتساؤل المطروح هو: ما المانع من فتح المجال أمام العقلانية الفلسفية أو العقلانية الدينية لاكتشاف قوانين الطبيعة، شريطة أن تكون التفسيرات أو التنبؤات المطروحة قابلة للملاحظة أو القياس أو التجربة العلمية الصارمة؟! بصيغة أخرى مختزلة؛ إذا كانت العقلانية العلمية تدرّج بالشكل:

312- المصدر السابق، ص 248.

313- المصدر نفسه، ص 246.

العالم ← العقل ← العلم

فإنّ العقلانيّة الفلسفيّة تدرّج بالشّكل:

العقل ← العالم ← العلم

والعقلانيّة الدينيّة تدرّج بالشّكل:

الوحي ← العقل ← العلم

لكن، هل يُمكن أن يكون للعقل الفلسفي أو الديني القدرة على ابداع نظريات أو اكتشاف قوانين طبيعية تتطابق مع الواقع الموضوعي بوجه أفضل ممّا يفعله العقل العلمي، أو لا أقل من أن يكون مُضاهياً له؟!

قد يسارع كثيرون خاصّة إذا كانوا من أتباع المذاهب الماديّة أو الفلسفة المنطقيّة الوضعيّة بالنّفي القاطع، لأسباب يأتي في مقدّمها أنّ ذلك فيه قلبٌ للأولويّات، وانتكاسٌ غير محمود العواقب في فضاء العقلانيّة الموروث. غير أنّ علماء متخصصّين في الفيزياء غربيين مثل (فريجوف كابرا)⁽³¹⁴⁾ وشرقيّين مثل محمّد باسل الطّائي لهم مواقف أخرى، إذ هؤلاء لا يرون في ذلك خرقاً لناموس مقدّس أو راسخ لا ينبغي المساس به، إنّهم يركنون -واتفق معهم- إلى النتائج الموضوعيّة للطّرح الفلسفيّ أو الديني ومدى مطابقتها مع الواقع العلميّ النظري أو التجريبي، فإنّ رأوا أنّ تلك النتائج تطابق أو تشابه أو لا تخالف ما قال به العلم حكموا على المناهج التي استنبطت وفقاً لها تلك النتائج سواء أكانت دينيّة أو فلسفيّة بنسبة من المصدقيّة تكافئ نسبة مصدقيّة النتائج العلميّة، دون اطّراد في التّصديق بكلّ ما تأتي به تلك المناهج بلا تحقيق أو تمحيص أو اختبار.

لذا؛ فالنّظرة السليمة للعقلانيّات الفلسفيّة أو الدينيّة ينبغي أن تكون في سياقٍ علميٍّ صارم، وهو السّياق الذي اجتهد الطّائي في استنباط مُحدداته العلميّة التي تشدّد على التّمييز بين السّليم والسّقيم من علم الكلام الإسلامي، إذ نجده يقول وبلا مواربة أو تحييز للتّراث الإسلامي: «أريد أن أقول: إنّ الطّرح الكلامي كما نجده في إطاره

314- فريجوف كابرا: فيزيائي نظري، انخرط في دراسة منهجيّة للأثار الفلسفيّة والاجتماعيّة للعلم المعاصر. من مؤلفاته: طار الفيزياء، ونقطة تحوّل، السّياسة الخضراء.

الفلسفي هو تلخيص متقدم لرؤية عميقة متكاملة للعالم، لا تخلو من أخطاء ونواقص دون شك؛ ولكنها يمكن أن تؤسس لفلسفة طبيعية متقدمة، فلسفة غير متناقضة مع ذاتها تمتلك كل أدواتها المنسجمة مع بعضها لتؤدي بنا إلى فهم أعمق للعالم ربّما يساعدنا على استكشافه»⁽³¹⁵⁾. فما يبدو واضحاً هنا هو الجمع بين مُحدّدين متكاملين:

أولهما: لا يجب أن ننكر الموضوعية والعلمية للعقلانية الدينية بالجملة.

وثانيهما: لا يجب عدّ العقلانية الدينية مرجعاً مقدّساً غير قابل للنقد أو الاختبار.

وفق هذه المُحدّدات التي تتضمّن من جملة ما تتضمّن «وجوب اتّساق نتائج النظرية مع فروضها، وضرورة احتوائها على تنبؤات أو توقّعات، وضرورة ردّ تكهنات النظرية إلى التجريب والإرصاد، وضرورة تكامل النظرية مع غيرها من النظريات التي تعالج مسائل مكّملة، أي تكون النظرية ذات آلية تصلها بالنظريات الأخرى من الصّنف نفسه»⁽³¹⁶⁾ يُمكن الانفتاح على العقلانيات الأخرى لتكون مراجع إسناد علمية، قادرة على الدّعم أو التّكامل مع المرجع العلمي التقليدي، أو - في أقلّ تقدير - عدم إنكار ما يُثبت تطابقه مع الواقع من تلك العقلانيات.

ضمن هذا السّياق كانت وجهة نظر الطائي أنّه قد «آن الأوان أن ندرك أنّ الصّراع بين العقل والعالم لا يُمكن حلّه إلّا بالارتقاء إلى مستوى أعلى من مستويات المعرفة، ذلك هو العرفان، وهذا العرفان لا يتحصّل إلّا بالوعي، والإنسان مطالب اليوم أن يستفيد من تطوّره التكنولوجي في توسيع آفاقه المعرفية وتبصّراته العرفانية لكي يعبر على جسر الوعي من الاستنباط إلى الإلهام»⁽³¹⁷⁾، وهي رسالة جريئة بلا شك في عصر يُمكن وبكلّ يسر أن يُتهم فيها أيّ عالم بعلمه، إذا ما تجرّأ وحاول التحدّث عن المقاربة بين العلم والعرفان، لما ترسّخ في الأذهان في أثناء القرون الثلاثة الماضية أنّ ذلك يعني محاولة جرجرة العقلانية إلى مهاوي اللاعقلانية ومزالقها، فهل تمكّن من إبراز التّقاطع بين العقلانية العلمية والعقلانية الدينية أم أنّه وقع في متاهة الالتباس والتّخليط؟ هذا ما سنحاول النّظر فيه فيما يأتي من فقرات.

315- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص107.

316- المصدر نفسه، ص8.

317- المصدر نفسه، ص13.

علم الكلام بين الجليل والدقيق

اختار الطّائي علم الكلام وبالتّحديد دقيق علم الكلام لينشئ عليه فكرته في إمكانية إحداث تغيير نوعي في الفكر الإنساني والمنهجية العلمية إذا ما أخذ الموضوع بالجدية اللازمة، ولكن ما هو علم الكلام؟ وما دقيقه؟ ولماذا هذا الاختيار؟

ارتبط ظهور علم الكلام بداية القرن الهجري الثاني بـ "المعتزلة"، ولا يعرف على وجه التّحديد أصل هذه التسمية، غير أن أشهر الروايات تذهب إلى أن الاعتزال أطلق أول ما أطلق على واصل بن عطاء وجماعة من أصحابه حين اعتزلوا مجلس الحسن البصري (ت 110 هـ) بعدما اختلفوا معه بشأن مرتكب الكبيرة أهو مؤمن أم كافر؟⁽³¹⁸⁾، إذ قال عطاء «أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل منزلة بين منزلتين، لا مؤمن ولا كافر»⁽³¹⁹⁾. وفي القرن الهجري الثالث أخذ المعتزلة يتداولون في الكلام على مسائل مُعيّنة في العقيدة الإسلامية، ثم بدأت تظهر صياغات نظرية أكثر عمقاً من أجل الوصول إلى نظرية متكاملة. في تلك المرحلة توجه المتكلمون «إلى توظيف الطبيعة لخدمة الهدف الأسمى وهو إثبات العقائد الإسلامية الأساسية بسبل منطقيّة وحجج عقلية وأولها وأهمها إثبات وجود الله تعالى»⁽³²⁰⁾.

لعلّ بعضهم يرى، أن هذا التوجه للتوظيف هو سبب كافٍ لاستبعاد النظر في علم الكلام الإسلامي بوصفه منهجاً علمياً موازياً لمناهج العلوم الطبيعية؛ ذلك لأنّ توظيف منهج ما باتجاه معيّن وخاصّة إذا كان ديني يُعدّ مخرجاً له من معيار الموضوعية العلمية، بل والموضوعية الفلسفية أيضاً، التي تفترض الحيادية، إذ الفرق بين المتكلم والفيلسوف على حدّ تعبير وليام كريج⁽³²¹⁾ «يكمن في اختلاف منهجية الدراسة عندهم فعلى حين يأخذ المتكلم بالحقيقة التي يقرّها الإسلام كنقطة بداية فإنّ الفيلسوف وعلى الرّغم من سروره باكتشافه مبادئ القرآن لكنّه لا يتّخذها مبدءاً لتفكيره بل يتبع طريقة مستقلة عن العقيدة التي يحملها دون أن يرفض أو يهمل

318- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ج1ص25.

319- المصدر السابق، ج1ص47 - 48.

320- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 25.

321- فيلسوف ولاهوتي مسيحي، من مؤلفاته: دليل الكل امال كوزمولوجي، عام 1979.

بالضرورة العقيدة الإسلامية في مصادرها الأوليّة»⁽³²²⁾.

الواقع إن الافتراضين، أعني: افتراض التوظيف لإثبات الخالق وافتراض اللاموضوعية واللاحيادية، جميعها ملتبسة على بعض من يقول بها؛ إذ هناك بون كبير بين مصداقية علم بحد ذاته، وتوظيف ذلك العلم باتجاه معين؛ فالمعروف أن العلوم الطبيعيّة تُوظف لخدمة الحياة الإنسانيّة في المجالات التكنولوجيّة بمستوياتها كافّة، ولا إشكال في ذلك، فإن كانت نظريّة المتكلمين ترمي إلى إثبات وجود الخالق، فلا يكون الطعن فيها من باب ما تهدف إليه، بل من باب أسسها النظريّة وتنبؤاتها ومدى مطابقة ذلك بالواقع. إذ لو افترضنا جدلاً أنّه وفي المستقبل تيقن علماء الطبيعيّة بأنّ قوانين الطبيعيّة تؤكّد بما لا يقبل أدنى شكّ على وجود الخالق، وباتت هذه القناعة مسلّمة علميّة لا يختلف عليها اثنان، فوقتها حين يُعمل العلم جدّه في توظيف مكتشفاته لإثبات وجود الخالق، لا يكون ملاماً على ذلك ولا مشككاً في موضوعيته، فالأصل في صحّة علم ما إذن هو في طبيعة مناهجه ومدى تصديق الواقع الموضوعي لتفسيراته وتنبؤاته أو توقعاته لا فيما يرمي إليه من أهداف.

صحيح أنّ علم الكلام ينطلق من مسلّمات قبلية، وهو في توظيفه ذلك لا يسعى إلّا إلى ترسيخ تلك القبليّة وهذا مخالف للموضوعيّة العلميّة التي تتطلّب الدوران في مدار الأدلّة والمكتشفات لا ليها لصالح الأفكار السابقة. لكن علينا أن لا ننسى أنّ العلم الطبيعي ليس بمنزّه عن مثل تلك المسلّمات كما في الرياضيات، وأمّا قضية الخلل في موضوعيّة علم الكلام كونه يُحاول إثبات أو -بالأحرى- تثبيت ما هو ثابت عنده سلفاً. كون ذلك لا يتطابق مع انفتاح العلم على جميع الاحتمالات، فذلك -في رأينا- مردود من حيث أنّ ما مطلوب قياس علم الكلام عليه هو الواقع الفيزيائي لا المعتقدات الدنيّة، فالمهم بل الأهمّ علمياً النّظر في آراء المتكلمين ومحاكمتهم وفق أحدث الاكتشافات والنظريات العلميّة المعاصرة، فإن كان ما جاءوا به مطابقاً أو مشابهاً أو حتّى مقارباً لما يقول به العلم الحديث، فالحكم المنطقيّ لعلم الكلام لا عليه، وذلك بصرف النّظر عن جميع الاعتبارات الدنيّة الأخرى.

على الرّغم ممّا يظهر من لا حياديّة منهج المتكلمين بالمقارنة مع مناهج

الفلاسفة؛ إلا أنّ الطّائي يؤكّد لنا أنّ دراسته المعمّقة لأرائهم ونظريّاتهم كشفت له عن أنّ المتكلّمين لم يجعلوا «نصوص القرآن مرجعاً حرفياً مباشراً لهم، بل هو مرجع يقع في خلفيّة التحليل العقلي»⁽³²³⁾. من جهة ثانية، فإنّ ما يبدو عليه الأمر من أنّ مسلك الفلاسفة أكثر تحرراً من المسلك الكلامي، من حيث أنّ المسلك الفلسفي لا يعتمد على مواقف سابقة؛ إلا أنّ الاستنباطات العقليّة التي يتوصّل إليها الفلاسفة فيما يتعلّق بالإلهيات غالباً ما تكون عرضة لمنتجات الوهم العقلي المحدود الذي هو بالضرورة قاصر عن إدراك الحقائق الغيبية بحكم كونه متميّساً إلى عالم المادّة والحس؛ لذلك يرى الطّائي أنّ الطّريق الأقوم بين هذين المسلكين هو عبر الأخذ بالمسلك الكلامي مع الانفتاح على المسلك الفلسفي، ففي كلا الحالين يكون القرار العقلي هو الحكم النهائي دون أن يكون النّقل بالضرورة قيّداً ولا أن يكون العقل محدّداً أو حدّاً⁽³²⁴⁾.

لعل ما يزيد الأمر وضوحاً أكثر هو النّقطة التي ركّز أكثر ما ركّز عليها الطّائي في قراءته لتاريخ علم الكلام، وهي أنّ علم الكلام يتكوّن من قسمين: جليل الكلام ودقيق الكلام؛ أمّا جليل الكلام فهو: المسائل التي تتعلّق بالإلهيات كصفات الباري وأفعاله وقدرته وعلمه وإرادته، إلى جانب البحث في مسائل القضاء والقدر والبعث والمعاد والنّشور وأفعال الإنسان وقدرته ومسؤوليته عنها. أسّس في هذا الجانب الكلامي أبو الحسن الأشعري (324هـ) في القرن الهجري الرابع منهجاً جديداً بعد أن انشق عن المعتزلة، لتكون له مفهومات تختلف عنهم. في مقابل دقيق الكلام وهو: المسائل التي تتعلّق بالطّبيعيّات، إذ بحثوا في أشياء العالم كلّها كالمادّة وصفاتها وتحوّلاتها وتفاعلاتها، والحركة والسّكون، والمكان والزّمان، والثقل والممانعة، والوجود والعدم، وغير ذلك من الصّفات الطّبيعيّة والظّاهريّة «فخرجوا برؤية شاملة قامت على جملة مبادئ وأسس عقليّة»⁽³²⁵⁾. لأجل ذلك عرّف ابن خلدون علم الكلام بأنّه: «علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة، بالأدلة العقليّة»⁽³²⁶⁾.

معنى ذلك هو أنّ جليل الكلام معنيّ بالعقيدة الدّينيّة الإسلاميّة البحتة، وأمّا دقيق الكلام فهو يتناول أمور الطّبيعة وعلومها، وهذا مشترك بين النظرتين الدّينيّة والعلميّة،

323- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 32.

324- المصدر نفسه، ص 33.

325- المصدر نفسه، ص 30.

326- مقدّمة ابن خلدون، مكتبة لبنان، ص 264.

وتجديد علم الكلام الذي يتحدث عنه الطائي هو انتقاء الجانب الطبيعي في علم الكلام ودراسة مقارباته مع العلوم الطبيعية لتأسيس منهجية علمية جديدة توازي المنهجية العلمية السائدة، فتكون رديفاً له، تكملها وتتكامل بها. فليس علينا أن نُقيد أنفسنا أو نُلزمها بما قيّد به المتكلمون الأوائل أنفسهم به أو ألزموها.

ما تميّز لدى الطائي من فرق بين جليل الكلام ودقيقه ممّا اختلط على كثيرين، حمله على أن يوجّه جُلّ اهتمامه في دقيق الكلام دون جليله لأنّ رأى أن «جليل الكلام القديم لم يعد يصلح لدور معاصر بما هو عليه وما كان انتهجه من سبُل»⁽³²⁷⁾، أي أنّ جليل الكلام وليد عصره وابن زمانه، ظهر لضرورة تاريخية، ولم تعد تلك الضرورة قائمة ولا نافعة في زماننا هذا، ولهذا يرى ضرورة التعامل معه كتراثٍ متحفّي لا أكثر من ذلك، وهو بذات النظرة العلمية النقدية يتعامل مع دقيق الكلام حيث يقف منه موقف العالم المُحصص، فهو لا يرى أن نأخذه بجملته على علّاته بل نأخذ منه «ما نجده فيه قابلاً للتهديب والتشذيب حتى يكون أرضية صالحة لزرع جديد ينمو متطوراً في رحاب العلم المعاصر ليكون مناراً إلى طريق جديد يدفع بالعلوم الطبيعية نفسها إلى مراق جديدة»⁽³²⁸⁾. الطائي بهذا مُصيب تماماً، فلا ينبغي أخذ التراث كلّ ولا أن يترك كلّه أيضاً، بل يؤخذ ما يتناسب مع العصر وروحه، كما يجب ألاّ يبقيه المختصّين على ما هو عليه، بل يجب إجراء التعديلات المناسبة في الصياغة والمنطق والاجتهاد قدر المستطاع بما يتناسب والعصر.

لكلّ ذلك، فإنّ اختيار دقيق الكلام من قبل الطائي أتى لما وجد فيه من خصائص مزدوجة أو مركّبة، فهو من جهة يعتمد العقل وهذا مشترك مع العقلانية العلمية والتّفكير الفلسفيّ، ومن جهة أخرى يتّخذ من القرآن الكريم نقطة مرجعية في الانطلاق للتّفكير، وهذا امتداد للإيمان الديني. والأهمّ من ذلك هو أنّ المسائل المبحوث فيها مشتركة بين العلم والدين كالمكان والزّمان والحركة وما شاكل، فتلك المسائل ليست غيبية فينكرها العلم، ولا تناقض أو تعارض مع العقيدة فينكرها الدين.

327- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 20.

328- المصدر نفسه، ص 19.

قراءة دقيق الكلام تضامرياً

التضامر، نظرة فلسفية تفترض أن الأشياء عموماً غير معزولة عن بعضها بعضاً بشكل مطلق أو تام، بل توجد علاقات أو تعالقات مضمرة أو مُستترة فيما بينها، وأن تلك العلاقات المضمرة يُمكن كشف الستار عنها وإظهارها في حالة وجود دلالة مُحَدَّدة بين تلك الأشياء، وفيما لو نُظِرَ في هذه الفكرة إلى العلوم؛ لأمكن إعادة صياغة الافتراض بالوجه القائل: إن العلوم على تنوعها، مهما بدا فيما بينها -أو بعضها في الأقل- من تخالف أو تمايز حادّ أو قطيعة أو لا تماثل، فإنّها تضمّر علاقات مُستترة غير مُعلنة فيما بينها، وأنّ الكشف عن تلك العلاقات قد يُمكن من التّكامل أو التّتام أو التّآزر أو التّداعم فيما بينها.

ووفقاً لذلك، فإنّ محاولة الطّائي الكشف عن العلاقة بين دقيق علم الكلام الإسلامي وعلم الفيزياء الحديثة، تُعدّ محاولة تضامريّة إلى حدّ كبير، من حيث أنّها سعت للكشف عن نقطة مُستترة للتّقاطع بين مسارين لا متماثلين لم يزل يُظنّ منذ قرون أنّ ما بينهما ليس إلّا فجوة فارغة.

إنّ فلسفة التضامر تنبني على إقامة علاقات بين اللّامتماثلات، ذلك لاستخلاص تكاملاتٍ أو تكميلاتٍ مُستترة بالنّسبة للّامتماثلين، ليرى كلاً من اللّامتماثلين صورته المضمرة في مرآة الآخر المظهرة.

لفعل ذلك، أي: لابتناء علاقة تضامر يجب وجود ثلاث معطيات، فإنّ وُجدت أمكن الاستفادة من مبادئ هذه الفلسفة وقوانينها لاستكناه المضمّرات ورفع السّتر عنها.

والحق إنّ محاولة الطّائي قد توفّرت على المعطيات الثلاث الكافية لبناء علاقة التضامر، فالعلم الذي أراد البحث فيه هو علم الكلام، والعلم الذي أراد أقرانه به هو الفيزياء الحديثة، ومن البين القول بأنّهما علمين لا مُتماثلين، إذ يتبع فيه العقل الوحي والآخر يتبع فيه العقل الكون، ولا وجه علمي ظاهر يلزم بتماثلهما من جميع النّواحي كتماثل علمي الفيزياء والفلك مثلاً أو علمي الجبر والهندسة.

أما المعطى الثالث هو الدلالة المحددة، فقد كانت موضوعة دقيق الكلام؛ أي المفهومات والمسائل الطبيعيّة المشتركة بين العلمين، كالزّمان والمكان والذّرة والحركة والسببية والعدم والخلاء وما إلى ذلك.

ولو أنّ الطّائي تناول علم الكلام بجليله ودقيقه لحصل التباس في الدلالة المحددة، إذ مسائل جليل الكلام كصفات الله تعالى والغيب والقضاء والقدر والجنّة والنار وما إلى ذلك، ليست مشتركة بين العلمين. لكن لما خصّص الطّائي مقارنته بدقيق الكلام فقد أبعث طيف الالتباس وأثبت دلالة صحيحةً فلسفيًا.

إذن، فقد توفّرت معطيات بناء علاقة التضامر. وفيما يلي النموذج الخاص بهذه المعطيات وفق ما بيّناه في آلية العمل في العلاقات التضامرية: وتقرأ هذه صيغة العلاقة بالصورة: إنّ دقيق علم الكلام الإسلامي يتضامر تضامراً عكوساً مع الفيزياء الحديثة بدلالة المعطيات المشتركة بينهما في مرتبة الطبيعة. والنتائج المتوقعة لمثل هذه العلاقة وفق قوانين التضامر الثلاثة⁽³²⁹⁾ هي:

علم الكلام - الدقيق - مرتبة الطبيعة	أ	التصنيف
الفيزياء الحديثة - مرتبة الطبيعة	ب	
تضامر لا ذاتي عكوس	()	النوع
[الطبيعة ← الطبيعة]	(11)	المجال
ع أ † ع ب ← دأ، دب	(1)	القاعدة
طردي - بلا		التناسب
قضايا ومسائل في الطبيعة	ع أ	المعطيات
قضايا ومسائل في الطبيعة	ع ب	
دقيق علم الكلام الفيزياء الحديثة ← مباحث الطبيعة المشتركة		الصيغة

329- راجع: القسم الثاني - الفصل الثالث - قوانين التضامر.

وبما ان التناسب طردي، فما نتوقع الحصول عليه من هذه العلاقة هو ما يأتي:

<p>1. يُفترض أنّه إذا وُجدت معلومة في دقيق علم الكلام الإسلامي؛ فإنّ تلك المعلومة تدلّ على وجود معلومة نظيرة لها مضمرّة في الفيزياء الحديثة والعكس بالعكس، أي إذا وُجدت معلومة في الفيزياء الحديثة، يُفترض وجود ما يناظرها في علم الكلام، حسب قانون التّضامر الأوّل (قانون تضامر الوجود).</p> <p>2. يُفترض أنّه إذا وُجدت مسألة معلومة في علم الكلام بطريقة تختلف أو لا تماثل ما هو معلوم عنها في الفيزياء، فهذا يدلّ على أنّ معلومة علم الكلام تضمّر الوجه الفيزيائي لتلك المسألة، والعكس بالعكس. حسب قانون التّضامر الثاني (قانون تضامر الاجوبة).</p> <p>3. يفترض أن يوجد لكل قضية أو مسألة أكثر من إجابة نهائية تتسم بالتكامل أو التكميل المتمم حسب قانون التّضامر الثالث (قانون تضامر الاجوبة).</p>	<p>النتيجة</p>
---	----------------

والآن... علينا مُحَاكِمَة آراء الطّائفي وفق هذا المنظور الفلسفي لنرى إلى أي مدى اقتربت أفكاره من فلسفة التّضامر، ولنرى أيضاً الجوانب الإضافية التي قد يُنبه لها هذا المنهج الفلسفي ممّا لم يتطرّق له الطّائفي، ولا يحسب عليه تفويته لعدم دخوله في دائرة تخصّصه.

(قانون 1) النّظير يستدعي نظيره

لكي يثبت الطّائفي وجهة نظره، كان عليه أن يقوم بدراسة مقارنة بين مسائل دقيق الكلام ونظيرتها في الفيزياء الحديثة، ليكشف عن مدى التّطابق أو الاختلاف في النتائج، الأمر الذي يتقرّر على أساسه علمية الكلام من عدم علميته. فكان أن تتبّع ذلك حسب ما اختاره من مبادئ، إضافةً إلى عددٍ من المسائل، وهو الأمر الذي سنناقشه في منظور التّضامر هنا. إذ يفترض قانون التّضامر الأوّل (قانون تضامر الوجود) إمكانية أن يُستدلّ من وجود النّظير على وجود نظيره أنطولوجيا وأبستمولوجيا، بحيث إذا وُجد معلوم في أحدهما (علم الكلام أو الفيزياء) فإنّ ذلك يُضمّر الدلالة على وجود نظيره في العلم الآخر. وكما سنبين في المسائل الآتية:

المسألة 1: لا نهائية العدم

<p>تقرّر لدى المعتزلة كالفاضي عبد الجبار أنّ العدم لا نهائيّ ما يعني أنّه متّصل غير متجزئ، وعلى هذا فهو ليس بمعدود، ومن هنا فعنده أنّ الإحصاء في قوله تعالى: ﴿وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا﴾⁽³³⁰⁾ يسري على الموجودات وليس على العدم⁽³³¹⁾، فالعدم والمعدومات عند المعتزلة خزين الممكنات للموجودات التي يُمكن أن توجد بإرادة الله تعالى وقدرته.</p>	ع أ	المعطيات
<p>وفقاً لنظرية المجال الكمي⁽³³²⁾ ونظرية ديراك الكمنسبوية⁽³³³⁾، فإنّ العدم يتّخذ بالفعل مجالاً لا نهائياً من الطّاقة يُسمّى «بحر ديراك»⁽³³⁴⁾ ويكون متّصلاً continuum غير معدود.</p>	ع ب	
<p>حسب قانون التضامر الأوّل، الذي ينصّ على أنّ: «وجود شيء في أحد مرتبتين لا تماثلين يدلّ على وجود نظيره في المرتبة الأخرى». فإنّ من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشابهاً بدلالة مسألة لا نهائية العدم، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

330- سورة الجنّ، الآية 28.

331- الفاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السّيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصريّة العامّة للتأليف، الدار المصريّة للتأليف، القاهرة، ص 177.

332- المجال الكمي (Quantum Field): هو تعبير عن الوسط الحامل للقوة المكمّمة.

333- الكم نسبوية: نظرية بول ديراك (1902-1984)، وضعها عام 1928 للوصف الرياضي الدقيق للجزيئات الأولية التي انسجمت مع كلّ من ميكانيكا الكم والنظرية النسبية.

334- بحر ديراك (Dirac Sea): هو افتراض وجود بحر من الطّاقة السالبة، عبارة عن الكترونات خيالية أو افتراضية، تعمل على منع إلكترونيات عالما الموجب من الوقوع في بحر الطّاقة السالبة.

المسألة 2: شيئية المعدوم

<p>قالت المعتزلة: أنّ المعدوم شيء، وذلك اعتمادًا على أنّ حقيقة الشيء هي كونه معلومًا؛ ولما كان المعدوم معلومًا؛ فإنه ولا بد من أن يكون شيئًا أيضًا.</p>	ع أ	
<p>إنّ مفهوم شيئية المعدوم عند المعتزلة له قيمته العلمية المعاصرة، ذلك حين تقرّر في الفيزياء الحديثة إمكانية وجود جسيمات مجازية أو افتراضية في العدم، هذه الجسيمات هي أعداد من الطاقة تتواجد لزمن يقع في حدود اللايقين الفيزيائي الذي تحدده مبدأ هايزنبرغ⁽³³⁵⁾؛ أي أنّ الفيزيائي لا يتمكّن من قياس أيّ صفة لها قياسًا مباشرًا، بل يعتمد إلى تخمين وجودها وصفاتها بحسب ما تمليه عليه وقائع التجربة وقوانين الفيزياء وأهمّها قوانين الانحفاظ⁽³³⁶⁾. مثل هذه الجسيمات يكون لها معنى أبستمولوجي دون أن يكون لها وجود أنطولوجي؛ لذلك فنحن -والحديث للطائي- نتعامل مع هذه الجسيمات على الورق دون أن نستطيع الإمساك بأيّ منها عمليًا.</p>	ع ب	المعطيات
<p>من المتوقع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشابهياً بدلالة هذه المسألة، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

335- مبدأ الارتباب أو اللايقين: هو مبدأ هايزنبرج ويُقرّر فيه: أنّ من المستحيل قياس زخم الجسيم أو موقعه معًا، في آن معًا، بدقة لا متناهية، وكذا ينطبق على الطاقة والزمن أيضًا.

336- في الفيزياء، قانون الانحفاظ ينص: على أنّ خاصّة مقيسة معينة لنظام فيزيائي معزول تبقى ثابتة ما دام لم يتأثر هذا النظام بغيره. هناك عدّة قوانين إنحفاظ يشكّل كلّ واحد كيانًا رياضيًا ميّزت ناظرًا ضمن النظام الفيزيائي، وهي: إنحفاظ الطاقة، إنحفاظ الزخم الخطّي، إنحفاظ الزخم الزاوي، إنحفاظ الشحنة الكهربائية،...».

المسألة 3: الجوهر الفرد

<p>إنَّ أغلب المتكلمين قالوا بمبدأ تجزئة الجسم إلى أجزاء أصغر حتى نصل إلى حدّ تقف عنده التجزئة، أطلقوا عليه اسم (الجوهر الفرد) لكونه الجزء الذي لا يتجزأ، ولهذا الجزء خصائص غريبة، فهو -وكما نصّ على ذلك أبو الهذيل العلاف-: «لا طول له ولا عرض له ولا عمق له ولا اجتماع فيه ولا افتراق، وأنه يجوز أن يجمع غيره وأن يفارق غيره»⁽³³⁷⁾، وهو متناه إذ عندهم «أن كل ما حصره متناه يجب أن يكون متناهيًا، وما لا يتناهي لا يحصره متناه»⁽³³⁸⁾، فالجوهر الفرد أشبه بالنقطة لكنّه ليس النقطة الهندسيّة نفسها⁽³³⁹⁾. تلك النقطة التي لا تتجزأ هي في واقع الأمر عندهم لا أبعاد لها في حالتها المنفردة، لكن تُصبح لها أبعادًا عند انضمامها إلى آخر من جنسها.</p>	ع أ	المعطيات
<p>يرى الطائي أن مواصفات الجوهر الفرد غريبة على المنطق التجسدي؛ ولكنّه وجد عمقه في اجتماع الكواركات⁽³⁴⁰⁾ التي يعرف الفيزيائيون أن لا وجود ماديًا لها منفردة لتكوين الجسيمات الأولية التي هي موجودات مادية لها أبعاد. يُضيف الطائي شارحًا: أن التّحيّز بمفهومه المعاصر على المستويات الذريّة وتحت الذريّة إنّما هو تراكم أحوال مختلفة لدالة الموجه بأطوار مختلفة تجتمع معًا حتى تؤلف ما نسميه الرّزمة الموجية⁽³⁴¹⁾.</p>	ع ب	
<p>من المتوقّع أن المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
		النتيجة
الفيزياء والكلام متناظران تشابهيًا بدلالة مسألة الجوهر الفرد، وهو المطلوب.		

- 337- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، بيروت، دار النشر كلاوس شفارتز فرلاغ برلين، ص 314.
- 338- محمد السيرافي، الغنيّة في أصول الدين، مؤسسة الخدمات الثقافية، بيروت، 1987، ج 1 ص 50.
- 339- هذا الرّأي من المتكلمين هو بخلاف عامة الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أنّ التجزئة ممكنة إلى ما لا نهاية له من الأجزاء. انظر: دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 54.
- 340- الكوارك: هو جسيم أولي وأحد المكونين الأساسيين للمادة في نظرية التّمودج القياسي لفيزياء الجسيمات (المكوّن الآخر حسب هذه النظرية هو الليبتونات) لها كتلة، ولكن أبعادها صفرية، تُشاهد عند حدوث تصادم شديد بين البروتون والإلكترون. لا يمكن أن تظهر الكواركات ظهورًا منفردًا حرًا؛ فهي دائمًا محتجزة ضمنها درونات ثنائية (ميزونات) أو ثلاثية (باريونات) مثل البروتونات والنيوترونات.
- 341- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 82.

المسألة 4: الوجود غير المتحيّز

<p>ذهب المعتزلة إلى أنّ الجوهر في حال عدمه يكون موجوداً، ولكنّه غير متحيّز، ولأجل ذلك لا يُسمّى وقتها جوهرًا؛ لأنّ الصّفة الأساسيّة للجوهر تحيّزه في الخلاء، بل يُسمّى شيئاً فقط.</p>	ع أ	
<p>يرى الطائي أنّ العدم شيء من الناحية الأستمولوجيّة؛ ولكن هذه الشّيئية لا تتحقّق أنطولوجيًا إلّا عند خروج الشيء من العدم إلى الوجود. وفق هذا المفهوم يُصبح الوجود ممكنًا دومًا لأنّه إخراج المعدوم المعلوم إلى الوجود. هكذا يُمكن فهم عمليّة الخلق كأنّها فتح طيّات الوجود من العدم. ويؤكد أنّ هذه الفكرة الكلاميّة لها صدى في الفيزياء المعاصرة في الفيزياء المعاصرة وفي فلسفة الفيزياء أيضًا إذ يعتقد أنّ الخلق هو تحويل العدم المطوي إلى موجودات. إذ في نظريّة ديراك التي حاول فيها الجمع بين النسبيّة الخاصّة وميكانيكا الكم، توصّلت الصياغة النهائيّة لها إلى نتائج تذهب إلى أنّ الفراغ فيه طاقة، الأمر الذي يماثل القول إنّ العدم ليس إلّا بحرًا من الطّاقة السّالبة (342) سمّي بحر ديراك، وهو مشبّع بجسيمات (جواهر) غير متحيّزة، لم تأخذ هويّتها الأنطولوجيّة بعد، بل هي موجودات ذات قيمة أستمولوجيّة وحسب. إذا وقعت عمليّة الخلق تحول المعدوم إلى موجود.</p>	ع ب	المعطيات
<p>من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدّلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشابهيًا بدلالة مسألة الوجود غير المتحيّز، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

342- الطّاقة السّالبة – Negative Energy: هي طاقة نظريّة مناظرة للطّاقة الموجبة يفترض وجودها في الخلاء (الفراغ).

المسألة 5: البعد المكاني

<p>المكان عند المتكلمين هو بعد ماديّ ينفذ فيه الجسم أبعاده. هناك مكان آخر عند المتكلمين هو الخلاء، هو الذي لا يوجد فيه إلا الجواهر الفردة، فالذي له حجم كالأجسام يكون في المكان، والذي ليس له حجم كالجواهر تكون في الخلاء.</p>	ع أ	المعطيات
<p>يؤكد الطائي على أن المفهوم الفيزيائي الحديث والمعاصر يُقرّ بوجود المكان والخلاء بالمفهوم الذي ذكره المتكلمون.</p>	ع ب	
<p>من المتوقع أن المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهياً بدلالة مسألة البعد المكاني، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

المسألة 6: مبدأ حدوث العالم

يتلخّص مبدأ الحدوث بأنّ العالم بما فيه من موجودات له أول، أي: له بداية في الزّمان، وبرهانهم هو أنّ مجرد التّغيير دال على الحدوث؛ لأنّ القديم لا يقبل التّغيير.	ع أ	
إنّ الأرصاد الكونيّة المعاصرة ونظرية النسبيّة العامّة تحتوي على هذا التّصور وتقرّر أنّ الزّمان والمكان ولدا معاً في صيرورة الكون الأولى. أشهر نظريّة تحدّثت عن ذلك هي الانفجار العظيم ⁽³⁴³⁾ ، وقد بينت الحسابات وفقاً لها أنّ الكون بدأ وجوده منذ زمن محدّد مضى يقدره الفلكيون 13.8 مليار سنة. الملاحظة الموضوعيّة الجديرة بالاهتمام التي يُشير إليها الطّائي هنا هي: أنّ مبدأ الحدوث لا يقتضي بالضرورة إثبات الخالق على الوصف العقائدي الذي قدّمه المتكلّمون؛ إنّما يقترح أنّ يكون للعالم بداية في الزّمان وحسب. أمّا إثبات وجود الخالق قياماً على مبدأ الحدوث فذلك شيء آخر ⁽³⁴⁴⁾ .	ع ب	المعطيات
من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدّلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.	ق 1	التوقّع
الفيزياء والكلام متناظران تشابهيّاً بدلالة مسألة حدوث العالم، وهو المطلوب.		النتيجة

343- الانفجار العظيم: نظريّة صاغها جورج جامو في نهاية الأربعينيّات من القرن الماضي، تقول بانبثاق جملة الكون من الغدم متوسّعاً بسرعة كبيرة ثمّ ما لبث أن تباطأ، وبرد، فتخلّفت أجزاءه تبعاً.

344- من خلال هذه الملاحظة، نجد أنّ الطّائي يطبّق على قراءته التّحليل النقديّ، فهو لا ينساق مع المعلومة من حيث بعدها العقائديّ الصّرف، بل يلحظ مدى موافقتها مع الواقع العلميّ.

المسألة 7: مبدأ تجدد الخلق (الخلق المستمر)

<p>هذا المبدأ من أهم مبادئ علم الكلام لدوره الكبير في صياغة النظرية الكلامية للعالم فلسفياً وعلمياً. تبرز أهمية هذا المبدأ في تفسيره لكيفية تواصل الأزلي والقديم اللّازماني مع المحدث الزّماني.</p> <p>يرتكز مبدأ التجدد -أساساً- على فكرة تجدد الأعراض التي طرحها المتكلمون ضمن نظريتهم الدّريّة في الجواهر والأعراض، فصفت الأشياء تجدد دوماً فتخلق خلقاً جديداً ربّما على القيمة بعينها أو على قيمة أخرى مغايرة. ف«العرض لا يبقى زمانين»، وتوضح ذلك كما يشرحه موسى بن ميمون هو: «عندما يخلق عرض يذهب ولا يبقى فيخلق الله عرضاً آخر من نوعه فيذهب أيضاً ذلك الآخر فيخلق ثالثاً من نوعه هكذا دائماً طالما يريد الله بقاء ذلك العرض. فإن أراد تعالى أن يخلق نوع عرض آخر في ذلك الجوهر خلق، وإن كفّ عن الخلق ولم يخلق عرضاً عدم ذلك الجوهر»⁽³⁴⁵⁾.</p> <p>هذا المبدأ يقول به أيضاً الأشاعرة⁽³⁴⁶⁾ والماتريديّة⁽³⁴⁷⁾ فهم جميعاً مؤمنون بتجدد الأعراض وعدم بقائها، فعدم بقاء الأعراض كما يصرح البيزدي⁽³⁴⁸⁾ هو قول أهل السنّة والجماعة⁽³⁴⁹⁾، كذا قال الباقلاني⁽³⁵⁰⁾ معبراً عن الأشاعرة: «والأعراض هي التي لا يصحّ بقاؤها وهي التي تعرّض في الجواهر والأجسام وتبطل في ثاني حال وجودها»⁽³⁵¹⁾.</p>	ع أ	المعطيات
---	-----	----------

- 345- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية، ص202.
- 346- الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري: مدرسة إسلامية سنية، من كبار أئمتها: البيهقي والنووي والغزالي والعز بن عبد السلام والسبوطي وابن عساكر وابن حجر العسقلاني والقرطبي والسبكي.
- 347- الماتريديّة: مدرسة فكرية إسلامية تمثل أتباع أبو منصور الماتريدي، وهي إحدى فرق الكلام ضمن الإسلام السني التقليدي ولا تختلف بوجه عام عن المدرسة الأشعرية إلا في بعض القضايا البسيطة. أحد أشهر كتبهم: متن العقيدة الطحاوية. يتبع كثير من علماء الماتريديّة المذهب الفقهي الحنفي في حين يغلب على الأشاعرة المذهب الفقهي الشافعي والمالكي.
- 348- أبو الحسن علي بن محمد البيزدي، فقيه أصولي، من أكابر الحنفيّة ومن سكان سمرقند، نسبته لـ (بزدة) قلعة بقرب نسف، له تصانيف، منها: (كنز الوصول) في أصول الفقه، ويعرف بأصول البيزدي، توفي سنة (482) هـ.
- 349- البيزدي، أصول الدين، ص12
- 350- القاضي أبو بكر محمد الباقلاني (950م-1013م)، إليه انتهت رئاسة المالكية فيوقته، كان منكماً أشعرياً.
- 351- الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت، 1983، ص38.

من الناحية الفيزيائية أنّ القيم التي نقيسها - كما يقول الطائي - للكميات الفيزيائية هي ليست القيم الآنية بل هي نوع من قيم متوسطة (معدلات) للقيم الآنية. هذا يدل على وجود قدر من اللاتيقين في القياسات الفيزيائية بالضرورة. فحوى هذا اليقين يشرحه الطائي وفق المنظور الفيزيائي بالوجه الآتي: خذ جسمًا متحرّكًا، هذا الجسم من المنظور الفيزيائي يبدل موقعه مع مرور الزمن. أما منظور تجدد الخلق فإنّ موقع الجسم يتبدل في كلّ آن، فلو أنّنا حدّدنا موقعًا وليكن (س) مثلاً، ففي اللحظة التالية ستجدد هذا الموقع وحال التجدد تتغيّر حالة الجسم بموجب ذلك التغير في المكان، هذا يؤدي إلى التأثير في المكان نفسه؛ ما يجعله غير قابل للتّحديد بدقّة مطلقة أبدًا؛ إذ سيظهر لدينا قدر من عدم تحديد يلازم أيّ عمليّة قياس للموقع (مكان الجسم) وللتّغيير في الموقع أيًا مع بعضهما، هذا يعني أنّ مبدأ التجدد يفرضي إلى ضرورة حصول قدر أدنى من اللاتيقين الملازم لتعيين موقع الجسم وزخمه أيًا. هي نتيجة تتطابق مع مبدأ هايزنبرغ في اللاتيقين الذي يمثّل أحد الأعمدة الرّئيسة التي تستند إليها ميكانيكا الكوانتم.

ع
ب

من جانبٍ آخر، يجيب مبدأ التجدد عن السّؤال بشأن الجسم الساكن، هل تجدد الأعراض يُفرضي إلى ظهور حركة فيه؟ الجواب بحسب ما يورده الطائي: نعم، إنّ تجدد عرض الموقع يُتيح أن يُخلق الموقع الجديد إلى يمين الموقع الأصل أو إلى شماله وذلك لأنّ التجدد متاح بفعل التغير التفاضلي هذا يكون بقدر من اللاتحديد يسمح بزيادة طفيفة أو انقاص طفيف، وهذا الإمكان متاح بحصّة متساوية؛ لذا فلا يوجد جسم ساكن سكونًا مُطلقًا أبدًا، بل محصّلة الحركة الفعلية بالجملة ستكون صفرًا، فلا يبرح الجسم مكانه مع حركته الموضعية، هذا ما يُعبّر عنه في نظرية الكوانتم بأنّ القيمة المتوقّعة لسرعة الجسم الساكن أو زخمه هي صفر دومًا؛ وذلك لأنّ القيمة المتوقّعة هي معدّل قيمة المتغيّر.

إذن، بحسب الطائي، إذا وضعنا هذا المبدأ في السّياق العلمي الفيزيائي سيمكّننا مثلًا من فهم لماذا تكون قياسات المتغيّرات

<p>الفيزيائية احتمالية جوازية خاضعة لمبدأ اللاحقين وليست حتمية. من جانب آخر يُمكن فهم أن مبدأ التجدد يفضي بالضرورة إلى تجديد المخلوق ومن ثمّ تطويره تدريجياً، وهذا ما يقع تحت مضمون ما يسمى جدل الطبيعة في الفلسفة الماركسيّة، وهذا هو أساس مبدأ التطور الذي يعمّ كلّ شيء في دقيق الكلام الإسلامي.</p>		
<p>من المتوقّع أن المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهياً بدلالة مسألة تجدد الخلق، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

المسألة 8: مبدأ التجويز والاحتمال

<p>خلاصة المبدأ: إنَّ حوادث العالم تقع على سبيل الاحتمال والجواز لا على سبيل الحتم السببي؛ فالأشياء لا تفعل بذواتها لطبع كامن فيها بل إنَّ الفاعل الحقيقي هو قوَّة أخرى هي خارج العالم بالضرورة ولا تنتمي إليه وإنَّما الأشياء وصفاتها وسائط «فإذا كان من شأن الماء السيلان ففي مقدور الله أن يمنعه من ذلك، وإن كان من شأن الحجر الثقيل الانحدار ففي مقدور الله أن يمنعه من ذلك»⁽³⁵²⁾. الأساس العقائدي لهذا المبدأ هو قيومة الله على العالم ودوره الدائم فيه.</p>	ع أ	المعطيات
<p>في إطار التصرف الفيزيائي للعالم، فإنَّه وحسب هذا المبدأ تُقرأ القياسات الفيزيائية على أنَّها جوازية وليست حتمية، هذا ما كشفت عنه فيزياء الكم المعاصرة كما يؤكِّد الطائي؛ إذ وفقاً للتصوُّر الكمومي أنَّ المُسبَّب يقع جوازاً عند وجود السبب، ليس كما كان سائداً ولا يزال متداولاً عند بعضهم من أنَّ المُسبَّب يقع وجوباً حال وجود السبب. ولقد برز مفهوم اللاحتم الفيزيائي نتيجة للتصوُّر الموجي للجسيمات التي قادت إليه تجارب وظواهر فيزيائية مطلع القرن العشرين.</p>	ع ب	
<p>من المتوقع أنَّ المعطى الكلامي يضمِّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
الفيزياء والكلام متناظران تشابهاً بدلالة هذا مبدأ، وهو المطلوب.		النتيجة

352- أبو الحسن الخياط، الانتصار والرّد على ابن الرّاوندي الملحد، تحقيق: هلموت محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدّينية، القاهرة، 1988، ص48.

المسألة 9: نسبية الزمان والمكان

<p>تتلخّص نظرة المتكلّمين للزّمان والمكان في أنّهم:</p> <p>* الزّمان مؤلّف من أجزاء صغيرة منفصلة متعاقبة لا تقبل القسمة، فهو يركّز على الانفصال لا الاتصال.</p> <p>* قالوا بنسبيّة الزّمان ونسبيّة القبل والبعد واعتمدها على الرّاصد.</p> <p>* رفضوا القول بوجود زمان مطلق أو مكان مطلق.</p> <p>* ربطوا بين الزّمن والتمزّن فيه، مثلما ربطوا المكان والتمكّن فيه، فهم لا يتصوّرّون الزّمان والمكان مستقلّين عن محتوياتهما، بل يربطون بين الشّيء ومكانه وزمانه ويجعلون من ذلك وحدةً واحدة.</p> <p>* عدّوا وجود الزّمان والمكان حاصل مع وجود العالم لا قبله.</p> <p>* الزّمان والمكان لدى المتكلّمين جنس واحد فهما «ماهيتان لا معنى لأحدهما دون الآخر وُجدا مع خلق العالم وليس قبله ولا معنى لوجودهما بعده»⁽⁵⁵⁾؛ لذلك يَستخدم الغزالي في أحيانٍ كثيرةً أثناء حواراته عن خلق العالم مُصطلحي: البُعد الزّماني والبُعد المكاني، وتعلّقهما ببعضهما كما في قوله: «إنّ كان البعد المكاني تابع للجسم فالبعد الزّماني تابع للحركة... ولا فرق بين البعد الزّماني الذي تنقسمُ العبارة عنه عند الإضافة إلى (قبل) و (بعد) وبين البُعد المكاني الذي تنقسمُ عنه عند الإضافة إلى (فوق) و (تحت)»⁽⁵⁶⁾؛ الأمر الذي يُؤكّد كما يرى الطّائي أنّ الغزالي يُدركُ بأنّ خارج العالم لا خلاء ولا ملاء، وبموجب ذلك أصبح البعدين الزّماني والمكاني بما يتضمّنانه من قبل وبعد وفوق وتحت نسيان. هذا كما تقرّر لدى الطّائي بحدّ ذاته إضافة مفاهيميّة نوعيّة تعكّس استيعاباً علمياً راقياً للمسألة.</p>	ع أ	المعطيات
--	-----	----------

353- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الخانجي، القاهرة، ج 1 ص 57 - 59.

354- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 124

<p>يرى الطّائي أنّ لهذه الآراء الكلاميّة قيمة علميّة معاصرة تقع في أنّ قولهم بنسبيّة الزّمان والمكان ورفضهم لوجود الزّمان المطلق والمكان المطلق. هذه قضية لم تتّضح علميًا إلاّ عام 1905 على يد ألبرت أينشتاين.</p>	<p>ع ب</p>	
<p>من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدّلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	<p>ق1</p>	<p>التّوقع</p>
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهبيًا بدّالة مسألة نسبية الزمان والمكان، وهو المطلوب.</p>		<p>التّبيجة</p>

المسألة 10: الحركة

<p>* لا يوجد سكون للأجسام سكوناً مُطلقاً، يقول النّظام: «لا أدري ما السّكون إلّا أن يكون يعني كان الشّيء في المكان وقتين أي تحرّك فيه وقتين»⁽³⁵⁵⁾. هي فكرة جوهرية ومعناها: أنّ الجسم إذا لم يبرح من مكانه فهو يتحرّك في اتجاهين متعاكسين بحيث تكون محصّلة الحركة صفر. ثمّ يؤكّد بأنّ هذا واحد من التّوصلات المعاصرة التي يُفيدنا بها ميكانيكا الكم، فلا شيء في العالم يُمكن أن يكون ساكناً سكوناً مُطلقاً.</p> <p>* الفكرة الجوهرية الأخرى هي القائلة بأنّ الحركة لا بدّ من أن تكون مكّمة، ومعنى أنّها مكّمة أنّ الحركة تتمّ بطفرات، والقول بالطّفرات يتطلّب وجود سكنات في أثناء حركة الجسم؛ لذا كان البطيء كما يعرفه الأمدى «عبارة عن كثرة تخلل السّكنات، والسّرعة عبارة عن تقللها»⁽³⁵⁶⁾؛ لذا فالحركة ليست متّصلة، بل متواصلة، فهي حركات متعدّدة متعاقبة.</p> <p>* يرى النّظام أنّ الجسم وهو يتحرّك لا يستوجب أن يُحاذي (يُلامس) جميع الأجزاء، بل يمكنه أن يقطع بعضها ويظفر عن الأخرى فلا يكون له وجود عندها أي في أثناء الطّفر. وقد أورد هذه الفرضية التي عُرفت باسم (فرضية الطّفرة) الأشعري في المقالات حيث قال: «واختلف الناس في الطّفرة فزعم النّظام أنّه قد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثمّ يصير إلى المكان الثالث ولم يمرّ بالثاني على جهة الطّفرة»⁽³⁵⁷⁾. يُعلّق الطّائي على ذلك بالقول: وهذا معناه أنّ الحركة ينبغي أن تكون متقطّعة، وفي اصطلاحنا المعاصر نسمّيها حركة مكّمة، فلا تكون الحركة متّصلة، بل متواصلة يمرّ أثناءها الجسم بمواقع معيّنة في أثناء المسافة التي يتحرّك عليها فيحاذي بعضها ولا يمرّ بالأخرى، بل يظفر عنها طفرًا.</p>	ع أ	المعطيات
--	-----	----------

355- أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ص425.
356- الأمدى، أبحار الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، القاهرة، 2002، ص95 - 96.
357 - الأشعري، مصدر سابق، ص321.

<p>يذكر أنّ الفيزيائي الألماني المعاصر (ماكس بيمر) علّق على هذا المذهب معتبراً أنّ النظام كان مفكراً كمومياً رائداً⁽³⁵⁸⁾. إلى ذلك فمن المعروف أنّ لحركة الكمومية في العالم المجهري، عالم الذرات والجزيئات تتخذ صيغة الطّفر، هذا ما يحصل للإلكترون في الذّرة؛ إذ ليست كلّ المواقع المكانية في الذّرة مسموحة لتواجد الإلكترونات، بل هناك مواقع معلومة مخصوصة يُمكن أن توجد فيه الإلكترونات ومواقع ممنوعة عليها، هذا ما يجعل الحركة في الذّرة مكّمة وهو ما يجعل الحركة الفعلية للجسيمات المجهرية تتخذ شكل الطّفرة أو القفز فوق الأماكن الممنوعة، فيكون الحال أن يختفي الإلكترون في الموضع ويظهر في آخر.</p>	ع ب	
<p>من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدّلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقّع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهياً بدلالة مسألة الحركة، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

المسألة 11: مبدأ السببية

<p>نفى المتكلمين القول بالطبع الفاعل بذاته أو الحتمية السببية، أي حتمية فعل القانون الطبيعي، منطلقين من مبدأ لا فاعل على وجه الحقيقة إلا الله، فهو الفاعل وكل ما عداه من تعلقات واقترانات وملاحظات جرت مجرى العادة. قال كبار المعتزلة بمبدأ التجويز وفيه أنه من الجائز على الله تعالى أن «يجمع بين القطن والنار ولا يقع إحراق، وبين الحجر على ثقله والجو على رفته ولا يفعل هبوطاً»⁽³⁵⁹⁾.</p>	ع أ	
<p>يناقش الطائي التغيرات التي حصلت في النظرة العلمية فيصل إلى أن «الحقيقة العلمية ليست بذلك القدر من اليقين الذي يجعلها مطلقة، بل هي تصور ما قد يكون على قدر كبير من المصدقية وقد لا يكون»⁽³⁶⁰⁾. أن الفيزياء المعاصرة قد كشفت عن انفصام جذري بين السببية والحتمية، وكشفت عن لا حتمية الظاهرة الطبيعية. إلى جانب ذلك، فإن القانون الطبيعي لم يعد على هذا قائماً بتلك الصرامة التقليدية «وحيث إن القوانين التي نسميها (علمية) هي نتاج تفكيرنا وفهمنا للعالم وليس بالضرورة تعبير يقيني عن مفردات وعلائق وأوصاف الظاهرة؛ فإن حقيقة القانون الطبيعي لم تعد تمتلك قيمتها إلا بقدر انطباقها على الواقع وبقدر تصديق التجربة لها»⁽³⁶¹⁾. هكذا تغدو العلائق السببية كما يقول (ماكس بلانك)⁽³⁶²⁾ محض «تعليمات إرشادية أو علامات على الطريق تساعدنا على إيجاد طريقنا وسط المتاهة المحيرة للحوادث ويرشدنا إلى الاتجاه الصحيح الذي ينبغي أن يتقدم فيه البحث لكي يحقق نتائج مثمرة»⁽³⁶³⁾.</p> <p>أمّا عن التفسير لما يظهر لنا أنه علاقة سببية حتمية في الحوادث، فيذهب الطائي إلى أن التفسير يوجد في مبدأ</p>	ع ب	المعطيات

359- الأشعري، مصدر سابق، ص 310 وص 569-570.

360- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 246.

361- المصدر نفسه، ص 249.

362- ماكس بلانك (1858- 1947)، فيزيائي ألماني، يُعدّ مؤسس نظرية الكم، وأحد أهم فيزيائي القرن العشرين.

Max Planck, Philosophy of Science, translated by W.H Allen, (London: 1939), p. 76.363

<p>(الخلق المتجدد)، وذلك أن وقوع الحوادث في وجهها الطبيعي الظاهري إنما يكون وفقاً لهذا المبدأ احتمالياً جوازياً وليس حتمياً. من جانب آخر، فإن مبدأ الخلق المتجدد «يضمنُ بوجهٍ من الوجوه وليس على الإطلاق ضرورة، وجود الفعل الإلهي القائم وراء ديمومة التجدد وصلاحية الاختيار بين ما هو ممكن لحالة الصفة المتجددة؛ لذلك ليس من مانع عقائدي يمنع القول إن الله قادرٌ على أن يخلق في الأشياء خصائص مثل: الحرارة الكامنة في القطن التي هي أواخر كيميائية تنطلق حين تتفكك جزيئات القطن وتتأكسد. إن الله تعالى خلق الأشياء وفيها خصائص مُعرّفة وهو يُعيدُ خلق هذه الخصائص كلَّ آن، فإنَّ أرادَ استبدالها في خلقه أخرى في أيَّ آن من آتات تجدد الخلق فعل» (364).</p> <p>من هنا يذهب الطائي إلى التشديد على ضرورة استيعاب أن المفهوم المعاصر للاحتمال واللايقين الظاهر في قياسات العوالم المجهرية هو في الحقيقة نتيجة مباشرة لمبدأ الخلق المتجدد. وينتهي إلى تقرير أن بإمكاننا القول بوجود الطبائع مع القول بأنها لا تفعل بذاتها.</p>		
<p>من المتوقع أن المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهياً بدلالة مبدأ السببية، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

المسألة 12: الكموم العدديّة

<p>ميّز ابن رشد⁽³⁶⁵⁾ بين نوعين مُتشابهين من الكموميّة، وهما «الكموميّة المنفصلة والمتّصلة»، وعنده أنّ الكمّيّات المنفصلة يصدق فيها العدّد، أمّا الكمّيّات المتّصلة فلا يصدق فيها ذلك، أي لا تُقاس بالأعداد «ولذلك نقول في الكمّ المتصل إنّه أعظم وأكبر ولا نقول أكثر وأقل، ونقول في العدّد إنّه أكثر وأقل ولا نقول أكبر وأصغر؛ ذلك لأنّه يرى بأنّ الكموم المتّصلة وحدات بسيطة لا تتركّب من وحدات أبسط منها، فالفيل مثلاً كّله وحدة واحدة بسيطة غير مركّبة من أجزاء، كذلك الثمّلة وحدة واحدة، وأيضاً الجبل... وهكذا. أمّا الكموم المنفصلة كالعدد مثلاً، فهي التي تكون فيها كثرة الوحدات وتعدّدها، «وعلى هذا القول [أي القول بالجواهر الفرد] تكون الأشياء كلّها أعداداً ولا يكون هنالك عظم متّصل أصلاً، فتكون صناعة الهندسة هي صناعة العدد بعينها»⁽³⁶⁶⁾.</p>	ع أ	المعطيات
<p>ما توصّل إليه ابن رشد هو استنتاج اعتّمَدَ بالفعل في الفيزياء الحديثة، ذلك مع بداية القرن العشرين عندما تحوّلت البنية الذريّة للمادة والطاقة نفسها من التعبير الكميّ المتّصل إلى تعبير عدديّ منفصل، فقد كان معروفاً أنّ الكمّيّات الفيزيائيّة كالطاقة والزخم الزاوي والشحنة متّصلة، غير أنّ القول بذريّة تلك الكمّيّات أدّى إلى أن تصبح جميعها أعداداً وليس من شيءٍ متّصل. فعلاً - كما يُؤكّد الطائي - أنّ صناعة الهندسة أصبحت صناعة العدد بعينها، فاليوم يتعامل في الفيزياء الذريّة مع مدارات الإلكترونات بدلالة ما يُسمّى بالأعداد الكموميّة وليس بدلالة أشكالها الهندسيّة.</p>	ع ب	
<p>المعطي الكلامي يضمّر الدلالة على وجود نظيره الفيزيائي</p>	ق 1	التوقّع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهياً بدلالة هذه المسألة، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

365- محمد بن رشد (1126م-1198م) فيلسوف، وطبيب، وفقه، وقاضي، وفلكي.

366- راجع: ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 1998، ص35 وما بعدها.

المسألة 13: عدم ثبات حجم الكون

ذهب الغزالي إلى أنّ حجم العالم غير ثابت لضرورة وجبت، إذ يُمكن أن يكون أصغر ممّا هو عليه أو أكبر.	ع أ	
تبيّن من أحدث النّظريّات العلميّة أنّ الكون يتوسّع ليكون أكبر ممّا هو عليه، بعد أن كان قبل ذلك أصغر ممّا هو عليه الآن، هذه النّظريّة العلميّة السائدة كما يُشدّد الطّائي لا يختلف عليها اثنان من علماء الفيزياء والفلك الآن، مع أنّهم لم يكونوا يقبلوها لولا أن أجبرتهم عليها نتائج الأرصاد الفلكيّة ⁽³⁶⁷⁾ . على هذا فإنّ رأي الغزالي كان صائباً وهو قد قال به من منطلق فكريّ محض، يستند إلى العقيدة الإسلاميّة، والإبداع الفكريّ الإسلاميّ منذ ألف سنة. علماً أنّ مثل هذا المنطلق كان ثورياً على حينه فلم يكن ليُقبل به الفلاسفة والعلماء آنئذ.	ع ب	المعطيات
المعطى الكلامي يضمّر الدّلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.	ق 1	التوقع
الفيزياء والكلام متناظران تشابهاً بدلالة مسألة عدم ثبات حجم الكون، وهو المطلوب.		النتيجة

367- أنظر اعتراف كولزولوشين في مقدمة كتابهم Cosmology. دقيق الكلام، مصدر سابق، هامش 1، ص 269.

المسألة 14: عدم ثبات كتلة الشمس

<p>ذهب الغزالي إلى القول بإمكانية أن الشمس تذبل لكن الحس لا يقدر أن يدرك ذلك وهو يقول في ذلك: «كما أن الياقوت والذهب مُركبان من العناصر وهي قابلة للفساد، ثم لو وُضعت (تُركت) ياقوتة مائة سنة لم يكن نقصها محسوساً، فلعل ما ينقص من الشمس في مدّة تاريخ الأرصاد كنسبة ما ينقص من الياقوتة في مئة سنة وذلك لا يظهر للحس»⁽³⁶⁸⁾.</p>	ع أ	
<p>لقد بات واضحاً من حسابات العلم الحديث أنّ الشمس تفقد من كتلتها حوالي (3600 مليون طنّ في الثانية)، هذه الكميّة من المادة المتحوّلة إلى طاقة تُتشرّ في الفضاء على شكل حرارة وضوء؛ لذا فإنّ كتلة الشمس تتناقص تدريجياً. يُقدّر الفلكيون أنّ كميّة الهيدروجين المتوفّرة في الشمس قادرة على إدامة هذا العطاء لمدّة خمس مليارات سنة أخرى. الملاحظة الأهمّ هي أنّه مع أنّنا لا نراها يعترينا الوهن والذبول فهي في الحقيقة تذبل تدريجياً؛ ولكن الذبول لا يظهر للعيان. من هنا نخلص إلى القول إنّ الغزالي في تجويزه لذبول الشمس كان هو الصحيح.</p>	ع ب	المعطيات
<p>من المتوقّع أنّ المعطى الكلامي يضمّر الدلالة على وجود ما يُناظر ذلك في الفيزياء.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشابهاً بدلالة مسألة عدم ثبات كتلة الشمس، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

المسألة 15 : عدم تأثير الأفلاك والنجوم

<p>كَانَ مِنَ الشَّائِعِ لَدَى الْمُنَجِّمِينَ وَبَعْضِ الْفَلَّاسِفَةِ كَأَفْلَاطُونَ وَأَرِسْطُو أَنَّ لِلْأَفْلَاقِ السَّمَاوِيَّةِ دَوْرًا مُهِمًّا فِي تَدْبِيرِ الْعَالَمِ عَلَى الْأَرْضِ أَوْ مَا يُسَمُّونَهُ الْعَالَمِ السَّلْفِيِّ الَّذِي تَحْتَ كُرَةِ الْقَمَرِ⁽³⁶⁹⁾؛ وَلَكِنِ الْمُتَكَلِّمِينَ نَفَوْا تَأْتِيرَ الْأَفْلَاقِ عَلَى الْأَرْضِ وَمِنْ عَلَيْهَا، وَقَدْ نَفَوْا قَبْلَ هَذَا التَّقْسِيمِ الْمَفْتَعَلِ إِلَى عَالَمٍ عَلَوِيِّ وَعَالَمٍ سَفْلِيِّ. مِمَّا جَاءَ فِي مَعْرُضِ رَدِّهِمْ قَوْلَ الْبَاقِلَانِيِّ أَنَّ الْأَفْلَاقَ السَّبْعَةَ «جَارِيَةٌ مَجْرَى سَائِرِ أَجْسَامِ الْعَالَمِ وَذَلِكَ أَنَّهُ قَدْ جَازَ عَلَيْهَا مِنَ الْحَدِّ وَالتَّهْيَاةِ وَالتَّأَلِيفِ وَالحَرَكَةِ وَالسَّكُونِ وَالانتِقَالِ مِنْ حَالٍ إِلَى حَالٍ مَا يَجُوزُ عَلَى سَائِرِ أَجْسَامِ الْعَالَمِ فَلَوْ جَازَ أَنْ تَكُونَ قَدِيمَةً مَعَ مَا وَصَفْنَا؛ لَجَازَ قَدَمَ سَائِرِ الْأَجْسَامِ»⁽³⁷⁰⁾.</p>	ع أ	المعطيات
<p>هَذَا كَلَامٌ خَطِيرٌ فِي عَصْرِهِمْ بِحَسَبِ مَا يَصِفُ الطَّائِي؛ لِأَنَّهُ كَانَ مُخَالِفًا تَمَامًا لِمَا كَانَ عَلَيْهِ الْفَلَّاسِفَةُ، فَإِنَّهُمْ كَانُوا يَقُولُونَ أَنَّ أَجْرَامَ السَّمَاءِ تَخْتَلِفُ عَنِ الْأَرْضِ وَعَالَمِ الْكُونِ وَالفَسَادِ، فَأَجْرَامَ السَّمَاءِ مِنْ طَبِيعَةٍ خَامِسَةٍ تَخْتَلِفُ عَنِ الطَّبَائِعِ الْأَرْبَعَةِ، هِيَ مِنْ طَبِيعَةِ أَثِيرِيَّةٍ خَاصَّةٍ⁽³⁷¹⁾، فِي حِينِ نَفْسِ الْمُتَكَلِّمُونَ كَلَّ هَذِهِ الْمِزَاعِمَ وَأَثْبَتُوا بُطْلَانَهَا. لَعَلَّهُ مِنْ نَافِلَةِ الْقَوْلِ الْإِشَارَةَ إِلَى أَنَّ مَقُولَاتِ الْمُتَكَلِّمِينَ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ مُطَابِقَةٌ تَمَامًا لِلْوَاقِعِ الْعِلْمِيِّ الْمَعَاوِرِ.</p>	ع ب	
<p>مِنِ الْمَتَوَقَّعِ أَنَّ الْمَعْطَى الْكَلَامِي يُضْمِرُ الدَّلَالَةَ عَلَى وَجُودِ مَا يُنَاطَرُ ذَلِكَ فِي الْفِيْزِيَاءِ.</p>	ق 1	التوقع
<p>الفيزياء والكلام متناظران تشاهبياً بدلالة مسألة عدم تأثير الأفلاك والنجوم، وهو المطلوب.</p>		النتيجة

369- رسائل أخوان الصفا، دار صادر، بيروت، 1984، ج 2 ص 32.

370- الباقلاني، مصدر سابق، ص 66.

Aristotle, The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation, Princeton U. -371 P, 1984, P,405. Heavens, Princeton

(قانون 2) النظير يُفسر نظيره

من المعايير العلميّة لقياس قوة نظريّة ما هو مدى قدرتها على التنبؤ أو التوقّع فضلاً عن التفسير. لقد أشار الطائي أنّ بعض المواطنين في علم الكلام، يُمكن أن تكون حلولاً جذريّة لعددٍ من المعضلات التي لا يزال العلمُ مُتذبذباً فيها وعصياً عليه البتُّ بأمرها. هذا يعني أنّه إن توصل العلم مستقبلاً لما تطرّق له الطائي، فسيشكّل ذلك حجةً مزدوجةً، من جهةٍ تُبرهن على علميّة الفيزياء الكلاميّة، ومن جهةٍ أُخرى تُؤكّد نظريّة الطائي حول صلاحية العقلانيّة الكلاميّة الإسلاميّة إلى أن تكون رديفاً للعقلانيّة العلميّة الطبيعيّة، هذا فضلاً عن ترسيخ فكرة تطوير هذا العلم وتجديده بما يتوافق وأساليب مناهج العلم الحديثة. لأجل ذلك، يُمكن من خلال علاقة التضامر توقّع ما سيتوصّل إليه العلم في القضايا والمسائل التي لم يقل كلمته الأخيرة فيها، ذلك بناءً على ما هو مُتاح من معطيات في علم الكلام، وكما مبين فيما النماذج الآتية:

قضية ذرية الزمان:

نبّه الطائي إلى فكرة أصيلة في علم الكلام وهي قضية ذرية الزمان، أي أنّ مفهوم الزمان عند المتكلمين كمومي وليس اتصالي كما هو معروف لحدّ الآن. ولو أنّا صغنا علاقة التضامر لهذه الفكرة كانت بالصورة:

تواصلية الزمان (ذريته) كلامياً || اتصالية الزمان فيزيائياً ← علم الكلام

ما ينتج عن ذلك -وفق القانون الثاني للتضامر- هو التوقّع القائل: إنّ الفيزيائيين سيقولون بهذا الاحتمال ضمن النظريّات المعاصرة أو ربّما ما بعد المعاصرة؛ الأمر الذي قد يُساعد على الوصول إلى الصيغة التوحيدية للقوى الأربع.

بتعبيرٍ آخر، وبصيغة فلسفة التضامر: أنّ معلوم علم الكلام في الزمان يكشف مجهول الفيزياء الحديثة بدلالة مفهوم الذريّة.

بالأكيد ليس شرطاً أن تكون طريقة التفسير الفيزيائي لذريّة الزمان أو عدم اتصاليته مطابقة لطريقة تفسير المتكلمين؛ إلا أنّ المنحى العام والفكرة النهائيّة ستكون كذلك. لماذا؟ لأننا نعتقد أنّ الحقيقة متمركزة في مناطق التقاطع المضمرة بين العلوم والأفكار اللامتماثلة.

الآن، فلنطرح السؤال الافتراضي الآتي: ماذا لو أن علماء الفيزياء توصلوا إلى أفكارٍ جديدةٍ حول الزمان تختلف عما هو معروف الآن، وعمّا اقترحه المتكلمون أيضًا. كيف يقرأ التضامر مثل هذا الاحتمال ضمن العلاقة المُقامة بين العلمين؟

الإجابة: إنَّ العلاقة كما ذكرنا عكوسة، فإنَّ كان معلومًا ما في الكلام القديم يضمّر الدلالة على كشف نظيره المجهول الفيزياء الحديثة، فإنَّ العكس صحيح، بمعنى أنَّ الفيزياء الحديثة إن توصلت إلى تفسير جديد فهذا يكون بمنزلة المعلوم الذي يضمّر الدلالة على كشف نظيره في الكلام. هُنا لدينا احتمالان: إمّا أن يكون تفسير الفيزياء مختلف عن تفسير الكلام، ولكنّه غير مخالف له، وإمّا أن يكون مخالف ومختلف أي نقيض له. فإن كان الاحتمال الأوّل فمعنى ذلك أنَّ الفيزياء توصلت إلى شيءٍ لم يتوصّل له المتكلمون وإن كان ذلك لا يُنقض رأيهم، بل يجعل الأمر وكأنّ لدينا نظرتين لتفسير الأمر ذاته، هذا لا أشكال علمي عليه. أمّا إذا كان الاحتمال الثاني، فهنا يتوجّب الاعتراف بالقصور والنهوض بالمهمّة التي اقترحها الطائي وهي إنتاج (علم الكلام الجديد). يكون فيه إعمال العقل في الفهم والتأويل للنصّ الديني مُرتكزًا لا على التّراث، بل على الواقع المعاصر، لفعل ذلك فإنّ فلسفة مثل فلسفة التضامر بما تتضمّنه من مفاهيم وقوانين ستكون فيما نظنّ خير سند ومعين.

إذ وفق هذه الطّريقة في التّفكير هناك تدافع في المعلومات لتطويع العلوم وترقيتها، فمن جهة يُمكن ترقية الفيزياء نسبة لمعطيات الكلام وتوقعاته ومن الجهة المُقابلة يُمكن ترقية الكلام وفقًا لمعطيات الفيزياء واكتشافاتها. ما يُحدّد هذا التدافع ويحرّك عجلته قدمًا هو المناهج العلميّة الحديثة بما تتضمّنه من صيغ رياضيّة، وبما فيها من أعمال للتّجارب والاختبارات.

قضية مقدار الجوهر الفرد:

واحدةٌ من القضايا التي اختلفَ فيها المتكلمون قضية: هل الجوهر الفرد له قدر (مقدار) أم لا؟ إذ ذهبَ المعتزلة إلى أن ليسَ له قدر لأنّه ليس له حجم؛ على حين ذهبَ الأشاعرة إلى أن للجوهرِ الفردِ قدر لكنّ ليسَ لذلك القدر بعض، أي: أنّه مقدار أولي يسير؛ لذا لا يتجزأ، ولما كان للجوهرِ قدر فله حجم غير متبعض. هذه كانت قضية غير محسومة بين الفريقين، نَبّه لها الطائي مُضيفًا بأنّه سواء أكان للجوهرِ الفرد

قدر أم لم يكن، فهو مُتَحَيِّزٌ عندهم جميعاً، ومعنى مُتَحَيِّزٌ هو أن له وجوداً حقيقياً ويتألف جسمًا بانضمام جوهر آخر إليه.

الآن فحسب قانون التضامر الثاني، يفترض بنا أن نسأل الفيزياء الحديثة، هل توصلت إلى شيء ثابتٍ وقطعيٍّ بهذا الصدد؟ هل أثبتت أن المكونات الأولية للمادة لها أقدارٌ أم ليس لها مقادير قطعية الثبوت؟ فإن كان لدى الفيزياء إجابة محددة ثابتة، فهذا يُضمّر الدلالة على أيِّ الرأيين من آراء المتكلمين كان أقرب إلى الواقع الموضوعي من الآخر، فيستفاد من الفيزياء في اختيار المفهوم الأصح لعلم الكلام الجديد. إن لم تحسم الفيزياء أمرها بهذا الشأن؛ فالقراءة التضامرية تكون بالوجه القائل: إن اختلاف المتكلمين يُضمّر الدلالة على أن البنية الفيزيائية للطبيعة تحتمل الأمرين معاً في الوقت نفسه؛ لذا فكلا الرأيين صحيح، والأصح منهما القول: إن الجوهر الفرد له قدر وليس له قدر في الوقت نفسه. ليس في ذلك إثبات للتناقض إذا ما أخذنا مبدأ الخلق المُتجدد الذي يقول به المتكلمون أو مبدأ اللايقين الفيزيائي في الاعتبار.

قضية وجود الخلاء:

اختلف المتكلمون في قضية وجود الخلاء من عدم وجوده، والمقصود بالخلاء لدى المتكلمين هو الغياب التام لأي وجودٍ ماديٍّ كالهواء مثلاً، فالخلاء عندهم هو الفراغ vacuum. أمّا في الجانب الفيزيائي تقرر وجود الخلاء بوجهٍ أساسي، وهو علمياً إن لم يكن موجوداً وجوداً أنطولوجياً، أي: غير قابلٍ للقياس؛ فهذا لا يمنع أن يكون موجوداً وجوداً أبستمولوجياً.

إن ترجيح الفيزياء لوجود الخلاء يُضمّر الدلالة على ضرورة ترجيح رأي القائلين بالخلاء من المتكلمين، ذلك في مضان علم الكلام الجديد. مرةً أخرى، يجدر التأكيد على أن ذلك يصحّ إن كانت مسألة ثبوت وجود الخلاء فيزيائياً قطعية الثبوت لا شية فيها. أمّا إن كانت احتمالية أو ظنية أو مختلف عليها فإن انعكاس ذلك على قراءة علاقة التضامر تكون مختلفة بحسب المعطيات المتاحة.

نودُّ أن نضيفَ هنا أننا بقراءةِ علاقةِ التضامرِ نلمحُ إمكانيةً أن يكونَ هناك أمرٌ ثالثٌ بين الخلاء الأنطولوجي والخلاء الأبتستولوجي، وهو خلاء ذو طبيعة احتمالية جوازية جامعة للأنطولوجيا والأبتستولوجيا، بمعنى: أنه شبه موجود وشبه لا موجود، واختصاراً (موجود لا موجود). هذا الخلاء -ولأنه يضمُّ الحالتين في ذاته- هو السبب في التردد بين الإثبات والنفي لوجوده؛ ذلك أن المضمّر يقابل العقول بحسب قابليّاتها فيتلون كالماء بلون الإناء⁽³⁷²⁾.

قضية شيئية المعدم:

قالت الأشاعرة بأن المعدم هو اللاشيء، بينما قال المعتزلة بأن المعدم شيء. لقد رأينا الفيزياء قد رجحت كفة شيئية المعدم بالمعنى الذي يكون فيه المعدم موجوداً افتراضياً أبتستولوجياً لا أنطولوجياً. إذن، فمعلوم الفيزياء يكشف عن مجهول الكلام في هذه المسألة وفق قانون التضامر الثاني.

إن كان ذلك كذلك، فإن من المفترض أن معلوم الكلام وتحديدًا المعتزلة في طبيعة شيئية المعدم يضمّر الدلالة على ما يفترض أن تكون طبيعة ذلك الشيء المعدم في الفيزياء، فعندما يقول المعتزلة إن الشيء في حال عدمه يكون متصلاً لا نهائياً وليس بمعدودٍ مثلاً، فهذه الموصّفات يفترض أن تضمّر الدلالة على أن بحر ديراك للطاقة هو مجال لا نهائي متّصل غير معدود، فإن كان كذلك فيزيائياً، فهو تطابق مفروغ منه نبه إليه التضامر، وإن لم يكن ذلك محسوماً في الفيزياء، فالمقترح أو البحث في هذه الموضوعات بجدية لأنها استناداً إلى قانون التضامر ستكون كذلك.

قضية ثقل الجواهر الفردة:

قال بعض المتكلمين: إن الجوهر لا حظ له من الثقل. وقال آخرون: إن للجوهر حظاً من ثقل⁽³⁷³⁾ ولمعرفة أيّ الرأيين هو الصحيح علينا أن نرى ما تقول الفيزياء النظرية بشأن الجسيمات الافتراضية هل لها وزن ذري أم لا؟ إن كان لبعضها وزن وليس لبعضها الآخر فهذا يضمّر الدلالة على أن كلا رأيي المتكلمين صحيح، وهو ما ينبغي أن يؤخذ به ويفصل في علم الكلام الجديد، وإن كانت الفيزياء تنفي الوزن أو

372- للمزيد راجع مفهوم الأبتستولوجيا في القسم الأول من الكتاب.

373- نبّه الطائي هنا على أن المعتزلة كان لهم تصوّر بدائي مبكّر عن المعنى الفيزيائي للثقل. انظر: دقيق الكلام، مصدر سابق، ص70.

تثبته عن جميع الجسيمات بالجملة، فما تذهب إليه هو بالمثل يضمّر الدلالة على ما يفترض أن يثبت كلامياً. ولكن ماذا إن كانت الفيزياء لم تحسم أمرها بهذا الشأن؟ عندئذٍ على الأرجح وحسب التضامر أن الجسيمات الافتراضية تحتمل الأمرين معاً في الوقت نفسه، أي: بالصيغة (ثقل لا ثقل)، وهي لا تكتسب ثقلها الواقعي إلا بعد أن تنتقل من المستوى الافتراضي إلى المستوى الأنطولوجي. من جانب آخر: اختلف القائلون بأن للجوهر الفرد ثقل حولها، ما بين من يقول إن الثقل هو خاصية للجوهر نفسه أي صفة له (لأن الصفات عين الذات عندهم)، وبين من يرى أنها معنى زائد طارئ عليه، أي: عرضاً فيه.

في سياق مقارنة علاقة التضامر بين الكلام والفيزياء، وحسب القانون الثاني، يُفترض أن معلوم أحدهما يكشف مجهول الآخر، على هذا فإن عدّ أن ثقل الأشياء سببه الجاذبية، فهذا يعني أن سبب الثقل من خارجي، وعلى هذا فهو زائد عليه أو عارض فيه، ذلك واضح إذ ثقل أي جسم يختلف بحسب قوة الجاذبية، ولو كان ثقل الجسم ثابتاً في جميع الأحوال لاختلف الأمر وكان الثقل صفة ذاتية للشئ في نفسه؛ ولكن إن عدّ أن الوزن الذري هو سبب الثقل فإن الفكرة تختلف ويصبح الثقل خاصية للشئ وليس عارضاً. إذن، يُمكن القول إن وجهتي النظر التي قال بها المتكلمون صحيحة نسبياً. هذه المسألة ومع مزيد التحقيق العلمي يُمكن الاستفادة منها في تثبيت الأدق في علم الكلام الجديد.

قضية التداخل والتجاوز:

الجواهر عند المتكلمين لا تتداخل، بل تتجاوز فحسب. هذا يضمّر الدلالة على أن المكونات الأساسية للمادة الطبيعية يفترض أن تكون متجاوزة غير متداخلة؛ ولكن ماذا إن تبين فيزيائياً إمكانية أن تتداخل تلك الجسيمات؟ هنا يتوجب القول إن ذلك يضمّر الدلالة على ضرورة افتراض تداخل الجواهر في علم الكلام الجديد. هذه الموضوعية إن صيغت بهذا الشكل، يلزم وفقاً لها معرفة تأثيرها في النظرية الكلامية وما سترتب عليها من معطيات جديدة.

قضية تجدد الجواهر:

هل تتجدد الجواهر مثل الأعراض؟ قيل في الكلام: تتجدد حالاً فحال. وقيل: باقية على حالها لا تتجدد. هنا من خلال معرفة فيما إذا كانت الجسيمات الأولية في الفيزياء مُتجددة أم غير مُتجددة، يُمكن أن نعرف أيّ الإجابتين أصح، أو قد تكون كلتاها صحيحة إن تبين فيزيائياً أن بعضها يتجدد وبعضها الآخر لا يفعل. في جميع الأحوال معلوم الفيزياء يكشفُ مجهول الكلام بدلالة قضية تجدد الجواهر.

قضية الجزء الذي لا يتجزأ:

تردد المتكلمون بين فكرة الجزء الذي لا يتجزأ وبين فكرة التجزؤ إلى ما لا نهاية، وهذا التردد يُضمر الدلالة على أن الحسم بيد الفيزياء، فإن كانت قاطعة بأحدهما فذلك القطع يحسم الاختيار بينهما، وإن كانت لم تقطع بعد، فيحتمل أن يكون الأمر على هذا الشاكلة في حقيقته، أي أن بعض الأجزاء لا تتجزأ وبعضها يتجزأ. هناك الاحتمال الذي يُمكن أن يكون فيه الجزء جامع للوجهين في الوقت نفسه، فهو (يتجزأ لا يتجزأ) وقد يُفسر ذلك بأنه يتجزأ في الوهم إلى ما لا نهاية وينتهي في الحس إلى جزء لا يتجزأ.

رجح الطائي كفة الجزء الذي لا يتجزأ عند المعتزلة لكونه رأى أنها تتطابق أكثر من الواقع الفيزيائي، بينما نميل نحن إلى إبقاء الخيارين مفتوحين لأن العلم لم يحسم أمره فيهما بعد.

قضية تجدد العالم:

إن القول بتجدد الأعراض هو في معناه الواقعي قول بتجدد أجزاء العالم كله في كل آن، فكأن التجزئة صارت ضرورة بإدامة العالم بواسطة تجدد أجزائه؛ إذ ربما يصعب تفسير بقاء العالم لو أنه انتفى كله جملة ليتجدد مرة ثانية وثالثة ورابعة... وهكذا. لكن أن يكون هذا العالم مؤلفاً من أجزاء كثيرة جداً وأن يحصل التجدد الآني في كل جزء منها مُنفرداً فهو الأيسر للمنطق، وربما الأقوم للفهم برأي المتكلمين. هذا ما انتهى إليه الطائي في تلخيصه لهذا الجانب الأساسي من نظرية المعرفة عند المتكلمين، ولا أعلم لم لم يُشر الطائي إلى نظرية الأوتار الفائقة String Theory، التي تقول معطياتها من جملة ما تقول: إن البنية الأساسية للمادة مؤلفة من أوتارٍ

مُتناهية الصَّغر، لا تبقى زمانين من سرعة الخلق والفاء، وهو مُشابه -بالتأكيد- لفكرة تجدد الأعراض. لربما تجنبها لكونها لا تزال في طور المُعادلات الرياضيّة ولم تُؤكّد الاختبارات بعد اثباتها أو نفيها.

في مثل هذه الحالات يكون لتوقعات علاقة التضامر حيّزها المناسب؛ إذ لمّا كان الكلام يُثبتُ تجدد الأعراض، فهذا يُضمّر الدلالة على أنّ فكرة الأوتار الفائقة صحيحة، وأنّه سيتحقّق منها مستقبلاً. حتّى ولو استعاض العلماء بنظريّةٍ أُخرى غير نظريّة الأوتار الحالية لمُشكلاتٍ تعترضُ القياس والاختبار، إلّا أنّ أهمّ مضمون في النظريّة التي نتحدّثُ عنها بأنّها ستقول بشيءٍ يُناظر تجدد الأعراض؛ ولكن ماذا إن اكتشف العلم نقيض ذلك وأنّ الأعراض لا تتجدد؟ بسهولةٍ يجبُ تعديل مفهوم تجدد الأعراض في علم الكلام الجديد؛ إذ هناك بالفعل آراء كلاميّة لا تقول بذلك، ويُصبح الكلام الجديد مُقابلاً تقابل تكامل مع العلم الطّبيعي. هذا هو معنى العكوسة في علاقة التضامر⁽³⁷⁴⁾.

قضية الانفصال والاتصال:

من القضايا التي لا تزال عالقة في عالم الفيزياء هي قضية الانفصال والاتصال، أي هل البنية التكوينيّة للوجود الماديّ متصلٌ مع بعضه بعضاً كقطعةٍ واحدة، أم أنّه مكوّن من بنية تجزيّية؟

بحسب السّياق الذي سارَ عليه العلمُ الحديث، يكون قد رجح كفة الاتصال وجعل الانفصال حالة عرضيّة، ذلك حين أخذَ بنظريّة المجال الكمومي، إذ المجال مُتصل والكموميّة عارضة فيه. لكنّ ما نتيجة هذا التّرجيح؟ لأنّ هذه النظريّة احتفظت بالبنية الرياضيّة الواسعة لحساب التفاضل فإنّها واجهت مشكلة اللانهايات العويصة، وهذا أمرٌ غير مقبول علمياً لأنّه «ينم عن خلل مُزمنٍ في نظريّة المجال الكمومي»⁽³⁷⁵⁾. الأمر الذي اضطرّ الفيزيائيين إلى تلمس حلولٍ ظرفيّة للتخلص من اللانهايات إذ لا يوجد حلٌّ جذري.

374- عقّب الطائي على هذه الفقرة بالقول: (إن العلم لن يكتشف عدم تجدد الأعراض لأنه باكتشافه الطبيعة الموجية للأشياء قد أثبت تجدد الأعراض)، وهو رأيٍ سديد بحسب المنطق العلمي؛ ولكن ووفقاً لقوانين التضامر يُمكننا توقع اكتشاف لا مثيل ما يظهر أنّه ثابت علمياً الآن، وحينئذٍ قد تتسع نظرتنا وتصبح أكثر شمولاً أو دقّة لمفهوم تجدد الأعراض.

Bjorken and Drell, Relativistic Quantum Field, Vol, II, John Wiley & Sons Ltd, 1964. -375

وَفَقَ قَانُونُ التَّضَامِرِ الثَّانِي فَإِنَّ مَا يُفْتَرَضُ هُوَ مَعْلُومٌ أَحَدَ الْعُلَمَاءِ يَكشِفُ مَجْهُولَ
الْآخِرِ بِدَلَالَةٍ مُحَدَّدَةٍ. فَإِذَا كَانَ لَدِينَا مَجْهُولٌ هُنَا فِي الْفِيزِيَاءِ وَهِيَ قِضِيَّةُ اللَّانِهَائِيَّاتِ،
فَهَلْ كَانَ لِلْمَتَكَلِّمِينَ رَأْيٌ فِيهَا، وَهَلْ اعْطَوْا حَلًّا لَهَا فِي سِيَاقِ فِلْسَفَتِهِمْ؟ إِنْ وُجِدَ ذَلِكَ
الْحَلُّ فَسَيَكُونُ تَضَامِرِيًّا هُوَ الْحَلُّ لِلْمَشْكَلَةِ الْفِيزِيَاءِيَّةِ، فَهَلْ وُجِدَ؟

يَرَى الطَّائِي أَنَّ مَشْكَلَةَ اللَّانِهَائِيَّاتِ مِنْ وَجْهَةِ نَظَرِ الْمَتَكَلِّمِينَ كَانَ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ تَظْهَرَ
إِذَا مَا افْتَرَضَ أَنَّ الْإِتِّصَالَ، عَلَى قَوْلِهِمْ: «كَيْفَ يَحْتَوِي مَا يَتَنَاهَى عَلَى مَا لَا
يَتَنَاهَى؟»⁽³⁷⁶⁾، فَحَنْزٌ إِذْ نَفْتَرِضُ أَنَّ مَا يَتَنَاهَى مِنَ الْمَسَافَاتِ مُؤَلَّفٌ مِنْ عَدَدٍ لَا نِهَائِيٍّ مِنْ
الْأَجْزَاءِ فَإِنَّ هَذَا اللَّانِهَائِيَّ حِينَ يَجْمَعُ سَيَظْهَرُ عَاجِلًا أَمْ آجِلًا بَهِيئَةً لَا نِهَائِيَّةً. هَذَا مَا
يَحْصُلُ ضَمْنِيًّا فِي نَظَرِيَّةِ الْمَجَالِ الْكُمُومِيِّ بِالْفِعْلِ، فَلَوْ نَظَرْنَا -كَمَا يَقُولُ الطَّائِي- إِلَى
تَفْصِيْلَاتِ الصُّورَةِ لَرَأَيْنَا أَنَّ فَرَضِيَّةَ الْإِتِّصَالِ الْمُوَسَّسَةَ لِلنَّظَرِيَّةِ هِيَ الَّتِي تُؤَدِّي إِلَى
ظُهُورِ اللَّانِهَائِيَّاتِ⁽³⁷⁷⁾.

لَمَّا كَانَتْ رُؤْيَةُ الْمَتَكَلِّمِينَ تَفْتَرِضُ التَّجْزِئَةَ الْمَحْدُودَةَ فَإِنَّ هَذَا يُضْمِرُ الدَّلَالََةَ عَلَى
ضُرُورَةِ أَنْ تُصَحَّحَ نَظَرِيَّةُ التَّكْمِيمِ الْفِيزِيَاءِيَّةِ بِالتَّخْلُصِ مِنَ الرُّؤْيَةِ الْإِتِّصَالِيَّةِ لِلْمَجَالِ
وَأَنْ تُسْتَبَدَّلَهَا بِرُؤْيَةٍ ذَرِيَّةٍ قَائِمَةٍ عَلَى مَحْدُودِيَّةِ الْعَدَدِ الْكَلِّيِّ لِلْأَجْزَاءِ، فَهَذَا مِنْ شَأْنِهِ أَنْ
يَخْلُصَ النَّظَرِيَّةُ مِنْ مَشْكَلَةِ اللَّانِهَائِيَّاتِ.

مِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ تَحْتَمَلُ عِلَاقَةَ التَّضَامِرِ طَرْحَ الْإِحْتِمَالِ الْقَائِلِ بـ (إِتِّصَالٌ لَا إِتِّصَالٌ)
وَهُوَ يَفْتَرِضُ الْإِتِّصَالَ الْمَحْدُودَ أَوْ الْمَتَنَاهِيَ وَلَيْسَ اللَّامْتَنَاهِيَ، وَفِي الْمَقَابِلِ (إِنْفِصَالٌ
لَا إِنْفِصَالٌ) أَيُّ أَنَّ التَّجْزِئَةَ لَيْسَتْ مُطْلَقَةً، بَلْ هِيَ تَحْتَمَلُ التَّشَابُكَ أَوْ التَّدَاخُلَ
الْإِتِّصَالِيَّ، وَيُمْكِنُ التَّعْبِيرُ عَنْ ذَلِكَ بِالْقَوْلِ: شَبَهَ إِتِّصَالِيٍّ إِذَا تَحَدَّثْنَا عَنِ الْمَجَالِ، أَوْ
شَبَهَ إِنْفِصَالِيٍّ إِذَا تَحَدَّثْنَا عَنِ الْكُمُومِ، وَبِالنتيجةِ حَالَةٌ ثَالِثَةٌ جَامِعَةٌ فِي ذَاتِهَا نِسْبَةٌ مِنْ
الْإِتِّصَالِ وَنِسْبَةٌ مِنْ الْإِنْفِصَالِ، بِحَيْثُ تَتَجَاوَزُ اللَّانِهَائِيَّاتِ وَلَا تَتْرُكُ الْإِتِّصَالَ كَلِيًّا. هُوَ
اِفْتَرِضُ فِلْسَفِيٍّ مُجَرَّدٌ يُفَرِّزُهُ التَّفْكِيرُ بِطَرِيقَةِ التَّضَامِرِ، لَرَبَّمَا يَكُونُ لَهُ شَأْنٌ فِي حَاضِرٍ أَوْ
مُسْتَقْبَلِ الْفِيزِيَاءِ إِنْ بَيَّنَّتِ الْحِسَابَاتُ النَّظَرِيَّةُ أَوْ الْإِحْتِبَارَاتُ الْعِلْمِيَّةُ مَصْدَاقِيَّتَهُ.

376- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص101.

377- يضيف الطائي قائلاً: (هذا إذا ما كانت الفترات المجموعة محدودة أي لها قدر. أما إذا لم يكن لها قدر فإن جمعها على الوجه التفاضلي أي بطريق التكميل ممكن ومقبول. وفي العالم المجهري، الذري وتحت الذري، إذ نفترض الاتصال ابتداءً فإن ذلك سيؤدي إلى ظهور اللانهايات لأن طبيعة ذلك العالم ذرية وليست اتصالية. لذلك لا تظهر اللانهايات في حساب المجالات في العالم الجهري الماكروسكوبي).

ما نودّ شدّ النَّظَرُ إِلَيْهِ هُنَا هُوَ أَنَّ التَّفَكِيرَ بِطَرِيقَةِ التَّضَامَرِ يُؤَدِّي بِالْمَفَكَّرِ - وَبِخَاصَّةِ إِذَا كَانَ مَخْتَصًّا - إِلَى تَوَقُّعِ احْتِمَالَاتٍ قَدْ لَا تَكُونُ مُحْتَمَلَةً فِي مَسَارِ التَّفَكِيرِ التَّقْلِيدِيِّ، وَلرَبَّمَا يَتَحَصَّلُ عَلَى عَدَدٍ لَا بَأْسَ بِهِ مِنْ الْأَفْكَارِ غَيْرِ الْمَتَوَقَّعَةِ الْمُنْتَجَةِ لِأَجُوبَةٍ لَا تَزَالُ مَعْلُوقَةً عِلْمِيًّا وَفَلَسْفِيًّا.

قضية الجوازية واللايقين:

لماذا تكون قياسات المتغيرات الفيزيائية احتمالية جوازية خاضعة لمبدأ اللايقين وليست حتمية؟ وما التفسير لما يظهر لنا أنه علاقة سببية حتمية في الحوادث، مع أن الفيزياء كشفت عن اللاحتمية السببية في الظواهر الطبيعية؟ في الفيزياء وُضعت عدّة مقترحات للإجابة عن هذه المعضلة عدت تفسيرات مختلفة لميكانيكا الكم، أهمها أربعة:

الأول: إن ميكانيكا الكم هو بالأساس يخصّ التعبير عن مجموعة الجسيمات ولا تصلح للتعبير عن جسيم واحد، ومن القائلين بهذا التفسير (ماكس بور) وألبرت أينشتاين.

الثاني: جاء به ديفيد بوم⁽³⁷⁸⁾ وهو يقول بوجود متغيرات خفية لم نعلم عنها هي التي تقف وراء ظاهرة الاحتمال واللاحتم، وهذا معناه أن نظرية الكم غير كاملة.

الثالث: قال به أيفريت⁽³⁷⁹⁾، ويفترض أن القيمة المقاسة عند لحظة ما هي قيمة واحدة من عددٍ لا نهائي من القيم الممكنة لذلك المتغير الذي تحت القياس، كل تلك القيم الممكنة قائمة في عالمٍ من العوالم المختلفة المتشابهة التي تخضع للقوانين العامة نفسها وإن اختلفت قيم موجوداتها. هذه هي نظرية العوالم المتعددة.

الرابع: تفسير كوبنهاغن الذي جاء به نيلز بور⁽³⁸⁰⁾ وأطره رياضياً (فون نيومان)⁽³⁸¹⁾،

378- ديفيد جوزيف بوم (1917-1992م) فيزيائي أمريكي، أسهم إسهامًا كبيرًا في فيزياء الكم، الفيزياء النظرية، والفلسفة وعلم النفس العصبي. شارك في مشروع مناهاتن.

379- هيو أيفريت (1930 - 1982)، درس الهندسة الكيميائية والرياضيات ثم الفيزياء، ووضع نظرية العوالم المتعددة.

380- نيلز هنريك دافيد بور (1885- 1962) فيزيائي دانماركي كان مسيحيًا ثم أصبح مُلحدًا، ولد في كوبنهاغن أسهم إسهامًا بارزًا في صياغة نماذج لفهم البنية الذرية إضافة إلى ميكانيكا الكم وخصوصًا تفسيره الذي يُنادي بقبول الطبيعة الاحتمالية التي يطرحها ميكانيكا الكم، يعرف هذا التفسير بتفسير كوبنهاغن.

381- جون فون نيومان (1903- 1957) هو رياضي أمريكي هنغاري المولد لعائلة يهودية، قدّم مساهماتٍ واسعةٍ ومهمّة في كثيرٍ من المجالات، ويُعدُّ من أهم علماء الرياضيات في التاريخ الحديث.

يقول إن حقيقة القياس الكمي هي ما يحصل في لحظة القياس نفسها، وفيها يقع المشاهد على المشهود ويقع المشهود على القيمة، فيكون الأمر مفاعلة بين الملاحظ والملحوظ.

لقد ناقش الفيزيائيون جميع هذه الاحتمالات فتبين لهم أن في كل منها مواطن وهن تجعل من المستبعد علمياً التسليم بأحدها على وجه اليقين. مع التشكيك في كل منها؛ إلا أن هذه الاحتمالات لا تزال قائمة في الأوساط العلمية ولعل أكثرها تداولاً وقبولاً هو الاحتمال الرابع.

نحن -وبناءً على قانون التضامر الثاني- لا يسعنا إلا أن نأخذ هذه الاحتمالات مجتمعة في سلة واحدة دون ترجيح لأحدها على الآخر؛ لعدم بت الفيزياء بذلك الترجيح، ثم سنحاول أن نرى ما الذي يمكن أن تضمّره بالنسبة لعلم الكلام.

لو افترضنا أن الاحتمال الأول صحيحاً، فما الذي يعنيه ذلك بالنسبة لتفسير تجدد الأعراض عند المتكلمين؟ الإجابة ستكون أن ذلك يُضمّر الدلالة على أن الخلق المتجدد يُنفذ جملة الأعراض مجتمعة لا بإفرادها مُنفردة. إن صح ذلك ستكون هذه المعلومة إضافة فيزيائية لعلم الكلام؛ وذلك أن الفيزياء ستكون قد كشفت للمتكلمين عن خاصية لم يسبق لهم أن فكروا فيها.

غير أن الطائي وبعد أن اطلع على مسودة هذا الدراسة أفاد قائلاً: إن التجارب التي أجريت في أثناء السنتين الماضيتين أثبتت انطباق ميكانيك الكموم على الجسم لو حده وعلى مجموع الجسيمات في آن واحد بخلاف ما سبق أن ذهب إليه أينشتاين. وعقب قارئاً لذلك بمنطق فلسفي فقال إن ذلك يضمّر الدلالة على أن الخلق المتجدد يُنفذ جملة الأعراض مجتمعة وإفرادها مُنفردة في آن. من جهتنا نوّكد هذه القراءة لتطابقها مع قوانين التضامر.

لو افترضنا أن المتغيرات الخفية هو الصحيح؛ فإن ذلك يُضمّر الدلالة على وجود متغيرات خفية تؤثر في تجدد الأعراض، هذه النقطة مجهولة فيزيائياً معلومة كلامياً؛ إذ في الكلام المتغير الخفي معلوم وهو الإرادة الإلهية، وفي الفيزياء ذلك المتغير لا يزال مجهولاً. حسب القانون الثاني للتضامر فإن المتغير الخفي في الفيزياء يفترض أن

تكون تلك القوة الافتراضية أو الأستمولوجية المفسرة لنفسها بنفسها. هذا يعني أن الكلام هنا يفسر الفيزياء، ما لم تصل الفيزياء إلى المضامين الأكيدة لتلك المتغيرات، ووقتئذٍ سيجب على الكلام أن يبحث في نظائرها الكلامية.

لو افترضنا أن احتمال متعدد الأكوان هو الصحيح، فإن ذلك لا يتعارض مع مبدأ القدرة الإلهية عند المتكلمين، بل هو مدعاة لكي يوسع المتكلمين فهمهم للأعراض بحيث تصبح منطوية على تكاثرات لا نهائية في مستويات وجودية ممكنة أخرى (واقعية أو افتراضية). عليهم -أيضاً- أن ينظروا في قابلية الجواهر لمواجهة هكذا تكاثرات في الأعراض. كل هذا يدل فيما يدل عليه أن تأكيد هذا الاحتمال فيزيائياً لا يعارض الكلام من جهة، ويوسع أفقه ويفتح المجال لمباحث أكثر عمقاً وشمولاً.

أما لو صحح احتمال تفسير كوبنهاغن، فإن ذلك يناظر تضامرياً ما يقول به المتكلمون من أن لا شيء يبقى على حاله زمانين أو آنين، فهذا المفهوم يُفضي إلى لا تبادلية الموقع مع إجراء الزخم الخطي بالضرورة، وبصورة عامة يُفضي إلى لا تبادلية المتغير ومولده وهذا هو بالضبط الأساس الرياضي لمبدأ اللايقين لهايزنبرغ.

على هذا ومع ما ذكره الطائي من إفضاءه إلى أمورٍ شنيعةٍ تلخصها مقولة جون ويلر⁽³⁸²⁾ عندما تكلم عن دورنا نحن المشاهدين في خلق العالم في الوقت الذي نعلم فيه أن العالم خلق قبلنا بكثير⁽³⁸³⁾. فإن التفسير الكلامي لميكانيكا الكم من شأنه أن يؤدي إلى فهم أعمق لظواهر كمومية عديدة ذكرها الطائي كظاهرة الترابط الكمومي فضلاً عن تعميقه لمفهوم التشاكة الكمومي⁽³⁸⁴⁾. بل إن هذا التفسير يُفضي إلى توقع وجود حالات كمومية ماكرو سكوبية تتواجد في الفضاءات التي تقع تحت مجالات جذبية شديدة جداً مثل مجالات الثقوب السوداء. من جانب آخر فقد وجد الطائي أن التفسير الكلامي القائم على تجدد الخلق يضع شروطاً واضحةً لما يُسمى تأثير زينو الكمومي⁽³⁸⁵⁾.

382- جون أرتشيبالد دويلر (1911- 2008) عالم أمريكي فيزيائي من الأواخر الذين شاركوا أينشتاين في أعماله وهو مبتكر مصطلح الثقب الأسود كان من الذين اشتركوا في مشروع مناهن لإنتاج القنبلة الذرية الأولى.

383- J. A. Wheeler, Assessment of Everett's 'relative state' formulation of quantum theory, Rev. Mod. Phys. 29, (1957): 463.

384 - التشاكة الكومي: حالة تتناغم فيها منظومتان كموميتان أو أكثر على نحو يجعل المجموع يتصرف ك فرد.

385- بموجب تفسير كوبنهاغن فإن القيام بقياس أي كم في الزمن يقتضي أن يكون زمن القياس أطول من لحظة النقلة التي

قضية القانون الطبيعي:

* كيف يشتغل القانون الطبيعي في العالم؟ وكيف تتحقق الظاهرة الطبيعية؟

التفسير العلمي للقانون الطبيعي هو أن القانون الطبيعي عبارة عن ظاهرة قد عرفنا أسبابها واشتراطاتها بالملاحظة وتحققنا منها بالتجريب مرارًا وتكرارًا حتى وجدنا أن لا سبيل إلى القول بإمكان حدوث خلاف ما هو ملاحظ أو مجرب.

مثلاً: يحصل احتراق القطن عند تقريب النار منه ووصول درجة الحرارة إلى درجة الاتقاد. لماذا يحصل الاحتراق؟ التفسير الفيزيائي هو أن النار تنقل كمية من حرارتها إلى مادة القطن بالتدرج فتعمل على تسخينه حتى يبلغ درجة الاتقاد فيشرب اللهب فيه، هذا اللهب يعمل على تسخين أجزاء القطن الأخرى لتتكرر عملية الاحتراق وفق ذات الخطوات الإجرائية، هكذا يستمر القطن بالاحتراق ذاتياً بعدئذ دون حاجة إلى نار من خارجه.

هكذا يمكن ملاحظة أن الظواهر الطبيعية، تكرر العملية مرارًا وتكرارًا كلما وُجدت الشروط ذاتها، الأمر الذي يجعلنا نراها ثابتة لا تتغير ما لم يكن هنالك مانع آخر يمنع وقوعها بقانون طبيعي آخر، فلو كان مثلاً جزء من القطن مُبلاً لدرجة لا يكفي معه اللهب في إيصال الأجزاء المبللة إلى درجة الاتقاد فإن الاحتراق يتوقف عند هذا الحد، وعلى هذه الشاكلة تتفاعل قوانين الطبيعة مع بعضها.

الآن، لنطرح السؤال الآتي: هل فسّر العلم الظاهرة؟ أم وصفها ثم أجمل الوصف بصيغة محددة أطلق عليها اسم قانون طبيعي؟ إذا كنا نريد تفسيراً فإننا نريد أن نعرف لماذا تنتقل الحرارة تلقائياً من الجسم الساخن إلى البارد لتسخنه؟ يقول بعض العلماء: إن الطبيعة تميل إلى الاستقرار، لكن لماذا تميل الطبيعة إلى الاستقرار؟ لا إجابة مقنعة علمياً بهذا الصدد. كما يرى الطائي فإن «ما نقوم به نحن في الفيزياء يشمل على وصف حقائق العالم كما نراها، وكل ما نبدعه هو حالة تقريبية»⁽³⁸⁶⁾.

يقضيها الجسم في حركته وإلا لن يبرح مكانه، وهذا ما يُسمى تأثير زينو الكمومي. راجع:

B. Misra and E. C. G. Sudarshan, J. Math. Phys. 18, (1977): 756; M. Namiki and S. Pascazio, Quantum Theory of Measurement Based on the Many-Hilbert- Space Approach, Physics Report 232, (1993) 301.

386- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص 157.

عند التعمق في البحث عن التفسير الفيزيائي الراسخ للظاهرة، نضطرُّ إلى الدخول إلى المستوى الذري وهناك تظهر الخصائص الكمومية بفاعليتها التقريبية أو الاحتمالية. هذا الفهم العلمي حين انعكسه على ظاهر ما نسميه قانوناً طبيعياً نصبح ملزمين علمياً أن نقول: إن الظاهرة الطبيعية لو تكررت بوجهٍ مُطرد مليارات المليارات من المرات، فإن القانون الذي نضعه ليصفها احتمالي أو تقريبي، إذ ليس القانون تفسير مطابق للواقع الموضوعي، وإذا كان ما يُسمى القانون الطبيعي مطابقاً لشيء في الطبيعة فهو مطابق لما يظهر من الظاهرة في المستوى ما فوق الذري مما يُمكن أن تدركه الحواس ويخضع للملاحظة والقياس.

في المقابل يُقدّم الكلام تفسيراً يعتمد على مبدأ تجدد الخلق، يُفسّر بحسب ما يرى الطائي الصورة الإجرائية التي يقدمها ميكانيكا الكموم بنجاح. عند المتكلمين أن الأعراض لا تثبت على حالٍ زمني وإن بدت مستقرّة أو ساكنة فهي على الحقيقة في حال التجدد الدائم والتبدل المستمر، تُخلق وتُفنى وتعود تُخلق وتُفنى ثانية... وهكذا، في سرعاتٍ خاطفة. على هذا، فالمنظومة كلّها في وضعيّة أحوال ممكنة عديدة بحسب ما مُتاح من الأقيام الآنية. في نظرية الكموم نستخرج -والحديث للطائي- تلك القيم الآنية بتشغيل الإجراء المناسب على ما يُسمى دالة الموجة أو دالة الحالة، وتُعرف باسم القيمة المخصصة لذلك الإجراء. لكن ما نقيسه فعلاً هو ليس هذه القيم الآنية المخصصة؛ وإلا لوجدنا العالم كلّ آن في شأن، بل ما نجده حقيقة هو معدّل القيم وهذا ما يُسمى في نظرية الكموم القيمة المتوقعة، وهي معدّل أو متوسط القيم الممكنة التي يُمكن أن يأخذها ذلك العرض المقاس. مثال هذا التقريب هو النظر إلى ريش مروحة تدور سريعاً، اللون المتحصّل من ذلك الدوران هو في الحقيقة معدّل سطوع اللون وليس مقدار السطوع الآني لأيّ من الريش، وكلّما كانت سرعة المروحة أكبر ظهر اللون أكثر تجانساً؛ ولكنه يبقى في جميع الحالات تقريباً. بالمثل كلّما كانت سرعة تجدد الأعراض أكبر كانت القيمة الآنية الممكنة أقرب إلى القيمة المتوقعة (المعدّل)، أي أن نطاق اختلاف القيم الآنية يضيق. هذا هو السبب بعينه الذي تختفي وراءه حقيقة أن القيم الآنية في العالم المجهرى تتفاوت على نطاقٍ واسع في حين أن القيم الآنية في العالم الجهرى تتفاوت في نطاقٍ ضيقٍ جدّاً، بل تكاد القيم الآنية أن تكون القيمة المتوقعة نفسها لا تحيد عنها.

نصلُ من هذه المقارنة إلى أنّ هناك تناظرًا بين فكرة تجدد خلق الأعراض وبين فكرة اللّايقين الكمومي. الفرق الأساسي بينهما هو في التفسير، إذ تجدد الأعراض يُفسّر كلامياً بأنه راجع إلى وجود خالق دائم الاتصال بالمخلوق لحظياً وأنيباً، على حين لا يزال مجهولاً فيزيائياً لم يتصرّف العالم المجهري على هذه الشاكلة التي تختلفُ عن العالم الجهري.

الآن، ووفقاً لقانون التضامر الثاني، يجبُ علينا افتراض أنّ معلوم الكلام يكشفُ مجهول الفيزياء بدلالة تناظرهما في فكري التجدد واللايقين. هذا يعني: أنّ التفسير الفيزيائي للظاهرة الطبيعيّة وليس والوصف فحسب سيتطلب الإقرار بوجود قوّة خالقة قاصدة للفعل بهذه الكيفيّة التي تقودُ إلى ميل الطّبيعة للجمع بين الاستقرار في المستوى الجهري، واللااستقرار في المستوى المجهري.

فإن قيل: إنّ هذا الافتراض يُخالفُ العقلانيّة العلميّة التي تستبعدُ افتراض أيّ قوى ميتافيزيائية في حساباتها العلميّة، فإنّ أقلّ ما يُمكن توقّعه هو افتراض العلم لتلك القوّة على أنّها قوى طبيعيّة افتراضيّة (أبستمولوجيّة) كالجسيمات الافتراضيّة أو طاقة الفراغ مثلاً. ليس الوصف في منظور التضامر هنا مهمّاً بقدر ما تسعى له هذه الفلسفة في الكشف عن إمكانيّة التكامل المتبادل بين اللامتثالات.

لما كنّا نتحدّث عن التكامل المتبادل، فإنّنا لا نتردّد في القول إنّّه في حالة تمكّن الفيزياء من إعطاء التفسير الفيزيائي القطعي لظاهرة الكموم وسبب لايقينيّتها بدرجة لا تقبل التشكيك، فيمكن حينئذٍ في علم الكلام الجديد الاستفادة من المعلومة الفيزيائية لتطوير مفهوم تجدد الأعراض في علم الكلام⁽³⁸⁷⁾.

قضية الحتم السببي:

من القضايا التي لم تحسم الفيزياء أمرها حسماً نهائياً، قضية الحتم السببي، إذ هل أنّ قوانين الطّبيعة والعلاقات السببيّة فيما بينها حتميّة أم لا؟

بادئ ذي بدء، يُمكن تعريف الحتم بأنه: وقوع المُسبب وجوباً حال توفر السبب، أمّا الاحتم فهو: وقوع المُسبب جوازاً عند وجود السبب.

387- عقّب الطائي على هذه الفقرة قائلاً: (ليس هذا الشرط ضرورياً في تحقّق تفسير دقيق الكلام لأنّ للتفسير الكلامي مضامينه القابلة للفحص وهو ما يضمّره بخصوص تأثير زينو الكمومي واشتراطات تحقّقه على سبيل المثال. وحتى الآن فإنّ نتائج الأبحاث التجريبيّة لم تثبت خلاف ما توقّعتّه فلسفة دقيقة الكلام).

لقد كان الأمر محسومًا عند الفيزيائيين في القرن التاسع عشر عندما تمكنوا من وضع قوانين الحركة تلك التي صاغها (هاملتن) و(لاغرانج)⁽³⁸⁸⁾ و(لابلاس)؛ الأمر الذي أفرز المفهوم الحتمي للطبيعة وقوانينها. لكن مع مطلع القرن العشرين ومع ميكانيكا الكم انقلبت المفهومات تمامًا؛ إذ ظهر مفهوم الاحتمال كنتيجة لاعتماد التصور الموجي للجسيمات الذرية، فبدلاً من أن يُنظر إلى الجسيم المادي على أنه شيء متحيزٌ وغير قابل للانقسام أصبح لموجب التصور الجديد موجه ممتدة تخضع للتبدل والتغير المستمر؛ وفقاً لذلك أصبح الجزم بوقوع الحوادث غير وارد في التصور الكمومي الجديد. بسبب هذا الإرباك الكبير الذي تشكّله هذه النظرية شكك فيها الفيزيائيون أنفسهم، فأينشتاين أعلن رفضه لها مستشهداً بمقولته «إن الله لا يلعب النرد»، و(نيلز بور) ذهب إلى القول: «إن دالة الموجة ليست إلا تصوير رمزي قد لا يمت إلى الواقع بصلبة حقيقية»⁽³⁸⁹⁾، أمّا (هايزنبرغ) فحاول تفسير الاحتمال بأنه نوع من تأثير أجهزة القياس.

يبدو أنه ووفقاً لقانون التضامر الأول فإن هناك تناظراً بين العلمين الفيزياء والكلام في هذه القضية، إذ المتكلمون كان قد سبق منهم القول بذلك ضمن مبدأهم المسمى مبدأ التجويز والاحتمال وخلاصته: إن حوادث العالم تقع على سبيل الاحتمال والجواز لا على سبيل الحتم السببي. رأيهم هذا مبني على أساس فهمهم أن الأشياء لا تفعل بذواتها لطبع كامن فيها؛ إذ الفعل يحتاج إلى قدرة وإرادة، والجوامد لا إرادة لها فضلاً عن أن قدرتها أعراض متجددة محكومة بإرادة المجدد واختياراته، هذا يعني أن الأشياء حين تتكرر بفعل فاعل حقيقي وهو قوة أخرى خارج العالم بالضرورة ولا تنتمي إليه وإنما الأشياء وصفاتها الوسائط.

لم يوافق المتكلمون على مفهوم الطبع المتداول الذي هو صفة قائمة ذاتياً، قادرة على الفعل يكون الشيء مجبولاً عليها، كالقول: إن طبع النار الاحراق. بل إن ما يُسمى الطبع أو القانون الطبيعي عندهم هو ليس إلا عرضاً من الأعراض يتجدد دوماً، وهو موجود ليس لصفة دائمة يقوم بها بل هو في ذاته لصفة متجددة يكون عليها،

388- جوزيف لويس لاغرانج (1736-1813)، تخصص في الرياضيات والفيزياء الرياضياتية، اشتهر بسبب نظرية الأعداد والتحليل الرياضي.

389- أنظر: M. Jammer, p. 121

فالطَّبع هو تلك الصِّفات التي في الأشياء التي تُتيح الإمكان فإنَّ وُجِدَت الصُّرورة ممثلة بالأسباب اللازمة وقع الحدث (المُسبب)، وإن لم يوجد الإمكان لم يقع الحدث.

لعلَّ أفضل ما يُمكن أن تُوضَّح رأي المتكلمين في هذه المسألة هو مفهوم الاقتران الذي أجاد الغزالي في بيانه حيثُ قال: «الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا، بل كلُّ شيئين ليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما مُتضمَّن لإثبات الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر؛ مثل الرِّي والشرب، والشَّبع والأكل، والاحتراق ولقاء النَّار، والنُّور وطلوع الشَّمس، والموت وحزَّ الرِّقبة... بل نقول: إنَّ فاعل الاحتراق بخلق السَّواد في القطن والتَّفَرِّق في أجزاءه وجعله رماداً هو الله تعالى: إمَّا بواسطة الملائكة أو بغير واسطة. أمَّا النَّار وهي جماد، فلا فعل لها»⁽³⁹⁰⁾. الجمادات عند الغزالي غير فاعلة بنفسها، وتكرار الظَّاهرة غير موجب للقول بالاحتتم، وذلك لأنَّه يرى أنَّ «ليس لهم دليل إلاَّ مُشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقة النَّار، والمُشاهدة تدلُّ على الحصول عنده، ولا تدلُّ على الحصول به وأنَّه لا علة سواه...» يخلصُ إلى القول: نحنُ «نسلم أنَّ النَّار خلقت حلقة إذا لاقها قطنان أحرقتهما ولم تفرِّق بينهما إذا تماثلتا من كلِّ وجه، لكنَّا مع هذا نجوز أنَّ يُلقى نبيُّ في النَّار فلا يحترق، إمَّا بتغيير صفة النَّار أو بتغيير صفة النبي»⁽³⁹¹⁾. بهذا فهو يُنفي الاحتتم السَّببي للقانون الطَّبِيعي، وبدلاً من ذلك يقولون بعلاقة الاقتران الفاعلة على سبيل الجواز.

الآن، لمَّا كانت الفيزياء لا تزال متشكِّكة في قضية الاحتتم، ولمَّا كان الكلام يُجزم بمفهوم الاحتتم. فحسب قانون التضامر الثاني فإنَّ الفيزياء عاجلاً أم آجلاً ستحسم أمرها بالاحتتم المناظر لما في الكلام. ليس ذلك الحسم بالاحتتم بمستبعدٍ بخاصَّة أنَّ هناك من يُلمَّح إليه بين الفينة والفينة، من ذلك ما جاء على لسان الفيزيائي الكبير وفيلسوف العلم (هانز ريشنباخ)، حين قال: «ونحنُ لا نستطيع استبعادَ إمكان مجيء يومٍ تصلُّ فيه جزيئات الهواء في غرفتنا، بالمُصادفة المحضة إلى حالةٍ منظمَّة تتجمَّع فيها جزيئات الأوكسجين في جانبٍ من العُرْفة، وجزيئات النتروجين في الجانب

390- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص166-167.

391- المصدر السابق، ص171.

الآخر، إنَّ إمكان وقوع مثل هذه الحادثة لا يُمكن أن يستبعد استبعادًا مطلقًا. بالمثل لا يستطيع الفيزيائي استبعاد أن يجيء وقت يغلي فيه الماء عندما نضع مكعبًا ثلجيًا في كوب من الماء، ويصبح الثلج من البرودة مثل غرفة التجميد، لكن من الجدير بنا، أن نعرف أن هذا الاحتمال أضعف كثيرًا من احتمال نشوب حريق في كل بيت من بيوت مدينة ولأسباب مستقلة»⁽³⁹²⁾. هو وأمثاله كـ (رودلف كارناب)⁽³⁹³⁾ و(ريتشارد دوكينز)⁽³⁹⁴⁾ وغيرهم؛ لا يستبعدون الحوادث النادرة الحدوث استبعادًا مطلقًا، حتى إنَّ قائلهم قال: «الكون فيما أظنَّ شخصيًا، ليس فحسب أغرب ممَّا نفترض، إنَّما هو أغرب ممَّا يُمكن أن نفترضه»⁽³⁹⁵⁾، وهذا اللااستبعاد الذي يُكافئ الإمكان العقلي هو نتيجة مقبولة عقليًا وعلمية لأنَّه يخلو من تناقضاتٍ منطقيَّة؛ الأمر الذي يدعُم في جملته فكرة التضامر بين الكلام والفيزياء في هذه القضية.

قضية الاحتمال السببي:

ما أهمية الاحتمال لحياتنا اليوميَّة؟ ومَّا أهميته لبنية الكون وفي تصرّف الأشياء؟ وكيف سيكون العالم الطَّبِيعي لو كان حتميًا؟ يُجيب العلم الحديث على ذلك بأنَّ الحتم الطَّبِيعي يعني الخيار الواحد أو بكلمةٍ أُخرى اللاخيار. لو كان نظام العالم محكومًا بالحتم لم نتمكّن من رؤية كلِّ هذا التنوع وهذا الطيف العريض من المخلوقات والأشكال والألوان وهذا التباين الواسع في مكونات العالم الحيَّة وغير الحيَّة. ذلك أنَّ الاحتمال المجهرى هو الذي يضع أمام الأشياء قدرًا من الحرّية الطَّبِيعيَّة التي تجعله قادرًا على تحقيق التنوع؛ ومن ثمَّ تحقيق الازدهار وإلا لكان العالم كله لونًا واحدًا، رماديًا أو أسودًا أو أبيضًا.

التفاعلات النووية التي أدت إلى تكوين نوى الدّرات المختلفة، بل وتكوين نظائر مختلفة للعنصر الواحد هي ليست إلاّ نتاج الاحتمال الكوانتي، والتفاعلات الكيماويَّة بين الدّرات والجزيئات هي الأخرى محكومة أيضًا بالاحتمال الكوانتي ما يُؤدّي إلى

392- هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلميَّة، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004، ص150.
393- رودلف كارناب Rudolf Carnap: فيلسوف ومنطقي ألماني، يهودي الأصل، وأحد أبرز زعماء الفلسفة الوضعيَّة المنطقيَّة logical positivism، تخصص في الفيزياء والرياضيات والفلسفة.
394- كلينتون ريتشارد دوكينز Clinton Richard Dawkins: ولد في 1941 في نيروبي، كينيا، هو عالم بيولوجيا تطوريَّة وإيثولوجيا بريطاني وفيلسوف فيا لأديان وكاتب أدبيًا تعليميَّة. وهو معروف بأرائه في الإلحاد ونظريَّة التطور كما أنَّه من أبرز منتقدي نظريَّة الخلق ونظريَّة التَّصميم الذَّكي.
395- وهو هالدين. انظر: أمير أكزيل، التعلُّق أكبر لغز في الفيزياء، ترجمة: عدنان علي الشَّهوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008، ص7.

تخليق جزئياتٍ متنوّعة. على المستوى الأعقد فإنّ التّكوين الجيني الحي والتّنوع الحيوي هو ليس إلّا نتاج لهيمنة اللاحتم الكوانتي. في الواقع إنّ الطّفرات الجينيّة التي أدّت إلى كلّ هذا التّنوع الحيائي الهائل الذي نراه على الأرض ممتدّاً من الخلايا البدائيّة عديمة النّواة وحتىّ مستوى التعقيد الحيويّ الهائل للكائنات الرّاقية ومنها الإنسان إنّما هو: نتاج اللاحتم الكوانتي على المستوى الجزيئي.

إذن، اللاحتم قانون أساس في بنية العالم ليكون بهذه الصّورة ولو لم يكن لكان عالماً هذا - كما يقول الطّائي - مختلفاً جدّاً وبالجزم لن تكون فيه حياة متطوّرة أبداً.

لسائل أن يسأل: لماذا لا تظهر الصّفات الكوانتيّة الغريبة في عالم الحياة اليوميّة، إذ يبدو كأننا قادرون على حساب الحركات بدقّة كبيرة جدّاً إن لم نقل لا مُتناهية، لدرجةٍ يُمكن حساب مواقع الشّمس والقمر والكواكب السّيارة لمئات السّنين القادمة بدقّة تصل إلى 1٪ من الثّانية، فكيف يتوافق هذا مع اللاحتم الكوانتمي وضياح الدقّة؟

الجواب: في عوالم الحياة اليوميّة لا يظهر الحتم ليس لأنّه غير موجودٍ، بل لأنّ قيمته ضئيلة جدّاً، ومن ضآلتها تُصبح مهملة من النّاحية العمليّة، وفرق بين الضّالة والعدم.

قضية الفعل اللاتدخلي:

قال النّظام: إنّ الله خلق الأشياء دفعةً واحدةً، فجعل بعض الأشياء كامنة في بعضها وما التّحول إلّا ظهور ما يكمن في الموجود أصلاً، وبهذا فسّر كلّ ما في العالم بأنّه معلول غير مباشر لفعل الله الأصلي، مع إمكان مخالفة ما عرف عن الطّبيعة بالتدخل الإلهي، ذلك وفقاً لمبدأ التّجويز ولا يرى الحتم المطلق.

في المقابل، اقترح (بولنجهورن)⁽³⁹⁶⁾ نظريّة التّدخل الإلهي بالفعل اللاتدخلي، حيث يفعل الله في العالم ما يشاء دون تدخّل مباشر. هذا هو مبدأ أنّ الأبتمولوجيا هي التي تصوغ الأنطولوجيا Epistemology models ontology، وفيها يرى أنّ نوعاً من المعلومات الفعّالة هو الذي يحمل مضمون الأمر الإلهي إلى العالم دون أن يحمل الأمر نفسه أي نوع من الطّاقة الفيزيائيّة، بل الأمر نفسه أو تلك المعلومات

396- جون بولنجهورن: فيزيائي بريطاني مختص في الجسيمات الأوليّة، وقسيس مرسم وعميد كليّة العلوم في جامعة كمبردج البريطانيّة.

الفعّالة هي التي توظّف ما في العالم من طاقةٍ للتصرّف وفق السنّة الإلهيّة وتفعّل المراد⁽³⁹⁷⁾

إنّ هذا التّقابل بين النّظام وبولنجهورن يُمكن أن يُنظر إليه وفق قانون التّضامر الثّاني على أنّ معلوم أحدهما يُمكن أن يكشفَ مجهول الآخر، فتصبح القراءة لدينا تكامليةً، تتحدّث عن فكرةٍ واحدةٍ من مستويين معرفيين لا مُتماثلين.

قضية اللاخلاء واللاملاء:

من المعلوم أنّ قوانين الفيزياء تتوقّف عند تخوم النّقطة المفردة فلا تصل إليها، ولا تستطيع أن تعطي تصوّرًا بالمعنى الدّقيق عنها فضلًا عمّا كان قبله، فهذه قضية مجهولة علميًا، فهل تُتاح معلومات لدى المتكلّمين بشأنها؟ وإن وُجدت، فما الذي يُحتمل أن تكشفه علاقة التّضامر فيما بينها بدلالة هذه المسألة؟

يرى الغزالي «أنّه ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء»⁽³⁹⁸⁾، وهو فهم كما يرى الطّائي ليس من وثيقة تبيّن أنّ غير المسلمين قد توفّر فكرهم على هذا النوع منه، وهو فهم يقترب كثيرًا من الفهم المعاصر لنظريّة النسبيّة التي وضعها أينشتاين 1905⁽³⁹⁹⁾.

إنّ مضمون عبارة الغزالي التي قالها ابن حزم أيضًا، هو أنّ وراء العالم لا يوجد معنى لوجود شيء، هذا يعني أنّ العالم حاوٍ لذاته بذاته وليس من امتدادٍ بعده لأنّه ليس بعده بعد. لكن بالتأمّل في عبارة (لا خلاء ولا ملاء) نجد أنّنا لا نستطيع أن نفترض أنّها تدلّ على العدم المحض؛ لأنّ المراد لو كان ذلك لقليل: لا ملاء وحسب، لكن أنّ يكون هناك لا ملاء (عدم) مقترن بـ بلا خلاء أي وجود، فهو شيء آخر. ما يعضد تصوّرنا أنّ ما وراء العالم ليس العدم المحض، هو قول الغزالي بإمكانية أنّ يكون العالم أكبر ممّا عليه أو أصغر ممّا كان عليه، وتأكيدُه إمكانية أنّ يتّسع أو أنّ ينكمش. في أيّ من الحالتين سيكون هناك شيء يتّسع فيه العالم أو ينكمش ليخلفه وراءه، وما ذلك الشّيء؟ هو ما وصفه باللاخلاء ولا ملاء.

إنّنا حين نقرأ هذه الفكرة نفهم منها أنّ اللاخلاء واللاملاء هو الحالة الثّالثة، فإذا

397- جون بولنجهورن ، محاضرة في مؤتمر أينشتاين والله والزّمن، مركز إيان رامزي، جامعة أكسفورد، 2005.

398- الغزالي، تهافت الفلاسفة، ص31.

399- دقيق الكلام، ص201.

كان هناك خلاء وملاء وهما حالتان مُتضادتان، فإنّ ما يُسمّى لا خلاء ولا ملاء هو حالة ثالثة لا تعني في فهمنا مجرد عدم الخلاء أو عدم الملاء، بل هي تتضمن معنى متوسط يكون فيه الأمرُ شبه خالي وشبه ملآن في الوقت نفسه، ونحن نعبر عن ذلك دائماً بالصيغ (خلاء لا خلاء) و (ملاء لا ملاء) فما هو ليس بخلاء ولا ملاء عبارة عن شيء فيه شيء من كلّ منها بمستوى لا يرقى إلى أن يُطلق على أحدهما ولا أن يُنفى تماماً من كليهما. لعلنا نستعين هنا بمقاربة اصطلاحية فيزيائية لتوصيل فكرة الحالة الثالثة هذه، وهي مصطلح الزمكان، فهذا المصطلح يدلّ على حالة يكون فيها الزمان شبه زمان والمكان شبه مكان، ومن اجتماع الشبهين تكوّن شيء ثالث، بمواصفاتٍ جديدةٍ اختلفت خصائصه عن كلا مكّونه، لذا يصحّ القول إنّ الزمكان هو لا زمان ولا مكان مع أنّه لا يتكوّن من غيرهما، وبالمثل نفهم فكرة لا خلاء ولا ملاء بأنّها تضمّر معنى ثالثاً متكوّن منهما.

لا تنطبق مفهومات الفيزياء ولا مصطلحاتها على هذا المعنى الثالث لأنّها جميعاً مصمّمة لقياسات ومواصفات خلائية أو ملائية فقط، لذا إن أريد فهم ذلك الشيء الثالث يُفترض إبداع أو اكتشاف مفهومات فيزيائية وكلامية جديدة على حدّ سواء للتعامل معه، بما يُمكن أن يُوصف بأنّه ما بعد الفيزياء الحديثة، وضمن أبعاد علم الكلام الجديد.

بلا شكّ، نحن هنا نتحدّث عن مستوى معرفي أبستمولوجي (افتراضي) بحت، نحتمل أنّه يقبع هناك وراء حدود انطولوجية النقطة المفردة. لكونه أبستمولوجي فقد يشترك في مباحثه كلّ من الكلام الجديد والفلسفة، ونحن نعني بالفلسفة هنا فلسفة التضامر؛ ذلك لأنّ أدواتها المنهجية تمتلئ من الآليات والإمكانات للنفاذ إلى تلك الأبعاد اللامألوفة لتتوقع خصائصها المحتملة. ليست هذه المهمة باليسيرة لكنّها ليست بالمستحيلة أو غير الممكنة نظرياً أيضاً. لنضرب مثلاً عن الكيفية التي يُمكن أن ينتقل فيه التفكير الإنساني إلى خارج الزمان والمكان الكوني؛ ليتعرّف إلى ماهية ما يُسمّى باللاخلاء ولا ملاء.

لو أخذنا مفهوم الزمكان، فنحن نعلم أنّه يتحدّث عن أقرب معنى يُمكن أن تصلّ له الفيزياء لوصف النقطة المفردة، حيث الزمان والمكان يكونان غير متمايزين عن

بعضهما، كل نقطة هي الحاضر والماضي والمستقبل في الوقت نفسه، فلا حدث سابق لحدث، ولا مكان متأخر عن مكان.

والآن، وفقاً لمبدأ التضامر الذاتي القائل بأن الشيء يضمّر لا مثيله، يمكننا توقع احتمالات مفهوم لا يماثل مفهوم الزمكان بخصائصه المعروفة دون أن نرتد إلى المفهوم السابق لما قبل الزمكان. لمعرفة يُمكن أن نسأل: ما المفهوم الذي يُمكن أن لا يماثل مفهوم الزمكان؟ كيف يُمكن أن نتصوّر حالة يكون فيها الشيء ليس زماناً ولا مكاناً ولا زمكاناً؟ إننا نسأل هنا عن اللازمكان أو ما بعد الزمكان فإن تمكنا من استنتاج ذلك المفهوم نظرياً، فهو يُضمّر الدلالة عن وصف محتمل للحالة الثالثة التي أشار إليها المتكلمون من اللاخلاء واللاملاء، أو كما نسميها (ملاء بلا ملاء) / (خلاء لا خلاء). لعلنا نُجازف فنذكر احتمال أن يكون في تلك الحالة الشبه زمكانية أن يوجد زمان بلا مكان تماماً، أو بالعكس، مكان بلا زمان، أو جزء من زمان كأن يكون حاضر بلا مستقبل، أو ماضي بلا حاضر، وقد يكون هناك مكان له قبل بلا بعد أو بالعكس بعد بلا قبل، وربما يكون هناك أكثر من زمان حاضر في النقطة الواحدة، أو قد يكون لنقطة أكثر من مكان... وما إلى ذلك من احتمالات أقل ما نصفها نحن الآن بأنها لا عقلانية، لأنها بالفعل احتمالات لا يستطيع العقل المنطقي أن يتفهّمها، ونحن نعدّ هذا الحكم عليها مقبول لأنها تتحدّث ليس عن عالم بمقاييس الفيزياء التي نعرفها بل نتحدّث عن احتمال لمستوى أبستمولوجي ذو فيزياء لا تماثل الفيزياء العادية؛ لذا لا غرابة من غرابة ما يُمكن توقّعه عن الزمكان الخاص بذلك اللاخلاء ولا ملاء. لكن إن تركنا افتراضاتنا الفلسفية هذه جانباً، وُعدنا إلى مسار العلاقة التضامرية بين المعطى الكلامي والمعطى الفيزيائي، وكرّرنا السؤال: ما الذي يُمكن أن يضمّره الموقف الكلامي الدّاهب إلى أن ليس وراء العالم خلاء ولا ملاء بالنسبة للفيزياء؟ فإن الإجابة المحتملة هي أن ذلك يُضمّر الدلالة على أن ما وراء العالم أي ما قبل النقطة المفردة لا يوجد طاقة ولا مادّة، بل حالة ثابتة، فإن أثبت العلم خلاف ذلك، فذلك يقتضي تفسير اللاخلاء واللاملاء الكلامي وفق المعطى العلمي أو تغيير المفهوم بالجملة، وإلى ذلك الحين الذي يقطع فيه العلم قطع اليقين بما وراء النقطة المفردة، فإن التضامر يُعطينا تصوّراً عن حالة لا فيزيائية بحتة.

(قانون 3) النظير يُكثّر نظيره

بالرجوع إلى تطبيقات القانونين الأوّل والثاني، يُمكن ملاحظة أن أجوبة الفيزياء تتكثّر بأجوبة الكلام وبالعكس، أي أن أجوبة الكلام تتكثّر أو تتعدّد بواسطة أجوبة الفيزياء.

لكنّ النقطة الجدير التّنبه إليها؛ أنّ تكثّر الأجوبة لا يأخذ القوّة نفسها، فالجواب الفيزيائي لدى الفيزياء هو المُظهر وهو الأصل الواقعي الذي يُبتنى عليه، ويأتي الجواب الكلامي كرديف مضمّر له. تنعكس العمليّة حين نأخذ علم الكلام كأساس، إذ يُصبح الجواب الكلامي هو الأصل المُظهر بينما يردفه الجواب الفيزيائي. في المحصّلة، يتوفّر كلّ علم على إجابتين على الأقل: واحدة مُظهرة وهي التي تكون من جنسه، وواحدة مُضمرة وهي التي تكون من الجنس المتضامر معه بدلالةٍ محدّدة؛ الأمر الذي ينتهي بنا إلى تعميم كثرة الأجوبة وهو القائل: إن «لكلّ سؤالٍ عددًا غير محدّد من الأجوبة» على اعتبار أنّ الدلالات غير منتهية، وكلّ دلالة تفتح مجالاً لاحتمال إجابة جديدة. فيما يأتي، مثال عن مفهوم العدم وحقيقته، مُستقى ممّا سبق مناقشته في القانونين الأوّل والثاني.

فالعدم في الكلام لا نهائي مُتّصل غير معدود وهو خزين من الممكنات القابلة للتكوين. أمّا في الفيزياء فهو مجال لا نهائي مُتّصل من الطّاقة السّالبة. وفي التّضامر:

لَمّا كان من حيث الكلام: مظهر العدم الممكنات وهو يُضمّر كونه طاقة سالبة (بحر ديراك).

ولمّا كان من حيث الفيزياء: مظهره طاقة سالبة وهو يُضمّر كونه خزين ممكنات بالمفهوم الكلامي.

فإنّ العدم تضامرياً يحتمل هذين الوجهين المتضامرين؛ لذا يكون العدم تضامرياً بدلالة الكلام والفيزياء: (ممكنت لا ممكنت) أو (طاقة سالبة لا طاقة سالبة).

لو طرحنا السّؤال، ما فائدة ذلك لكلّ من الكلامي أو الفيزيائي، فإنّ الإجابة من وجهة نظر التّضامر هي: إنّ هذه الطّريقة من الفهم، تحمل الباحث في علم الكلام الجديد على أن ينظر إلى أي مسألة بمستويين أو أكثر حسب عدد العلوم التي يُجري

معها علاقات تضامر، وبذلك هو سيفهم المسألة التي يبحث فيها بمنطق متعدد القيم -إنّ لم نقل نظرياً لا متناهي القيم- فهي من حيث تخصّصه في الكلام ذات معنى معين؛ ولكنه يُقلبها بواسطة التضامر ليرى مفهومات أُخر من حيث العلوم الأخرى، وهذه العمليّة لها فوائد فلسفيّة عديدة، منها: أنّه سيرى انعكاس مفهوماته بأنماط أُخرى في الوجود، كما سيرى تجليات فهمه في الواقع بأكثر من لون، ومن فوائدها أنّها تحرّر العقل من التفكير المقيّد الثنائيّة الأرسطية القائمة على مبدأ (إمّا - أو)، التي تفرز من جملة ما تفرز قضية الفصل التام والعزل الكلّي بين العلوم، وترفع بعضاً وتضع آخرين. وفي المقابل تعزّز ثقافة التقبّل للأوجه المتعدّدة، وتعزّز فكرة التّواصل والتّرابط أو التّشارك دون أن يعني ذلك خلط الأوراق بإلغاء الخصوصيّة الذاتيّة لكلّ علم. هذا فضلاً عمّا أشرنا إليه من إمكانيّات عكوسة للتّكامل الدّاتي أو الموضوعي؛ إذ يُمكن للكلامي بواسطة معلومة فيزيائيّة أن يصحّح مسار تفكيره العقلي، إضافة إلى أنّه يُمكن للفيزيائي بواسطة معلومة كلاميّة أن ينتهي إلى حلول فيزيائيّة لمشكلاتٍ عالقة لم يجد لها سبيلاً.

تضامرات تكميلية

(1) يُخبرنا الجبائي أن الجواهر هي جنس واحد، فيقول: «الجواهر على جنسٍ واحدٍ، هي بأنفسها جواهر، وهي مُتغايرة بأنفسها، ومُتَّفقة بأنفسها، وليست تختلفُ في الحقيقة»⁽⁴⁰⁰⁾، أي: أنها ومع واحديتها قد تكون مختلفة أو متماثلة. لقد شرح الطائي هذه الفكرة بالقول: أن تماثل الجواهر وتجانسها يؤكِّد أنها ماهيات تجريدية أبستمولوجية لا تتخذ معناها الأنطولوجي إلا بعد أن يتصل بها عرض. في هذا ينبغي التأكيد أن اختلاف الأجسام مُتأتٍ إذن من اختلاف الأعراض التي تحملها الجواهر؛ بمعنى أننا إذا تصوّرنا الجواهر الفردة جسيماتٍ أوليةٍ فإننا ينبغي أن نعني بها ماهيات تلك الجسيمات عارية عن صفاتها جميعاً. هذا لعمرى تصوّر فائق مبكر لماهيات فائقة التناظر Super-symmetric Entities⁽⁴⁰¹⁾.

يُمكن في هذا السياق الاستفادة من خواص الجواهر الفردة وعلاقتها بالأعراض لتوضيح المعنى الدقيق لمفهوم التضامر الذي نحاول التنظير له، وذلك بالوجه الآتي: لما كانت الجواهر الفردة قابلة لجميع الاحتمالات، فهي قابلة أن تكون الشيء أو لا مثيله بالضرورة، ولما كانت تك القابلية مُرتبطة بالأعراض لا بأصل الجواهر؛ فإن ذلك يدل على أن أي عرض مظهر في جوهر ما هو في حقيقة الأمر يُضمَر إمكانية وجود أعراض لا تُماثله في ذلك الجوهر. هذا الإضمارُ مُتأتٍ من قابلية الجوهر على تقبل جميع أنواع الأعراض الممكنة. ويُمكن في سياق هذا البحث الاستفادة من خواص الجواهر الفردة لإقامة علاقة تضامر بين خواص تلك الجواهر وبين خواص التضامر نفسه؛ وذلك للتعرف بوجه أكثر تفصيلاً إلى المضمون الأبستمولوجي لمفهوم التضامر. على هذا فصيغة العلاقة ستكون بالشكل:

الجواهر الفردة || مفهوم التضامر ← خواص الجواهر في الكلام

ما يُمكن أن يترتب على هذه العلاقة الفكرة القائلة: إننا لو تابعنا خصائص الجواهر لرأينا أنها أبستمولوجيا متماثلة؛ ولكنها أنطولوجيا لا متماثلة، وذلك لأنها من حيث الحالة الأبستمولوجية تتصف بالثبات، بينهما من حيث المستوى

400- الأشعري، مصدر سابق، ص308.
401- في هذه النقطة يُركِّز الطائي على قدرة العقل العربي على التجريد رداً على المتغربين المعاصرين المتهمين العقل العربي بالعجز عن ذلك. ص 69-70

الأنطولوجي هي تتّصف باللاثبات بل التّعير المستمر بسبب تجدد الأعراض. ولما علمنا أنّ المتكلمين يُطلقون على الجواهر قبل تحيّيها، أي في الحالة التي تكون فيها في المستوى الأبستمولوجي مصطلح شيء وتلك الأشياء مُتماثلة في ذاتها لجميع التّغيرات في الأعراض، فإننا نستطيع أن نتفهّم مبدأ التضامر القائل إنّ «كلّ شيءٍ يضمّر لا مثيله بدلالةٍ محدّدة»، إذ هو تمثّل لمقاربة أنّ أي جوهر يضمّر جميع الاحتمالات التي لا تماثله أو كما في الوصف العلمي، كلّ جوهر يضمّر فائيّة التناظر.

التضامر هو حقيقة الوحدة الأبستمولوجية المستترة في الكثرة الأنطولوجية؛ وعلى هذا، فإنّ الشيء حين يضمّر لا مثيله، فهو يضمّر نفسه في غيره، كما يضمّر غيره في نفسه، فالوحدة جوهرية متجانسة والكثرة احتمالية متجدّدة.

(2) تأسيساً على مضمون الفكرة السّابقة، إذا أقمنا علاقة تضامريّة بين الجواهر الفردة وبين العلوم المختلفة بدلالة التضامر، فإنّ صيغة العلاقة ستكون بالشّكل:

الجواهر الفردة || العلوم المختلفة ← خواص التضامر

ما يترتّب على هذه العلاقة هو الفكرة الآتية: نعلم أنّ العلوم المختلفة لها وجود أنطولوجي اعتباري، وهي متغيّرة باستمرار؛ فهي لذلك تُعد بمنزلة الإعراض لحقائق العلوم الجوهرية، أي: أنّنا - ووفقاً لذلك - نفترض أنّ العلوم المتداولة هي بمنزلة إعراض، أنّ لكلّ علم من العلوم حقيقة خاصّة به هي بمنزلة الجوهر الذي يتمظهر منه ذلك العلم. إذا علمنا أنّ الجواهر في الكلام متجانسة أي على جنس واحد، وأنّها متغايرة بأنفسها، ومتّفقة بأنفسها، ولا تختلف في الحقيقة مع بعضها بعضاً، كما ذكر الجبائي، فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ حقائق العلوم بهذه الخصائص، أي أنّ حقائق العلوم، جميع العلوم من جنسٍ واحدٍ مهما بدت في تمظهراتها مختلفة أو متميزة عن بعضها بعضاً، كالاختلاف الذي يلاحظ بين العلم الطّبيعي والعلم الفلسفي والعلم اللاهوتي. إضافةً إلى أنّ حقائق العلوم أو جواهرها لا تختلف مع بعضها بعضاً، بل هي مختلفة في أنفسها ومتّفقة في أنفسها؛ وهذا يعني أنّ ما يُشاع من خلافٍ بين العلم والدين والفلسفة، هو خلاف ليس في جوهر العلوم، بل في تمظهراتها

التي تُظهر الاختلاف، غير أنّ ذلك المُظهر يُضمّر التّجانس والوحدة. على سبيل المثال، فإنّ علم الكلام وعلم الفيزياء بمنزلة أعراض قائمة في جواهر الحقائق الفردية، كلّ جواهر من تلك الجواهر تميّز بما فيه من عرض فاختلفت المناهج اختلافًا جذريًا فيما بينهما في المستوى الأنطولوجي؛ لذا فالكلام شيء والفيزياء شيء آخر أنطولوجي؛ ولكن لما كانت أصل الجواهر المعرفية متجانسة من حيث بساطتها ووحدتها الأصلية واتصاليتها ببعضها بعضًا، وتقبّلها لجميع الاحتمالات؛ فإنّ ذلك يدلّ -بحسب فهمنا- على أنّ ذلك التّمايز بين الكلام والفيزياء ليس أكثر من مظهر يضمّر ما لا يماثله من اللّاتمايز، وبسبب قابلية أصلهما المشترك على تقبّل جميع الاحتمالات، فإنّ بالإمكان توقّع إمكانية أن تتعرّف العلوم المختلفة إلى أنفسها وكأنّها مرايا مُتقابلة.

(3) بالمثل نعلم أنّ المتكلّمين قالوا إنّ الجواهر تتجاور ولا تتداخل. وهذا يضمّر الدّلالة على أنّ حقائق العلوم تتجاور لا تتداخل مع بعضها؛ إلّا إذا ثبت علميًا أنّ الجواهر الماديّة تتداخل ابستمولوجيا، فحينها سيضمّر ذلك الدّلالة على أنّ الجواهر الكلاميّة ينبغي أن تُعدل في الكلام الجديد بحيث تفهم على أنّها تتداخل، وهذا يُوصلنا إلى أنّنا سنقول حينها إنّ حقائق العلوم تتداخل. ولو افترضنا أنّه قد أُتيح لنا ما يُثبت أنّ حقائق العلوم تتداخل؛ فهذا سيضمّر الدّلالة على أنّ الجواهر الكلاميّة والماديّة كلاهما يتداخلان ولا يتجاوران فحسب.

(4) لما علمنا أنّ غالبية المتكلّمين يذهبون إلى القول إنّ الجواهر الفردة مُتناهية، فهذا يضمّر الدّلالة على أنّ حقائق العلوم مُتناهية، كلّ علم من العلوم له حدّ يقف عنده، ومنتهى يدور في فلكه، فلا علم لوحده بقادر على أن يحيط بجميع المعارف، ولا يستطيع علم بمفرده أن يُعطي الأجوبة النهائيّة عن كلّ شيء؛ لأنّه وبحسب مقولة المتكلّمين: «كلّ ما حصّره متناه يجب أن يكون متناهياً».

(5) لما علمنا أنّ مثل الجواهر عند المتكلّمين كمثّل النّقطة، هي في واقع الأمر لا أبعاد لها في حالتها المنفردة، لكن تُصبح لها أبعاد عند انضمام بعضها إلى بعضها الآخر. فإنّ ذلك يضمّر الدّلالة على أنّ علمًا بمفرده لن تكون له أيّ قيمة أو معنى، وأنّ ما يُفترض أن يكون وهو كائن إلى حدّ ما هو أن تشارك العلوم فيما بينهما ليكون

لها أبعاد ممتدة من حقائقها في نسيج الواقع المتشابك. وكلّما تضافرت العلوم ازدادت وضوحًا في التعبير عن الواقع من نواح أو جوانب متعدّدة، والعكس بالعكس. وما التضامر إلا تجسيدًا عمليًا لذو منحي جديد لهذه النظريّة.

بهذا الأسلوب يُمكن أن نتوصّل لمختلف الاستنتاجات المتضامرة بين الكلام والفيزياء والتضامر في حال توفر معلومة في أحد العلوم المقام بينهما علاقة تضامر.

وبعد، هل هناك فيزياء كلامية؟

يذكر الطائي أنّ الدكتور محمّد عابد الجابري كان قد نقد نقدًا لاذعًا في كتابه «نقد العقل العربي» مساهمات المتكلّمين في دقيق الكلام، متهمًا بفكرة الفيزياء الكلامية⁽⁴⁰²⁾، فكان ذلك النقد قد استفز الطائي كمتخصّصٍ في تلك المسائل، فردّ على مزاعم الجابري واستخفافاته، بلهجةٍ شديدةٍ واصفًا إيّاه بأنّه يجهل مضامين تلك المسائل التي تناولها المتكلّمون بالمنظار العلميّ لبعده تخصّصه عنها، وقال: «أنا الفيزيائيّ النظري المعاصر قد تأكّد لي أنّ للمتكلّمين موقفًا ناضجًا ورؤية عميقةً وفهمًا ثمينًا سبق العلم المعاصر بزمن بعيد»⁽⁴⁰³⁾. كاشفًا عن أنّ (الفيزياء الكلامية) تتفوّق في قيمتها المفهومية المعاصرة على ما لدى أرسطو وجميع فلاسفة اليونان.

إنّ ما يُمكن استشفافه من إثبات معقوليّة المسائل الكلامية التي تتناولها الفيزياء بل وعلميتها هو المحاولة الجادة للكشف عن إمكانيّة التقاطع بين المناهج المختلفة في المباحث المشتركة؛ إذ مع أنّ منهجية المتكلّمين تختلف جذريًا عن منهجية العلم الحديث إلا أنّ التّطابق في التّنتاج يعرب من جملة ما يعرب عنه، عن إمكانيّة الانفتاح على مناهج أخرى لاكتشاف المعرفة. فما يُراد بالفيزياء الكلامية هو التّعبير عن ذلك، أي عن إمكانيّة ركون العقل لغير العالم في معرفة العالم، شريطة أن لا تُؤخذ نتائج ذلك الرّكون كمسلّمات إيمانية بل كفرضيات يتحقّق منها بالوسائل العلمية والتّكنولوجية الممكنة للتّحقّق من صحتها، فيمسك الصّحيح ويحدث ما يُمكن تحديته ويترك ما سوى ذلك.

402- يُنذكر أن مصطلح (الفيزياء الكلامية) لم يكن الجابري الوحيد الذي استخدمه، وفي سياق مقارب جاءت دراسة الباحث الهندي نور ضناني في جامعة هارفورد بعنوان (النظريّة الفيزيائية لعلم الكلام). أنظر: AlnoorDhanani, The Physical Theory of Kalam, New York: E. J. Brill 1994) 403- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص17.

بكلماتٍ أصرح: بحسبِ نظرية الطائي يُمكن أن يكون علم الكلام الإسلامي وهو علم عقلي مسترشد أو مستهدي بالنص الديني قد تمكّن -وفق أسس عقلية منطقية خاصة به- من أن يكتشف نظريات وقوانين تتطابق مع الواقع المحسوس، تطابقاً يماثل ما توصلت إليه الفيزياء في نسختها الحديثة، وإن ثبت ذلك فيلزم توسيع مفهوم البحث العلمي والتوسع في فضاء العقلانية. لكن السؤال الذي يقتضي إجابة علمية وصريحة هنا: هل يكفي ذلك لنقول بوجود فيزياء كلامية وأن المتكلمين كانوا فيزيائيين، في الأقل في دقيق الكلام؟ يُجيب الطائي بمنطقٍ قائلًا: «لست أدعي أن المتكلمين كانوا فيزيائيين مُعاصرين، ولست أريد أن أقول: إن المعتزلة سبقوا ديرك في فهمهم للعدم فهذا ربّما يكون تليفًا تاريخيًا معرفيًا. لكنني أريد أن أقول: إن الطرح الكلامي كما نجده في إطاره الفلسفي هو تلخيص متقدم لرؤية عميقة متكاملة للعالم، لا تخلو من أخطاء ونواقص دون شك؛ ولكنها يُمكن أن تؤسس لفلسفة طبيعية متقدمة، فلسفة غير متناقضة مع ذاتها تمتلك كل أدواتها المنسجمة مع بعضها لتؤدي بنا إلى فهم أعمق للعالم ربّما يساعدنا على استكشافه» (404).

إذن، لم يكن المتكلمون فيزيائيين، وهذا صحيح، فهم إن كانوا شيئاً فقد كانوا لاهوتيين، أي علماء استخدموا العقل لفهم المستوى الغيبي متمثلاً بالالهيات، والمستوى الشهادي (405) متمثلاً بالطبيعيّات. وهنا نستدعي التساؤلات الأهم في هذا البحث وهي: إذا كان المتكلمون ليسوا بفيزيائيين، فلماذا وجدنا مثل هذه التشابهات -وربّما التطابقات- بين ما توصل إليه المتكلمون المسلمون وهم لاهوتيون -إن جاز التعبير- وبين أحدث النظريات العلمية الحديثة والمعاصرة؟ أهي المصادفة؟ أم أن كل شيء مغروس في العقل كما يرى الفلاسفة المثاليون؟ أم أن ذلك يُثبت مصداقية النص الديني وإطلاقه وتضمّنه لتلك الحقائق وإمكانية العقل أن يستنبطها منه، أم لشيءٍ آخر؟

أيّ ما تكن الإجابة وهي ستكون من المختلف عليها بلا شك، فمن وجهة نظرنا

404- دقيق الكلام، مصدر سابق، ص107.
405- من الآية القرآنية: {...عالم الغيب والشهادة وهو الحكيم الخبير}، الأنعام:73. فالشهادة ما تدركها الحواس، والغيب وما يغيب على الحواس ادراكه.

أنَّ سبب التشابه بين ما توصل له الكلام وما توصلت له الفيزياء يعودُ إلى التضامر، وما نعنيه بذلك هو أنَّ المعلومة الكلامية المظهرة هي في الأصل تضمُّر المعلومة العلمية والعكس بالعكس؛ ذلك لأنَّهما أعني الكلام والفيزياء وجهان مُعبَّران عن حقيقة واقعية واحدة، الكلام يُعبَّر عن المعنى والفيزياء عن المبنى للأمر ذاته، فيظهر لنا التشابه وأحياناً التَّطابق، ويُمكن -بالتأكيد- الاستفادة من ذلك لاستلهاام التَّكامل فيما بينهما.

إنَّ فهمَ الأمر بهذه الطريقة يحملنا على إعادة النظر في قضية الاستبعاد الكلي لكلِّ ما يُسمَّى اللاعلمي لكونه يركنُ إلى نصِّ ديني، هذا لا يعني القول بإعادته ليكون في المقدِّمة، بل الأحرى القول إنَّ مكانته الصَّحيحة في المسيرة العلمية هي مكانة المستشار من الحاكم.

لا يدحض ما نرمي إليه قول قائل: إننا بذلك نفتح باباً للأساطير والخرافات واللاعقلانيات أن تدبَّ ديباً مسرطناً في العقلانية العلمية، ولسناً بحاجة إلى مثل هذه المخاطرة. أقول: القضية أي قضية يُمكن أن يُصاب الإنسان منها بالرَّهاب إذا أراد أن ينظر إليها بالتشويه والسوداوية الضيقة، فأن تحرقنا النار لا يعني ألا نقرب منها نهائياً درءاً للمفسدة وسدّاً للذريعة، بل يُمكن وفق منطقي محكوم بالعقل نفسه أن نستفيد ممَّا في النار من خصائص تُوظَّف لخدمتنا مع حرصنا على سلامة أنفسنا ممَّا يترتَّب على تلك الخصائص النافعة نفسها من مضار إذا لم نُراع شروط السلامة والأمان. بالمثل، يُمكن التَّعامل مع العلوم المسترشدة بالنصِّ الديني كعلم الكلام الإسلامي إذا كانت تلك النصوص ذات صلة بمباحث علمية مُشتركة، وكانت نسبة تضامراتها مع التَّائج العلمية كافية أو مناسبة لُيستلهم منها حلولاً لمشكلاتٍ علمية عالقة، أو لتوجّه التجارب العلمية في مساراتٍ ربَّما غير متوقَّعة، كإعادة النظر في قضية تواصلية الزَّمان من تواصليته على سبيل المثال.

إذن، وفي معرض الإجابة عن العلاقة بين المعرفة العقلية المجردة وبين المعرفة الحسية أو الاستفادة من التجربة فإننا نعتقد أن الاعتماد على التَّفكير العقلي المجرد ليس خاطئاً خطأً كلياً، كما ذهب هيوم، ولا يصحَّ أن يكون الوحيد أو بمعزل عن الحسِّ والواقع كما قال أفلاطون أيضاً. لعلَّ الرّأي الأقرب لمفهومات التضامر هو

الخطّ الثالث بين العقليين والتجريبيين الذي اقترحه كانط، حيث ذهب إلى أن هناك نوعاً مهماً من الحقيقة في كل من المقاربتين، ف«الأفكار دون المحتويات فارغة، والحدوس من دون المفهومات عمياء»⁽⁴⁰⁶⁾، أي العقل يحتاج إلى الواقع، والواقع يحتاج إلى العقل، ومنهما معاً تنشأ المعرفة. بهذا الموقف يُعرب عن القصور في موقف كل من (لوك) و (لايبنتز)، فقد أخطأ (لايبنتز) حين جعل «الظواهر عقلية، مثلما أخطأ (لوك)... حين جعل كل مفهومات الفهم حسية»، وفي الواقع لا يمكن لقدراتنا العقلية أو الحسية «أن توفر الأحكام الصحيحة موضوعياً بشأن الأشياء إلا باتحاد بعضها ببعض»⁽⁴⁰⁷⁾. هذا يعني: أن العالم بما يتضمّنه من حقائق ليست بمعزل تام عن بعضها بعضاً، هناك تقاطعات وتنازعات وتشابكات ومختلف أنواع التّقابلات والعلاقات، الأمر الذي يؤدي إلى انبثاق التّضامرات فيما بينها، فمن يرى من جانبٍ وحيدٍ يُنكر حتمًا الجانب الآخر، ومن يرى من جانبيين يُحاول بالتأكيد التّوفيق بين الأمرين، ولا نرى إلا أن كل ذلك نتاج ضروري تقتضيه طبيعة الحقيقة المتضامرة في نفسها.

ختامًا: أردنا في هذا البحث أن نحلّل عددًا من الأفكار المتآزرة فيما بين التّوجه العلمي للكلام الإسلامي متمثلاً بمشروع الطائي الداعي إلى علم كلام جديد، وبين توجّهنا الفلسفي المتمثّل بمشروع التّضامر، وفيما يأتي، خلاصة ما تمخّضت عنه قراءتنا:

* تبين أن لعلم الكلام منهجية إسلامية أصيلة، تتمثّل بالانطلاق من الوحي إلى العالم عبر العقل. إضافة إلى ذلك تبين أن للمتكلمين رؤيةً ومنهجًا لفلسفة العلم الطبيعي تتوافق مع معظم ما توصل إليه العلم الحديث، الأمر الذي يُشير إلى أن تلك الرؤية، وذلك المنهج كان منذ البدء على المسار الصحيح. وأن هناك إمكانية في أن يُؤسس الكلام الجديد لرؤية متكاملة مع المنهج العلمي منسجمة مع تقنياته.

* تبين أن الثقافة القرآنية التي كانت تُشكّل الخلفية الفكرية لأوائل المتكلمين

406- راجع: جون كوتنغهام، مصدر سابق، هامش 34، ص100.
407- المصدر نفسه، ص100، هامش 35.

هي التي قفزت بهم إلى مستوياتٍ معرفيّةٍ مُتقدّمةٍ مكّنتهم من تحقيقِ هذه المعجزة الثقافيّة الحضاريّة التي تظهر اليوم لبعض الدارسين وكأنّها أمرٌ غريبٌ على أُمَّةٍ حديثة العهد بالثقافة والمعرفة والجدل الفلسفي، خرجت للتو من صحاري جزيرة العرب، كما يصفُ الطائي.

التضامر

بين الفيزياء الكونية وعلم التّصوّف الإسلامي

كيف نشأ الكون؟ في هذه الدّراسة سنحاول الاقتراب من الإجابة عن هذا السّؤال وفقاً لعلمين لا متماثلين وهما: علم الكون والتّصوّف الإسلامي، وذلك بالاستناد إلى أدوات التّضامر وقوانينه، في قراءة قد تكون إرشادية أكثر منها استكشافية. وفيها سنعمد إلى تطبيق فرضيتنا بشأن النوع الثالث من أنواع التّضامر وهو المسمى المشترك أو ذاتي لا ذاتي، ومعه سنقرأ الافتراضين الثاني والثالث من نظرية التّضامر.

اللاتماثل بين الفيزياء الكونية وعلم التّصوّف:

تعدّ الفيزياء أمّ العلوم الطّبيعيّة⁽⁴⁰⁸⁾، حيثُ تدرس كلّ ما يتعلّق بالمادّة وحركتها، إضافةً إلى مفهوماتٍ أخرى كالفضاء والزّمن، ويتعامل مع خصائص كونية محسوسة يُمكن قياسها مثل: القوّة، والطّاقة، والكتلة والشّحنة. وتعتمد الفيزياء المنهج التجريبي، أي: أنّها تحاول تفسير الظّواهر الطّبيعيّة والقوانين التي تحكم الكون من طريق نظريّات قابلة للاختبار⁽⁴⁰⁹⁾. أمّا التّصوّف، فهو علم ديني، يتّجه فيه الصّوفي⁽⁴¹⁰⁾ لمعرفة نفسه، ومن طريق معرفته لنفسه يتمكّن من معرفة ربّه، فإذا عرف ربه تمكّن من معرفة كلّ شيء سواه⁽⁴¹¹⁾، فعلم التّصوّف «إلهامات، تبدأ بعد نهاية أهل الفكر والدّرس، وقوامه معان واستنباطات، وفهم في أسرار القرآن»⁽⁴¹²⁾.

الفيزياء علم كسبي⁽⁴¹³⁾ تراكمي⁽⁴¹⁴⁾ يتعاون على إنجازها فريق عمل دؤوب مؤهّل

408- بالعربية تسمّى علم الطّبائع؛ وتسمّى أحياناً الفيزيقا. انظر: مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلميّة والفنيّة، المجلد 42، (1422هـ/2002م).

409- ريتشارد فاينمان في The Feynman Lectures ، M. Sands (1963)• R. B. Leighton•R. P. Feynman، on Physics ISBN 0-201-02116-1

410- صوفيّة/ متصوّفة: جماعة من السّالّكين طريقة تعتمد الزّهد والتّقشّف والتّحلّي بالفضائل لتزكّو النّفس وتتمكّن من الاتّصال بالله تعالى. انظر: المعجم العربيّ الأساسيّ، ص 757. والصّوفي كما يقول الشّيخ عبد القادر: «هو من صفا باطنه وظاهره بمتابعة كتاب الله وسنة رسوله، فكلمًا ازداد صفاؤه خرج من بحر وجوده، وبترك إرادته واختياره ومشيتته من صفاء قلبه». انظر: عبد القادر الكيلاني، الفتح الرّباني والفيض الرّحمانيّ، ص 256.

411- "التّصوّف هو علم معرفة الله سبحانه وتعالى". موسوعة الكسنان، ج 13 ص 424.

412- طه عبد الباقي سرور، الشّعرايّ والتّصوّف الإسلامي، دار نهضة مصر للطباعة والنّشر، القاهرة، (1401هـ/1981م)، ص 25.

413- الكسبي، هو الذي يكتسبه الإنسان من طريق النّظر العقلي أو التّجربة أو التعلّم من غيره، فهو ما تتداوله عقول الوسائط، وتتناقله أفهام الرّواة. للمزيد انظر: الشّيخ عبد الغني النّابلسي، مخطوطة خمرة الحان ورنّة الألحان في شرح رسالة الشّيخ رسلان، مخطوط مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، برقم (6297)، (1299هـ/1882م)، ص 51 - 52.

وفي الاصطلاح الصّوفي: هو الفعل بقوّة محدثة، لجرّ منفعة، أو دفع مضرة. انظر: الشّيخ أبو بكر الكلاباذي، التعرّف إلى

بقدراتٍ عالية، وبالاستعانة بآليات تقنية على درجة من الدقة، يعتمدُ على العقل، وميدانه الطبيعي بما فيها، وسمته الموضوعية "Objective" التي لا ترتحن على طريقة الإدراك الذاتي الإنساني للأشياء والظواهر⁽⁴¹⁵⁾.

أي أنّ علماء الفيزياء تخصصوا في الطبيعة تخصصاً موضوعياً مبتعدين عن الذات أو النفس الإنسانية، وأي تأثير لها في التجربة أو الاكتشاف العلمي؛ على حين التصوّف في جانبه الكشفي، هو علم وهبي⁽⁴¹⁶⁾، كلي⁽⁴¹⁷⁾، لا يعتمد على العقل في تلقي المعرفة الكشفيّة، بل على القلب⁽⁴¹⁸⁾، وميدانه ترك الدنيا بما فيها (الطبيعة)، وسمته الذاتية Subjective القائمة على التعمّق في الذات الإنسانية (النفس). فالصّوفية – بخلاف الفيزيائيين – زهدوا في الدنيا (الطبيعة) وجاهدوا أنفسهم كي تتخلّص من تأثيراتها، يعدّونها خلقاً زائلاً يحجبهم عن الحقّ الذي لا يزول. يكتفون في معرّاجه منح هذه المعرفة، بالتّسامي الرّوحي والعلم اللدنيّ، من دون توظيف أي آلية خارجيّة، بل في خلوة ضروريّة يتفرّغون فيها للذكر فقط.

إضافةً إلى أنّ العلوم الطبيعيّة بوجهٍ عام، والفيزياء الكلاسيكية بوجهٍ خاص، لا تستطيع أن تصل إلى فهم تام شامل لماهيّة الواقع. فالقوانين لا تعدو أن تكون علاقات ثابتة بين الظواهر، ولكنها ليست علاقات مفسّرة للظواهر عينها. من ثمّ

مذهب أهل التصوّف، حقّقه وعلق وعرف بإعلامه وقدم له: د. عبد الحليم محمود، طه عبد الباقي سرور، لجنة نشر التراث الصّوفي، القاهرة، (1960م)، ص 48.

414- التراكميّة: من سمات العلم، حيث يتكوّن من نظريّات متلاحقة يلغي الجديد القديم منها، أو أنّ النظريّة الجديدة توسع القديمة وتكشف عن أبعاد أخرى لم تستطع النظريّة القديمة أن تفسّرها أو أن تعمل لها حساباً، فمعنى التراكم هو أنّ القديم يصبح متضمّناً في الجديد انظر: د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 3، الكويت، (1978هـ/1978م)، ص 17.

415- للمزيد انظر: د. نازلي إسماعيل حسين، تقديمها للترجمة العربيّة التي قدّمتها لكتاب إدموند هوسول، تأملات ديكرتية- المدخل إلى الظاهريّات، القاهرة دار المعارف، (1390هـ/1970م)، ص 5. د. حسين علي، فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصريّة السّعوديّة للطباعة والنشر والتّوزيع، القاهرة، (1426هـ/2005م)، ص 20.

416- العلم الوهبي عند الصّوفيّة هو العلم اللدني و«يراد به العلم الحاصل من غير كسب ولا تعمل للعبد فيه، سُمّي لدنيا لكونه إنّما يحصل من لدن ربّنا لا من كسبنا». الشّيخ كمال الدّين القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، ص 422.

417- يرى الصّوفيّة «أنّ علم التصوّف هو أكبر العلوم؛ لأنّ كلّ العلوم محدودة في إطارها إلاّ للتصوّف فإنّه مفتوح على كلّ العلوم وذلك لأنّه يتعلّق بروح الأشباه أو العلوم، والأمور الرّوحية كلية منفتحة على بعضها بعضها وغير مقيدة كما الأمور الماديّة المحدودة؛ ولهذا فهو أكبر العلوم وهو علم العلوم». انظر: الشّيخ محمد الكسنزان، موسوعة الكسنزان، دار المحبة، بيروت، (1426هـ/2005م)، ج 13 ص 422.

418- القلب عند الصّوفيّة هو لطيفة ربّانية أو جوهر نوراني أودعها الله تعالى في المضغّة اللحميّة المعلقة في الجانب الأيسر من الصدر، هو أداة المعرفة عندهم لأنهم حلا لكشف والإلهام. انظر: الشّيخ كمال الدّين القاشاني، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط 1، (1413هـ/1992م)، ص 145. الشّريف الجرجاني، التعريفات، ص 186 – 187. الإمام الغزالي، معارج القدس في مدارج معرفة النّفس، ص 23. الشّيخ ابن عطاء الله السّكندري، تاج العروس الحاوي على تهذيب النّفوس، مكتبة ومطبعة مصطفى البياي الحلبي وأولاده، مصر، (1367هـ/1948م)، ص 17.

وجدنا أنّ القوانين لا تكشف لنا عن سبب وجودنا ولا ترشدنا إلى علّة الظواهر. ومن جهة ثانية، فإنّ هناك مشكلاتٍ تنكّر لها العلم الطبيعيّ أو تجنّب الخوض فيها، في الوقت الذي لا ينفكّ فيه الإنسان عن طلب معرفتها، كمحاولة معرفة ما عسى أن تكون عليه طبيعته، وماذا سيؤول إليه مصيره؟ وماهيّة خلود النّفس؟ وحقيقة الله خالق الكون ومدبره... والعلم لا يغني في هذا المضمّار شيئاً يذكر. إضافةً إلى أنّ العلم الطبيعيّ يتغافل عن مشكلة الفعل الإنسانيّ وغايته، ويترك المشكلة الأخلاقيّة دون أن يلتبس لها حلّاً موفقاً⁽⁴¹⁹⁾. على الطّرف الآخر نجد أنّ التّصوّف الإسلاميّ تصدّى لتلك المشكلات -التي تغافل عنها العلم الطبيعيّ- وتوسّع في تحليلها وتقديم الأجوبة لها بتفاصيل موسوعيّة ودقيقة⁽⁴²⁰⁾.

من هذه المقارنة السّريعة، يبدو جليّاً عدم وجود أدنى تقارب بين الفيزياء والتّصوّف؛ لا من حيث المنشأ ولا الوسيلة ولا المنهج ولا الغاية ولا غير ذلك. بل إنّ الفلسفة الماديّة ودعاتها من الذين تبنّوا مناهج عقليّة أصوليّة زعموا أنّ لا وجود لعالمٍ آخر سوى العالم الفيزيائيّ الماديّ، فالمادّة هي الحقيقة الوجوديّة المطلقة وبالعلم فقط وبمنهجه الصّارم يمكن كشف أسرار هذا العالم وسبر أغواره، والاعتقاد بأنّ هناك عالم آخر تصوريّ وغير منظور هي مجرد هلوسات ذهنيّة لا قيمة لها، ومن زعماء هذا المنهج (كارل ماركس) الذي قال: «الإنسان، هو عالم البشر، الدّولة، المجتمع. هذه الدّولة وهذا المجتمع ينتجون الدين الذي هو وعي مطلق خاطئ؛ لأنّ أسبابه (الدّولة والمجتمع) هي عالم خاطئ»، وفرويد الذي قال: «إنّ أديان البشر يجب أن تصنّف باعتبارها وهمّاً من أوهام الجماهير»⁽⁴²¹⁾. ووفقاً لهذه النظرة الماديّة المحضّة تجاه التّصوّف ذهبنا إلى القول إنّ اللاتماثل هو الوصف المناسب بين طبيعة علم الفيزياء وبين علم التّصوّف. هذا من جانب، ومن جانب آخر، فإنّ ما حدانا لاختيار هذه المقاربة، هو التغيّر الكبير -إن لم يقال الجذريّ- في مفهومات الفيزياء الحديثة التي انقلبت فيها على مفهومات الفيزياء الكلاسيكيّة، ذلك الانقلاب الذي

419- للمزيد انظر مثلاً: د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، ص 20.

420- انظر مثلاً: الفتوحات المكيّة، ابن عربي، مصدر سابق. الإنسان الكامل في معرفة الأوائل والأواخر، الشّيخ عبد الكريم الجيلي، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر. هياكل الثور، السهروري الإشرافي، قدّم وحقق نصوصه مع تعليقات: د. محمد علي أبو ريان، دار النّهضة العربيّة، بيروت، ط2. موسوعة الكسنزان، مصدر سابق.

421- انظر: مقال طبيعة العلاقة بين العلم والدين... وجهات نظر، أشرف البطران، الحوار المتمدّن - العدد: 2999 - (1367هـ/2010م)، انترنت.

تمخض عن نظريات جديدة، كنظرية: الكم (الكوانتم) بكلّ أصدادها، ونظريّة النسبيّة وفيزياء الفلك، وانتهى بنتائج علميّة لامست أو كادت تلامس وفق أكثر من زاوية التصوّرات التي سبق أن قالتها الصوفيّة ونظّر بعضهم لها في مصنّفاتهم العديدة⁽⁴²²⁾ على مدى يزيد على الأربعة عشر قرن الماضية. ومعنى هذا، أنّه وعلى الرّغم من الاختلافات الأساسيّة – التي سبق أن أشرنا لها – بين علم الفيزياء وعلم التّصوّف في كلّ شيء، فإنّ الناظر بعين فلسفة العلوم يتلمّس وجود حقل معرفي موحد، يشملهما معاً، ما يمنحنا إمكانيّة دراسته للوصول إلى النظرة المعرفيّة الأشمل التي تكون بمنزلة الخلاصة الناتجة من العلم الطّبيعي (المادّي) والعلم الرّوحي (الصّوفي).

هل العالم محدث أم قديم؟		الموضوع
علم التّصوّف – مرتبة الألوهية	أ	التّصنيف
الفيزياء الكونيّة – مرتبة الطّبيعة	ب	
تضامر ذاتي لا ذاتي عكوس	()	النوع
[الألوهية ← الطّبيعة]	(11)	المجال
ع أ † ع ب ← د أ، دب	(1)	القاعدة
طردي - بلا		التناسب
نظريّة الانفجار العظيم، نظريّة الحالة الاستقراريّة	ع أ	المعطيات
نظريّة الشّيخ ابن عربي	ع ب	
علم التّصوّف الإسلامي الفيزياء الكونيّة ← مباحث الطّبيعة المشتركة		الصّيغة
لمّا كان التّناسب طردياً، فمعلوم أحدهما يكشف مجهول الآخر تكاملياً في التّضامر، وكما سنبين في ثنايا الدّراسة		التّوقع

422- كالشّيخ ابن عربي في الفتوحات المكيّة. وفصوص الحكم، أبو العلا عفيفي، مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط2، 1989. وشجرة الكون، ضبطه وحققه: رياض العبد الله، بيروت، ط2، 1985. وإنشاء الدوائر، مصدر سابق، وغيرها، وكالشّيخ ابن سبعين، الوحدة المطلقة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهوريّة العراقيّة، دار الرّشيد للنشر، 1981م. والشّيخ السهروردي المقتول في هياكل النور، مصدر سابق. والشّيخ عبد الكريم الجيلي في الإنسان الكامل، مصدر سابق... إلخ.

القضية:

هل للعالم بداية (مُحدث) أم ليس له بداية (قديم)؟ هل خُلق العالم أم هو موجود هكذا منذ الأزل؟ إذا كان قد خُلق، فهل خُلق من العدم أم من شيء سابق له؟ أيضًا، إذا كان قد خُلق، فهل خُلق نفسه بنفسه أم يُوجد خالق مغاير له تمامًا قد خلقه؟ فما الأجوبة التي توصل لها كلٌّ من الفيزياء والتّصوّف؟ وما يُمكن أن تقدّمه نظريّة التّضامر في ضوء العلاقة اللاتماثلية بينهما؟

التّوقع المفترض:

تضامريًّا يفترض أن تكون الإجابة عن هذا السّؤال، عبارة عن مجموع الاحتمالات التّضامريّة المتلازمة، وبحسب ما يقتضيه التّضامر الذاتيّ ابتداءً، وهي كما مبيّن في الآتي:

الاحتمال 1: إنّ العالم له بداية فهو حادث.

الاحتمال 2: إنّ العالم ليس له بداية فهو قديم.

الاحتمال 3: إنّ العالم له بداية وليس له بداية في الوقت نفسه، فهو حادث قديم.

الاحتمال 4: 1+

المطلوب:

أولاً: معرفة مدى صحّة هذه التّوقّعات.

ثانياً: معرفة الإجابة من حيث علمي الفيزياء الفلكيّة والتّصوّف الإسلامي كلّ على حده.

ثالثاً: معرفة الإجابة من حيث التّضامر بين الفيزياء والتّصوّف.

العمل:

نرمز لاحتمال حدوث الكون بالرّمز: "ح".

ونرمز لاحتمال قدم الكون بالرّمز: "ق".

في المجال العلمي:

من الناحية العلمية كان كل من كوبرنيكوس ونيوتن وغاليليو⁽⁴²³⁾ يرون أن الكون أبدي ولا بداية له. أي أن الإجابة بحسب هؤلاء هي الاحتمال (2).

ولمّا كان أ|| لا أ ← د

فإنّ تعويض العلاقة يُعطينا الصيغة:

ق || لا ق ← د، حيث د: الفيزياء الفلكية التقليدية

ويصحّ (للسهولة) أن تكتب هذه العلاقة بالشكل: ق ← د || لا ق

توضيح هذه العلاقة:

أولاً: إنّ نظرة أبدية العالم أو قدمه (ق) التي قالها بعض قدامى علماء الفلك والفيزياء، يضمّر في ذاته لا مثيله، وهو اللاقدم أو اللأبدية (لا ق).

ثانياً: إنّ لا قدم العالم أو لا أبدية (لا ق) لا يعني نقيضه وهو أنّ للعالم بداية أو أنّه حادث (ح) أي (الاحتمال: 1) فحسب، بل يضمّر معه أيضاً (الاحتمال: 3) وهو (ق لا ق) أو (ح لا ح).

بمعنى أن: (لا ق) = (ح) + (ق لا ق) أو (ح لا ح)

ثالثاً: إنّ (لا ق) سوف يفرض نفسه على الواقع العلمي حتّمًا إن عاجلاً أو آجلاً.

بالفعل، فإنّ نظرية (قدم العالم) التي تذهب إلى إنّ العالم ليس له بداية، بل موجود هكذا منذ الأزل، وأنّه ساكن ومطلق. واجهت بعد تقدّم العلم عدد من التناقضات أدّت إلى انهيارها ومن تلك التناقضات:

* إذا كان كل شيء مادياً يجتذب كل شيء مادياً آخر - حسب قوانين نيوتن -

فلماذا لا يتهاوى الكون كلّ معاً ليصبح كتلة كبيرة واحدة؟

423- جاليلي، جاليليو، (1564م-1642م)، عالم فلكي وفيلسوف وفيزيائي إيطالي، ولد في بيزا في إيطاليا. نشر نظرية كوبرنيكوس ودافع عنها بقوة على أسس فيزيائية، فأثبت أولاً خطأ نظرية أرسطو حول الحركة، صنع عدّة تلسكوبات، واكتشف أقمار المشتري، ولاحظ كلف الشمس وطبيعة القمر الجبلية وغيرها من الانجازات. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص294. موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

* واجهت هذه المشكلة نسبية أينشتاين أيضًا، ففي معادلته يفترض وجود جاذبية وجاذبية مُضادة تفعل فعل الدّفع لكي يحصل التّوازن في الكون؛ الأمر الذي يؤدي إلى كون ساكن، ولكن تبين أن فعل الموازنة غير مستقر، بمعنى: أن أدنى اضطراب سيؤدي إلى تغلب إحدى القوتين المتنافستين على الأخرى، وعندئذٍ إما أن يتبعثر الكون في هروب مندفع نحو الخارج، وإما أن يتجه ليتحطم في اتجاه الداخل.

* (مفارقة اولبرز) القائلة: «إن الكون لو كان أبدياً؛ لانهمرت أشعة النجوم اللانهائية العدد على الأرض دفعة واحدة. وفي هذه الحالة لن نرى عتمة الليل أبداً. والواقع غير ذلك تماماً⁽⁴²⁴⁾.

* تمّ التّحقّق من أنّ النّجوم تموت بعد أن ينضب وقودها، ولا يمكن إعادة تزويدها بالوقود مرّة أخرى، فهي عمليّة اشتعال لا عكوسة، والعالم الفيزيائي يعجّ بالسيرورات اللاعكوسة، وكما أنّ السّاعة لا يُمكن أن تُحافظ على حركتها إلى الأبد، الكون -أيضاً- لا يُمكن أن يظلّ متابعاً مسيرته إلى الأبد دون أن تُعاد تعبئته بالطّاقة، فلو كان أبدياً، فكيف يُعوّض النّقص فيه أو تعبئته كما في مثال السّاعة؟

* في أواسط القرن التّاسع عشر وبعد وضع قانون الترموديناميك الثّاني، الّذي يسمح بانتقال الحرارة من الجسم الحارّ إلى الجسم البارد تلقائياً ولا يسمح بالعكس، فإنّ العلماء استخلصوا نتيجة أنّ العالم ملزم بالسير في اتجاه واحد نحو حالة من التّوازن الحراري، وهي حالة تسمى: الموت الحراري، فهو لذلك لن يدوم إلى الأبد، وهذا يعني أنّه ليس أبدياً أصلاً.

* في عشرينيّات القرن العشرين، اكتشف الفلكيون أنّ العالم ليس ساكناً كما كان يعتقد رواد نظريّة أبدية العالم، بل هو يتوسّع، وأنّ مجرّاته ينفر بعضها من بعض. وهذه الحركة تتناقض مع الأبدية التي تقتضي السّكون، كلّ هذا دفع العلماء للبحث عن تفسير مناسب، ترتفع فيه هذه التّناقضات التي أخذت تتزايد شيئاً فشيئاً، ووجد العلماء أنفسهم يبحثون عن بديل لتلك النظريّة، إذ من المنطقي أنّه إذا كانت (ق) متناقضة أن يتمّ البحث عن (لا ق).

424- انظر: ستيفن هوكينغ، الكون في قشرة جوز (شكل جديد للكون)، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، سلسلة عالم المعرفة، العدد 209، 2003، ص72 - 74.

جاءت نظرية الانفجار العظيم التي رأى العلماء فيها أنها قادرة على حلحلة تلك التناقضات، وقد ذهب تلك النظرية إلى القول: «إنّ الكون قد تكوّن نتيجة لانفجار ضخم، فظهر بظهوره الفضاء والمكان والزّمان⁽⁴²⁵⁾».

على أنّ النقطة الجوهرية -التي تهمننا- في هذه النظرية هو أنّها افترضت وجود البداية لظهور الكون (لم يكن فكان)، وعلى أساسها انتقلت النظرة إلى الكون من القدم إلى الحدث، أي: إلى (الاحتمال: 1). معنى ذلك أنه تمّ افتراض أنّ: لا ق = ح

ولمّا كان (لا ق) = (ح) + (ح لا ح)

وقد تمكنت نظرية الانفجار العظيم من رفع التناقضات التي كانت في النظرة السابقة، وكما مبين في الآتي:

* إنّ التوسّع في الكون عدّ أثرًا من آثار الانفجار.

* كلّ العمليّات العكوسة باتت ممكنة ومفسرة؛ لأنّ الكون ليس أبدئيًا، أي يسير باتجاه واحد من البداية إلى النهاية.

* حُلّت مسألة الطّاقة، فالكون كان معبأً بها لحظة الانفجار وهو يفرّغها باستمرار.

* أمّا عتمة الليل فقد فُسّرت أيضًا على أنّه بسبب توسّع الكون؛ فإنّ الضّوء لا يصل دفعة واحدة، ولمسافات معيّنة.

* إضافةً إلى أنّ الكون لم يعد مهددًا بالانهيار تحت تأثير الجاذبيّة؛ لأنّ المجرّات يتطّير كلّ منها في اتجاه.

هكذا، وبفضل نظرية الانفجار العظيم، تجاوزت نظرة حدوث العالم (ح) المُشكلات التي كانت موجودة في نظرة قدمه (ق). وبهذا يُمكن كتابتها بالصورة:

ح || لا (ح) ← د حيث إنّ د: نظرية الانفجار العظيم، وللسهولة يُمكن كتابتها بالصيغة: ح ← د || لا (ح)

وتوضيح لك:

أولاً: إنَّ نظرة حدوث العالم (ح) تضمّر لا مثلها، وهو اللاحدوث (لا ح).

ثانياً: إنَّ لا حدوث العالم أو لا بدايته (لا ح) يفترض وجود النقيض، وهو أنَّ العالم ليس له بداية (قديم)، وبالتأكيد فإنَّ هذا الافتراض لا يتركز على ما سبق نقضه في الفيزياء التقليديّة، بل يتركز على نظرة جديدة لقدم العالم، تتناسب مع التقدّم العلمي الذي تجاوز مسألة التناقضات السابقة.

ثالثاً: إنَّ (لا ح) لا يفترض (ق) فقط بل يفترض معه أيضاً (ح لا ح) أو (ق لا ق) بمعنى أن: (لا ح) = (ق) + (ح لا ح) أو (ق لا ق).

رابعاً: إنَّ (لا ح) سوف يفرض نفسه على الواقع العلمي حتماً إنَّ عاجلاً أو آجلاً؛ ما يعني أنَّ التضامر لا يتوقّع من هذه النظريّة أن تعطي الإجابة المطلوبة كاملة. وقد تبين للعلماء بعد ذلك أنَّ نظريّة الانفجار العظيم، ومع ما قدّمته من حلول، فقد واجهت بدورها مشكلاتٍ استعصى على العلماء حلّها أو تجاهلها، من قبيل:

* لو نظرنا لها بالعكس، لرأينا أنَّ المجرّات والفضاء يتقارب شيئاً فشيئاً حتى يندمج الجميع في نقطة واحدة. وفي تلك النقطة لا يعود هناك أهميّة للمكان؛ لأنَّ المادّة قد انضغطت إلى درجة الصّفر، وباختفاء المادّة والمكان يختفي كلّ من الفضاء والزّمان أيضاً، لهذا سُمّيت هذه النقطة بـ (النقطة الشاذة).

* لمّا كانت قوانين الفيزياء كلّها، مصوغة بدلالة الزّمان والمكان، فهذه القوانين لم يعد بالإمكان تطبيقها في هذه النقطة الشاذة أو ما بعدها. من هنا كان لا بدّ من القول إنَّ قوانين الفيزياء تنهار في هذه النقطة الشاذة.

* عند هذا الحدّ لم يعد بالإمكان السّؤال: أين كانت هذه النقطة؟ لأنَّ المكان أصلاً لم يكن موجوداً، وإنّما حدث بعد الانفجار العظيم في تلك النقطة!

* الصّعوبة ذاتها تواجه السّؤال: ما الذي حدث قبل الانفجار العظيم؟ والجواب هو؛ لم يكن هناك قبل؛ لأنَّ الزّمن نفسه لم يكن موجوداً، وأيضاً وجد في الانفجار العظيم.

إنّ القول بالأصل الشاذ للكون، أي الأصل التي تتعطلّ عنده قوانين الفيزياء، أو الذي لا يمكن تفسيره يستدعي في الذهن النظر فيما وراء قوانين الفيزياء، أو ما قبل قوانين الفيزياء، ما يفتح الباب إزاء التفسيرات الدينيّة بالولوج، وهو أمر غير مرحّب به عند العلماء؛ وذلك لأنّه وبحسب ما يقول (ستيفن هوكينغ)⁽⁴²⁶⁾: «إذا كانت قوانين العلم تتوقّف عند بداية الكون، أفلا يُمكن -أيضاً- أن تكفّ عن العمل في أوقات أخرى؟ القانون لا يكون قانوناً إذا كان لا يصلح للعمل إلّا أحياناً. فيجب علينا أن نحاول فهم بدء الكون على أساس العلم. وربّما تكون هذه مهمّة تتجاوز قدراتنا؛ إلّا أنه ينبغي في الأقل أن نحاول»⁽⁴²⁷⁾.

هذا يعني أنّ: نظرة (ح) قد أوصلت العلماء إلى طريق مسدود فباتت غير ممكنة علمياً؛ لأنّ افتراضها يؤدّي إلى انهيار العلم كلّه، وللخروج من هذا المأزق، حاول العلماء التوصل إلى نظريّة تتجنّب القول بوجود أصل شاذ للكون، وفي أواخر الأربعينيّات من القرن العشرين، جاء (بوندي و غولد) بنظرية سُمّيت نظريّة: الحالة الاستقرارية، وهي تفترض:

- * عدم وجود انفجار عظيم في بدء الكون.
- * إنّ المادّة كلها خلقت في لحظة واحدة.
- * لأنّ الكون يتمدّد، فهو يحتاج إلى طاقة، وتلك الطّاقة يتزوّد بها من طريق خلقه جسيمات جديدة من المادّة باستمرار بحيث يبقى معدّل الكثافة في الكون ثابتاً.
- * قد تموت المجرّات بعد نفاد وقودها لكن أخرى تخلق من المادّة نفسها.
- * الأمر أشبه ما يكون بنهر يملأ نفسه على الرّغم من جريانه الدّائم، فالنّهر ليس ساكناً، وإنّما هو مستقر على ما دأب عليه. يشبه الأمر -أيضاً- ساعة تُعبئ نفسها بنفسها باستمرار؛ لذلك عرفت هذه النظريّة بالحالة الاستقرارية.

426- هوكينغ، ستيفن، ولد في أكسفورد، إنجلترا عام(1942م) وهو من أبرز علماء الفيزياء التّظريّة على مستوى العالم، درس في جامعة أكسفورد وحصل منها على درجة الشرف الأولى في الفيزياء، أكمل دراسته في جامعة كامبريدج للحصول على الدكتوراه في علم الكون، له أبحاث نظريّة في علم الكون وأبحاث في العلاقة بين الثّقوب السّوداء والديناميكا الحراريّة، وله دراسات في التسلسل الزّمني. انظر: الموقع الرّسمي لستيفن كونغ www.hawking.org.uk. وأيضاً: موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

* عن كيفية تخلّق المادة، جاء (هويل) بتفسير مفاده وجود حقل تخليق ينطوي على طاقة سالبة تكافئ الطاقة الموجبة بكاملها، وقد دعم (هويل) نظريته بواسطة معادلات رياضية تُثبت إمكانية التعويض المطلوبة.

استمرت النظرية لأكثر من عقد من الزمن تنافس الانفجار العظيم، مستبعدة دفعة واحدة وللأبد كل حاجة لأي نوع من أنواع التفسير العلوي (فوق الطبيعي) للكون. فالكون الذي لا بداية له لا يحتاج إلى حادثة خلق ولا خالق. وهو يُدير نفسه بنفسه بواسطة حقل تخليق فيزيائي، وليس بحاجة إلى تدخل إلهي لكي يحافظ على سيره ونشاطه.

إذن، نظرية الحالة الاستقرائية تكرر أطروحة أنّ العالم ليس له بداية. أي: عدنا إلى القول بما سبق أن نادت به الفيزياء التقليدية؛ ولكن لما كانت هذه العودة تكرر ما سبق أن تجاوزه العلم، فإنّ هذا التكرار لا يُمثل الحالة الأولى وذلك بحسب مبدأ (التكرار اللامتماثل) ⁽⁴²⁸⁾. لهذا فإنّ التسلسل يكون كالاتي:

ق | لا (ق) ← د حيث د: الفيزياء التقليدية

لا (ق) = ح + (ح لا ح)

ح | لا (ح) ← د حيث إن د: نظرية الانفجار العظيم

هنا: لا (ح) = ق^ك + (ق لا ق) حيث إن (ق^ك): تعني التكرار الأول

ولما كان التكرار مقترن باللانمطية (ط) حسب (فرضية الحالة اللانمطية) ⁽⁴²⁹⁾ فإنّ الصيغة المذكورة آنفاً يفترض أن تكتب بالشكل:

لا (ح) = إمّا (ق^ك) + (ق لا ق) أو (ط) حيث ط: رمز الحالة اللانمطية

ومن ثمّ فالعلاقة التالية تكتب بالصيغة:

ق^ك | لا (ق^ك) ← د حيث د: الحالة الاستقرائية

428- التكرار اللامتماثل هو الافتراض الثاني من افتراضات نظرية التضامر، وهو ينصّ على أن: [إذا تكررت علاقة التضامر بدلالة أخرى، فإنّ العلاقة المكررة لا تماثل العلاقة الأولى]. للمزيد راجع القسم الثاني -الفصل الثالث.

429 - الحالة اللانمطية هي الافتراض الثالث من افتراضات نظرية التضامر وهو ينصّ على أنّ [كلّ تضامر قابل للتكرار اللامتماثل، يحتمل ظهور التحول اللانمطي]. للمزيد راجع: القسم الثاني -الفصل الثالث.

معنى ذلك أن مفهوم قدم العالم قد تكرر؛ ولكن بطريقة تفسيرية لا تماثل الطريقة الأولى؛ الأمر الذي لا يؤدي إلى حصول تعارض مع أي من مصادر التضامر⁽⁴³⁰⁾. على أن هذه النظرية لم تعط إجابات عن عدد مهم من الأسئلة:

* فهي لم تفسر لماذا تمتلك الطبيعة حقولاً ذات شأن (كالحقل التخليقي).

* أو لماذا تمتلك شروط الحالة الاستقرارية؟

* ثم إن القول إن الكون ليس له بداية في الزمن، لا يفسر وجوده.

* ولا يشرح كذلك لماذا كان له هذا الشكل الذي نعرفه.

لكن الأمر الذي أوقف هذه النظرية هو توصلها إلى نتيجة يصعب التسليم بها علمياً، فلقد تنبأت تنبأ نوعياً خالصاً لا تصح إلا به وهو أن الكون يجب أن يبدو وسطياً، وهو ذاته في كل العهود؛ لأنه دائم التخليق لنفسه والتجدد. على حين أثبت التقدم في مجال الرصد الفلكي أن الأجرام البعيدة جداً، لا تبدو كما هي على حالتها الراهنة، أي: لم تتجدد، بل هي على حالها منذ الماضي الموعغل في القدم. وقد أثبتت الأرصاد منذ أواسط الستينيات أن الكون كان يبدو منذ عدة بلايين من السنين مختلفاً جداً عن الطريقة التي يبدو عليها الآن، وفي عام (1385هـ / 1965م) دق آخر مسمار في نعش نظرية الحالة الاستقرارية، فقد اكتشف وجود اشعاعات حرارية ذات مواصفات تقديرية تعود مباشرة إلى تاريخ الانفجار العظيم. هكذا نجد أن من المفترض أن تكون نتيجة التضامر هي:

$$\text{لا ق}^{\text{ك}} = (\text{ح}^{\text{ك}}) + (\text{ح لا ح})$$

هنا نلاحظ أن (ح لا ح)، وهي تمثل (الاحتمال: 3) في التضامر، لم يتم الإشارة إلى تكرارها، فلم يكتب أنها (ح لا ح)؛ وذلك لأن التكرار لهذا الاحتمال لم يفعل لحد الآن في العلم، فلم تأت النظرية العلمية التي تستنتجها أو تفسر ظاهرة بداية العالم من عدم بدايته به، وعلى هذا فهو لم يتكرر بعد.

حسب تسلسل التضامرات، كان يفترض أن يتوصل العلماء إلى أحد نظريتين:

430- الشيء المحير أن بعض اللاهوتيين رحبوا بهذه النظرية على اعتبار أنها طريقة العمل التي يخلق بها الإله الأشياء، على الرغم من جاذبيتها للملحدون.

إمّا نظريّة: مكرّرة لا متماثلة تفسّر أنّ للكون بداية، أي غير نظريّة الانفجار العظيم، وإمّا أنّ تكون نظريّة قائمة على أساس (ح ل ا ح) أو (ق ل ا ق) التي لم يتطرق العلم لها لحدّ الآن.

لكن ما حصل كان مختلفاً، حيثُ كشف عن تحوّل لا نمطي في التضامر (راجع التحوّل اللانمطي)، إذ جاءت نظريّة جديدة تستند إلى (الكوزمولوجيا الكموميّة) المولودة حديثاً، وهي نظريّة (هارتل - هويكنغ) التي ذهبت إلى إمكانيّة أن يكون الزّمن محدوداً في الماضي؛ ولكن دون أن يظهر فجأة عند نقطة شاذة.

كان جوهر المشكلة في الانفجار العظيم - من النّاحية العلميّة - هو أنّه يبدو وكأنّه حادث بلا سبب فيزيائي، ولمّا كانت ميكانيك الكم تضعف الرّابطة بين السّبب والنتيجة، فقد ارتكز على هذا المبدأ للقول بالاحتمال إنّ الكون وجد من لا شيء، ولكن ليس من العدم بل كنتيجة للتأرجحات الكموميّة، وبهذا فإنّ قوانين الفيزياء لم تخرق.

بتعبير آخر: إنّ ظهور العالم التلقائي، من وجهة نظر فيزيائي الكم، أمر غير مفاجئ؛ لأنّ هناك أجساماً فيزيائيّة تظهر تلقائياً في كلّ وقت في العالم الميكروكمومي من دون أسباب محدّدة تماماً، ولكي يفسّر العالم الكمومي خلق العالم، لم يعد بحاجة لأكثر من أن يشرح لماذا تتفكّك النوى النشيطة إشعاعياً حين تتفكّك؛ ولم يعد بحاجة إلى أن يستعين بفعل فوق طبيعي.

هذه النّظريّة تفترض أنّه لم يكن هناك نقطة شاذة حصل منها الانفجار العظيم، بل كان هناك حالة كموميّة تشبه تلك الموجودة في الدّرة، وفي تلك الحالة لا يمكن أن يُقال: «إنّ الزّمن ابتداءً من نقطة محدّدة، بل كان موجوداً بشكل محدود في الماضي الأزلي»، فلمّا حصل الانفجار، ارتبط الزّمان بالتدرّج مع المكان.

كان الانفجار العظيم يُشبهه بالمخروط ذي الترويسة النّقطيّة، فهو يبدأ من نقطة محدّدة ليتوسّع شيئاً فشيئاً، مشابهاً لأيّ انفجار تقليدي، فجاء كلّ من (هارتل) و (هويكنغ) وشبّهاه بالمخروط ذي الترويسة المقوّسة، فالترويسة المقوّسة لا تعطي مجالاً للتنبؤ بنقطة البداية لظهور الكون، إنّها حالة احتماليّة ارتيائيّة تُشبه الاحتمال في

فيزياء الكم، وبهذا افترضنا عودة تفسير الانفجار العظيم إلى حظيرة التفسير العلمي، وأبعدا شبح الحالة الشاذة التي تتعطل فيها قوانين الفيزياء⁽⁴³¹⁾.

الكون بهذا المعنى ليس له بداية (ق)، ولهذا تغير موقف (هويكنغ) من وجود الخالق فقال: «نستطيع أن نفترض وجود خالق للكون ما دامت له بداية؛ ولكن إذا كان الكون مكتفياً ذاتياً كاملاً، وليس له حدٌّ أو حافة يبدأ منها، فعندئذٍ ليس له بداية، ولا حتى نهاية، بل هو موجود فحسب، فما وظيفة الخالق عندئذٍ؟»⁽⁴³²⁾.

كما أشرنا، كان من المفترض أن تكون نتيجة التضامر هي:

$$\text{لا (ق}^{\text{ك}}) = \text{إما (ح}^{\text{ك}}) + (\text{ح لا ح}) \text{أو (ط)}$$

أي أن تظهر نظرية تؤيد أن للعالم بداية وأنه حادث وليس قديماً؛ ولكن ما ظهر هو نظرية أثبتت قدم العالم بواسطة تفسير جديد اعتمد على مبادئ فيزياء الكم.

وهذا يعني أن التضامر يُترجم بالشكل:

$$\text{ط (لا ق}^{\text{ك}}) = (\text{ق}^{\text{ك}2}) + (\text{ق لا ق})$$

تفسير هذه الصيغة، هو أن التكرار الأول، الذي يفترض أن يضم تكررًا حول نظرية الحدوث، قد تحوّل بسبب حالة لا نمطية (ط) فأضمر تكررًا ثانيًا داعماً لنظرية القدم على حساب نظرية الحدوث. وهذا يفترض أن تُعاد صياغة المضمّر في (ق^ك) لتكون بالشكل:

$$\text{لا ق}^{\text{ك}} = \text{إما [(ح}^{\text{ك}}) + (\text{ح لا ح})] \text{أو [(ق}^{\text{ك}2}) + (\text{ق لا ق})] \text{إذا كان (لا ق}^{\text{ك}}) = \text{ط}$$

$$\text{أو تكتب اختصارًا: لا ق}^{\text{ك}} = \text{إما [(ح}^{\text{ك}}) + (\text{ح لا ح})] \text{أو (ط)}$$

وتكتب مثل هذه الصيغ بعد التكرار الأول، لأن التكرار يحتمل ظهور الحالة النمطية.

قد تكون هذه النظرية قد تخلصت من مشكلة اللحظة التي ظهر فيها الكون، بما تتضمنه تلك اللحظة من شذوذ معطل لجميع القوانين الفيزيائية؛ ولكنها - في الواقع -

431- انظر: المصدر السابق، ص82 والتي تليها.

432- الله والعقل والكون، مصدر سابق، ص69.

لم تستطع أن تفسّر أو تردّ على فرضية الخلق من العدم، فهذا الخلق -بحسب النظرية- ينظر له كفعل حدث في زمن كمومي، ولكن من أين جاء ذلك الزمن الكمومي؟ هل هو أبدي فحسب؟ أم أنه محدث؟ وإن كان محدثاً، فما تفسير حدوثه؟

إن هذه التساؤلات تستدعي القول بالتضامر الآتي:

(ق^{ك2}) || لا (ق^{ك2}) ← د حيث د: نظرية يتوقع التضامر أن يكتشفها العلم

لا (ق^{ك2}) = إما (ح^{ك2}) + (ح لا ح) أو (ق^{ك3}) + (ق لا ق)

= إما (ح^{ك2}) + (ح لا ح) أو (ط)

وما يعنيه ذلك، هو أنّ العلم سيكتشف لاحقاً نظرية يتحقّق فيها أحد الاحتمالات الثلاثة المبينة في الآتي:

إمّا أن تكون النظرية مخالفة لمبدأ قدم العالم، أي: تثبت أنّ له بداية: محدث، وهو الاحتمال الأكثر ترجيحاً. وإمّا أن يتكرّر انكسار التناظر في التضامر، فيظهر تحوّل لا نمطي آخر، يعمّق نظرية اللابدائية للعالم قديم لتغطي الجوانب التي أغلفتها نظرية (هارتل-هويكنغ)، وهو الاحتمال الأقلّ ترجيحاً. أو أنّ العلم يصل إلى نظرية لم يتطرق لها سابقاً أبداً، وهي تجمّع احتمالي القدم والحدّثة في الوقت نفسه، بمعنى: أنّها تفسّر كيف أنّ للعالم بداية وليس له بداية في الوقت ذات. وهو احتمال ليس بمستبعد.

ولمّا كان العلم، لم يصل لحدّ الآن -على حدّ علمنا- إلى النظرية التي تغطّي أحد الاحتمالات الثلاثة المذكورة آنفاً؛ فإننا نجد أنفسنا ملزمين بالانتقال إلى علم التصوّف لنرى ما يقول في هذا الشأن، وما الذي يُمكن أن ينكشف من التضامر الموضوعي مع الفيزياء.

في المجال الصوفي:

ما بين القرنين الثاني عشر والثالث عشر للميلاد، تمكّن الشيخ ابن عربي من صياغة نظرية متكاملة عن الرؤية الصوفية الأكثر عمقاً في الإسلام، حاول أن يبيّن بالاعتماد عليها ما يعطيه الكشف الصوفي في إجابته عن السؤال: هل العالم محدث أم قديم؟ ويمكن تيسير نظريته في النقاط الآتية:

أولاً: الذات الإلهية تتضمّن الألوهة في باطنها.

ثانياً: الألوهة: مجموعة من نسب وإضافات لا أعيان لها.

فكما يُقال عن شيء ما أنه جميل فصفة الجمال نسبة مضافة إلى ذلك الشيء لا وجود عيني لها كالوجود العيني للجسم مثلاً. الألوهة -أيضاً- نسب وإضافات يطلق عليها ابن عربي مصطلح (الأحكام) ويعني بها أحكام الله تعالى، أي: الصفات والأسماء التي لها التحكم في الموجودات.

ثالثاً: وهذه الأحكام الألوهة لها جانبان: جانب من حيث هي إمكانيات لم يتح لها الظهور: كحكم الأبوة في الذكر قبل أن يكون له ولد، فهو حكم ممكن أن يحدث وممكن ألا يحدث، وجانب ظهورها في معطى حسي مدرك مباشر: كظهور الولد للذكر حيث يتجسّد الحكم الضمني الباطن ويتحول إلى حكم واضح ظاهر ومن خلاله تتجسّد أحكام الأبوة في الابن.

رابعاً: لما كانت الذات الإلهية تتضمّن الألوهة في باطنها باعتبارها أحكاماً ضمنية؛ فإنّ الألوهة - من حيث هي باطن الذات الإلهية - قديمة، ومن حيث ظهورها وتعلقها بإيجاد الممكنات محدثة.

خامساً: يخضع العالم لاعتباري الألوهة، فهو مُحدث من حيث الظهور، وقديم من حيث بطونه في العلم الإلهي (أحد أحكام الألوهة).

إنّ إيجاد العالم إنّما تمّ على أساس علم الله السابق به، وهو علم قديم وليس حادث⁽⁴³³⁾، أي أنّ العالم لم يأت من العدم المحض وإنّما خلق من وجود أسبق وهو

433 -انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، اعتنى به: د. عاصم إبراهيم الكيالي، ص 6-7.

الوجود في العلم الإلهي القديم. من هنا اكتسب العالم صفة القدم العلمي، وهذه الصفة هي عين علاقة الرابطة بين الألوهة والعالم.

سادسًا: بالنتيجة يصل ابن عربي إلى إثبات حقيقة امتناع حدوث الألوهة بالمعنى الحسي، وقدم العالم بالمعنى الحسي، وفي الوقت نفسه تتحقق الصلة بينهما.

سابعًا: ليس هناك من فارق أساسي بين مرتبة الوجود في العلم ومرتبة الوجود المادي الظاهر، إذ هما مرتبتان للوجود، أي: أن الوجود في العلم الإلهي والوجود العياني الحسي مرتبتان لحقيقة واحدة هي الوجود⁽⁴³⁴⁾.

إذن، يصحّ أن يوصف العالم بالقدم والحدثة معًا؛ ولكن بشرط النسبة والإضافة، كما يصحّ بالدرجة نفسها وصفه بالعدم والوجود بالنسبة والإضافة أيضًا، فقد كان العالم معدومًا نسبة إلى الوجود الحسي؛ موجودًا نسبة إلى الوجود العلمي، أي معدومًا نسبة لمرتبة ما من مراتب الوجود، موجودًا بالنسبة لمرتبة أخرى من تلك المراتب. فهو موجود معدوم بالنسبة والإضافة. ومثل هذا التقسيم لا يصحّ على الوجود المطلق الحق، بل يصحّ على الوجود الإضافي المقيد فقط وهو العالم⁽⁴³⁵⁾.

ومن جانب آخر: فإن ما يراه ابن عربي أن العالم حين خلقه الله تعالى، أي نقله من الوجود في مرتبة العلم إلى الوجود في مرتبة الحس، لم يكن مشروعًا وتمّ وانتهى، أي: لم تكن العملية انبثاقًا للوجود من العدم، بما فيه أسباب فاعلة، فهذا يعني الفصل التام بين الخالق والمخلوق، والحال عند ابن عربي أن هناك نسبة ارتباط وتواصل بينهما لا يمكن أن تنقطع.

وانطلاقًا من هذا المبدأ، فابن عربي يرى العالم في حالة تخلّق مستمر، أو كما يسمّيه هو في (خلق جديد)، ومعنى هذا الخلق الجديد هو أن العالم وفي كلّ لحظة أو (آن) كما في اصطلاح الصوفيّة، يفنى ويخلق وذلك على أساس عدم بقاء الأعراض زمانين متتاليين. هذا التتالي أو الحركة الدائمة بين الظهور والاختفاء يعبر عنه في التصوّف بسريان التجليات الإلهية في الوجود كسريان الماء الهادي، فأنت تشاهده

434- ومن زاوية أخرى يفرق ابن عربي بين مرتبتين للوجود هما: الوجود المطلق وهو وجود الذات، والوجود المقيد وهو الوجود العياني الحسي للعالم. والفارق بينهما أن الوجود المطلق هو الوجود الحق، منبع كل وجود، وهو النور الذي يسطع على الممكنات، فيخرجها من حيز العدم الإمكانى إلى حيز الوجود الفعلي.
435 - انظر: ابن عربي، إنشاء الدوائر، ص 7.

فتراه ساكناً وفي حقيقة الأمر هو متحرّك؛ ولكن تتابع الحركة يعطيك صورة توهم بالثبات.

لهذا يطلق ابن عربي على جميع ما نراه في الكون اسم (الأعراض الكونية) فيقول: «هذه الأمور التي خرجت من الغيب إلى الشهادة، ثم انتقلت إلى الغيب، وهي الأعراض الكونية، هل هي أمور عينية؟ هل هي أحوال لا توصف بالعدم ولا بالوجود؟، ولا تعقل فهي نسب؟... فذلك هو الغيب الصحيح الذي لا يوجد منه شيء فيكون شهادة، وما هو محال فيكون عدماً محضاً، ولا هو واجب الوجود فيكون وجوده محضاً، ولا هو ممكن فيستوي طرفاه بين الوجود والعدم... وكان إطلاق الغيب عليه أولى من إطلاق الشهادة لكونه لا عين له يجوز أن تشهد وقتاً ما⁽⁴³⁶⁾.

والواقع أنّ هذه الحقيقة يمكن توضيحها قرآنيًا وعلميًا بدلائل كثيرة، ففي القرآن الكريم يقول تعالى: ﴿وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ صُنِعَ اللَّهُ الَّذِي أَتَقَنَ كُلَّ شَيْءٍ إِنَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَفْعَلُونَ﴾⁽⁴³⁷⁾ فمنظر السكون لا يعني قطعاً الثبات، وإذا كان الجبل بحجمه الكبير يتحرّك حركة السحاب ولا تستشعره حواسنا، فكيف يُمكن لهذه الحواس أن تستشعر حركة مكونات الذرة بين الوجود والعدم؟ أي لحظة انتقال مكونات الذرة من الوجود إلى العدم واستبدالها بغيرها من العدم إلى الوجود؛ لتكمل ما كانت عليه السابقة لها. والأمر أشبه ما يكون بصناعة الأفلام كما هو معروف، فليست الأفلام إلا لقطات متتابعة (فريمات) تُعرض بسرعة فترى وكأن صورة الجسم واحدة في سكونها وحركتها، وحقيقة الأمر أنّ عددًا كبيرًا من الصور تتجدد في الظهور على الشاشة دون أن نشعر، ونحسب أننا نشاهد الصورة ذاتها. مع تقدّم العلم ووصوله إلى الصور الموجية ثم الرقمية زادت السرعة والدقة في إظهار الصور بأدق تفاصيلها. أو مثاله كالمصباح الموقود كما يذكر بعض الصوفية «وذلك أنّ المصباح الموقود، أو الشمعة الموقودة أيضًا، يضيئان في كلّ طرفة عين، من زيت وشمع غير الزيت والشمع الأوّل، بلا شك في ذلك أصلًا؛ ولكن مادتهما مديدة في الحسّ لا في حقيقة الأمر، إذ كلّ شيء لانهية لأطواره عندنا، والفيض متوارد عليه دنيا

436 - الفتوحات المكية، مصدر سابق، ج 3 ص 79.

437- سورة النمل، آية: 88.

وأخرى» (438). فالخلق الجديد «هو الذي لا انقطاع له أبداً لا دنيا ولا آخرة. فالموجودات بأسرها، ظاهرها وباطنها، عرضها وجوهرها، لا يبقى زمانان، بل زمن وجودها هو زمن عدمها: يعني الوجود الاعتباري، والعدم الاعتباري، لا من حيث الوجود الحقيقي؛ لأنها حقائق ظاهرة في مرتبة بحسبها» (439).

هذه خلاصة نظرة ابن عربي لمسألة نشأة العالم وبقائه، ويمكن تلخيصها كالآتي:

أولاً: العالم قديم من حيث وجوده العلمي، ومحدث من حيث وجوده الحسي.

ثانياً: العالم في عملية تخليق مستمرة ومتجددة فهو غير منقطع عن خالقه.

ثالثاً: العالم نشأ بفعل خالق لا تنطبق عليه قوانين ونظريات الفيزياء التقليدية أو الحديثة ما لم تُعدّل أو تُغيّر.

من هنا تقرأ هذه النتائج وفقاً للتضامر كما يأتي:

إنّ الاحتمال (ح ل ا ح) وأيضاً (ق ل ا ق) الذي لم نستطع أن نقرأه أثناء قراءتنا للنظريات الفيزيائية وذلك لعدم وجود نظريات علمية تدلّ عليه، قد وجد فعلاً في النظرة الصوفية التي دلت عليه بوضوح وجلاء. وعلى هذا يصح القول:

إنّ (ل ا ح) = (ق) في الفيزياء + (ق ل ا ق) في التصوّف

وإنّ (ل ا ق) = (ح) في الفيزياء + (ح ل ا ح) في التصوّف

والآن، لو استحضرنّا توقعات التضامر المفترضة للسؤال عن نشأة العالم، لرأينا أنّها كانت ثلاثة، وهي:

الاحتمال 1: إنّ العالم له بداية فهو حادث

الاحتمال 2: إنّ العالم ليس له بداية في قديم

الاحتمال 3: إنّ العالم له بداية وليس له بداية في الوقت نفسه، فهو حادث قديم.

438 - محمود أبو الشّامات البشريطي، الإلهامات الإلهية على الوظيفة التّبادلية البشريطية، ط 3، 1400هـ، ص 22.

439 - المصدر نفسه، ص 21.

وقد رأينا أنّ الفيزياء لم تخرج عن دائرة التقلّب بين الاحتمالين الأوّل والثاني، وأمّا التّصوّف فقد توقّف عند الاحتمال الثالث؛ الأمر الذي يدلّ على اجتماع كلّ من الفيزياء والتّصوّف من حيث هذا السّؤال في التّضامر. من هنا يُمكن قراءة العلاقة التّضامرية بينهما بالشكل الآتي:

$$(ق) + (ح) \leftarrow \text{الفيزياء} \parallel (ق \text{ لاق}) \text{ أو } (ح \text{ لاح}) \leftarrow \text{التّصوّف}$$

والواضح في صياغة هذه العلاقة أنّها تقول: إنّ تضامر موضوعي تكميلي؛ لأنّه بين علمين مختلفين، لذا يمكن إعادة صياغة العلاقة السابقة بالشكل:

$$\text{نشأة الكون} = (ح) + (ق) + (ح \times ق)$$

$$\text{حيث إنّ: } (ح \times ق) = (ح \text{ لاح}) \text{ أو } (ق \text{ لاق})$$

ومعنى هذه النتيجة هو الآتي:

إنّ الفيزياء لا يمكن أن تعطي الاحتمالات الثلاثة كاملة؛ لأنّ قوانينها -الحالية- تعجز عن توقّع وجود الاحتمال الثالث، وأنّ التّصوّف متمسك بالاحتمال الثالث فقط؛ لكونه لا يؤمن بالفصل التّام بين الوحدة والكثرة، بل يؤمن بالوحدة المتكثرة أو الكثرة المتوحّدة. وأمّا في التّضامر، فإنّ الاحتمالات الثلاثة يمكن ان تجتمع ليكمل بعضها بعضاً.

النتائج النهائية:

أولاً: ثبت صحّة التّلازم بين الاحتمالات الثلاثة (وهو المطلوب الأوّل).

ثانياً: تبين أن الاحتمالين الأوّل والثاني يتمّ أحدهما الآخر في الفيزياء، بمعنى أنّهما وجهان متعاقدان في الظهور لتفسير الواقع نفسه، ولا أرجحية لأحدهما على الآخر (وهو المطلوب الثاني).

ثالثاً: تبين أن التضامر بين الفيزياء والتّصوّف في هذه المسألة يؤدي إلى حالة تكميل التّصوّف للفيزياء وليس العكس، حيث تجتمع الاحتمالات الثلاثة معاً. (وهو المطلوب الثالث).

التوقّعات والتفسيرات:

مما يترشّح عن التضامر التكميلي التوقّعات الآتية:

أولاً: التوقّع بأنّ الفيزياء، لن تتوقّف عند حدود المراوحة بين الاحتمالين الأوّل والثاني، بل إنّ قفزة نوعيّة أو ثورة علميّة مستقبلية، ستفتح أبواب مرحلة جديدة في الفيزياء وقد نسميها بمرحلة (الفيزياء ما بعد الحديثة) أو (الفيزياء الميتاحديثة). ستؤدي هذه الثورة إلى إعادة النظر في المسلّمات الحاليّة كافّة؛ ما يجعل النظريات العلميّة قابلة لأن تتوقّع الاحتمال الثالث، دون أن يؤدي ذلك إلى تعطيل قوانين الفيزياء حينها.

ثانياً: إنّ قوانين (الفيزياء الميتاحديثة) لا تتعارض مع وجود الخالق، بل هي تفترض وجوده في معادلاتها الرياضيّة كضرورة، وإلاّ فإنّ التناقضات تظهر ظهوراً يربك التماسك النظري.

ثالثاً: من المتوقّع أن توضع نظريّة جديدة تذهب إلى أنّ العالم أبدي ولا أبدي في الوقت نفسه.

رابعاً: من المتوقّع أن تفسّر تلك النظريّة العلاقة بين العالم الفيزيائي والعالم الغيبي، بأنّها علاقة "تواصل فائق".

خامسًا: يُمكن للتضامر أن يُعطينا إجابة -ولو تقريبية- للسؤال الآتي: هل ظهر العالم من الوجود العلمي إلى الوجود الحسيّ دفعة واحدة، أم بالتدريج، أم ماذا؟

إنّ علاقة التضامر التكميلية تتوقّع أن العالم في مرتبته الحسيّة، أي الفضاء والمكان والزّمان بما فيه من مجرّات ونجوم وأفلاك. لم يخلق على ما هو عليه الآن دفعة واحدة، بل لقد ظهر المكوّن الأول له -بغضّ النظر عن طبيعة ذلك المكوّن سواء أكانت جسيمات دو ذرية أم أوتار فائقة أم شيء آخر- وهو مكوّن فيه القابلية لإضمار كلّ ما ظهر أو سيظهر لاحقًا. ومن ثمّ تتابعت عمليّة بنائه ممّا هو مضمّر فيه، ولا يزال يتوسّع شيئًا فشيئًا. وبتعبير آخر: إنّ الأصل المكوّن للكون قد ظهر من الوجود العلمي إلى الوجود الحسيّ دفعة واحدة، ثم حصل الأمر الذي تكوّنت منه أنواع المادّة المختلفة -الحسيّة والمضادة والظليّة واللاظلية التي لم تكتشف بعد- والطاقة.

إنّ ما ظهر أوّل مرّة هو الحالة الأولية لشيئين متمايزين عن بعضهما تمامًا؛ ولكنهما متضامران تضامرًا يجعل منهما وكأنّهما شيء واحد. والخواص الفيزيائية لتلك الحالة، هي الجمع بين النمطية التي تقتضي التسلسل أو التتابع أو الدور المتكرّر وبين اللانمطية التي تقتضي الطّفرات أو القفزات بين السلاسل المتتابعة أو المنتجة لسلاسل جديدة. وقد ظهرت آثار هذه الخواص الفيزيائية الأولى فيما نراه في العالم من نظام ولا نظام، ومن تسلسلات وطفرات، ومن تشابهات واختلافات... إلخ. وهذا من الأمور التي لمست فيه الفيزياء الحاليّة بعض خيوطه أو لمساته الأولى، حين اكتشفوا مسألة انكسار التناظر، والتناظر الفائق، ونظريّة الفوضى، وغير ذلك.

سادسًا: هذا التضامر يفسّر النّفي التّام لمفهوم العدم المحض، إذ كلا من الفيزياء الحديثة والتصوّف الإسلامي، يتفقان على استحالته «فهذا العالم لم يخرج من العدم أبدًا، وإنّما تنقل في أطواره»⁽⁴⁴⁰⁾ على حدّ تعبير الشيخ الصّوفي عبد الغني النّابلسي، وما يعنيه في قوله هذا -كما استنتجت الدّكتورة نظلة الجبوري- أنّ: «العالم (الكون) إذا نظر إليه من حيث هو موجود يعدّ خيالًا لا حقيقة له؛ ولكنّه لا يعدّ باطلًا في نفسه وإنّما

440 - عبد القادر أحمد عطا، التّصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس، دار الجليل، بيروت، ط1، (1407هـ/1987م)، ص359.

يعدّ باطلاً بالنسبة لله. بمعنى لا وجود للعالم في غير وجود الله. وإذا نظر إليه بدلالة الزّمان يعدّ قديماً كون تعلق العلم الإلهي به وهو قديم، فالعالم قديم»⁽⁴⁴¹⁾، وهو استنتاج نراه في محلّه. فلا عدم محض، وإنّما وجود واحد في مرتبتين متميزتين، متواصلتين تواصلاً فائقاً، وقد تخصّصت الفيزياء في جانبه الحسّي، على حين تخصّص التّصوّف الإسلامي في جانبها ما وراء الحسّي: (الغيبي).

بتعبيرٍ آخر: إنّ وجود إله يبعث العالم إلى الوجود من عدم محض، لا يمكن، كما يلحّ العلماء أن تكون مقبولة؛ ولكن يُمكن إنّ تجد مجالاً للقبول إن كانت عمليّة البعث تتمّ من وجود أسبق ذي مواصفات فائقيّة كتلك التي يشير إليها الصّوفيّة.

سابعاً: قد يكون تدخّل الخالق من طريق الخلق الجديد مفسّراً لجزئيّة الحقل التخليقي الذي اقترحته نظريّة الحالة الاستقراريّة؛ ولكن من زاوية أخرى، خاصّة وأن بعض العلماء -مثل ديفيز- يرون أنّ: «عدم التّسليم بالنظريّة الاستقراريّة، لا يعني بالتأكيد، أنّ تخلّق المادّة المستمر أمر مستحيل»⁽⁴⁴²⁾. فقد جعل الحقل التخليقي الكون يعيد تخليق نفسه بذاته، أمّا الخلق الجديد فإنّ الكون يُعيد تخليق نفسه بغيره.

ثامناً: في التّضامر يُمكن تفسير الرّأي العلمي الذي يذهب إليه كوزمولوجيوا العلم الحديث، والقائل: «لم يعد على المرء أن يفكّر بالزّمكان (أو العالم) بأنّه ظهر إلى الوجود بطريقة ما، والأصحّ أن يقول المرء: إن الزّمكان موجود وحسب». إذ إنّ التّصوّف يرى أيضاً أنّ العالم موجود فحسب؛ ولكن في مرتبتين -كما أسلفنا- وعلى هذا فاللحظات كلّها لها العلاقة نفسها مع الخالق، سواء أكانت كلّها موجودة كواقع خام، أم أنّها كلّها على السّواء قد خلقت.

441 - د. نظلة الجبوري، خصائص التجربة الصّوفيّة في الإسلام، دراسات ونقد، بيت الحكمة، بغداد، سنة 1422هـ/2001م)، ص 351-352.

442- الله والعقل والكون، مصدر سابق، ص 58

التّضامر

بين الفيزياء التقليدية والفيزياء الحديثة

في هذه الدراسة سنعيد قراءة العلاقة بين الفيزياء التقليديّة (ميكانيك نيوتن) والفيزياء الحديثة، وفق المنظور التّضامري. نبتغي من ذلك تسليط الضّوء على أمرين: أولها، طريقة التّعامل بالاستناد إلى النوع الأول من التّضامر (التّضامر الذاتي) وذلك لأنّ هذا التّضامر -وكما هو معروف- يكون بين الشّيء ونفسه، وفي مثالنا هذا بين علم الفيزياء ونفسه. وثانيهما، إلقاء لمحة إلى ما يمكن توقّعه أو التنبؤ به في الفيزياء من طريق نمط القراءة هذا. وقد اخترت خمس مسائل لهذه الغاية، وكما مبين في الآتية:

أولاً: افتراض الزّمان والمكان المطلقان

احتاج نيوتن⁽⁴⁴³⁾ في القرن السابع عشر؛ لفكرة أنّ الزّمان والمكان مطلقان وذلك لكي يتمكّن من تحديد موقع وسرعة الأجسام المتحركة في الفضاء، إذ إنّ الزّمان والمكان إذا كانا مطلقين، فسيكونان معا حقيقة موضوعية مستقلة عن أي شيء آخر له وجود. وبهذا يتمكّن من ترتيب الحوادث على وتيرة واحدة بالنسبة لأيّ مراقب أو راصد في أي بقعة من الكون ساكنة كانت أم متحركة، وعلى هذا تصبح الدقيقة التي تمر في الأرض، هي ذاتها في باطن الشمس وفي داخل أي نجم أو كوكب أو في أي مجرة بالنسبة لأيّ مراقب مهما كانت صفة الحركة بين المراقب والجسم المرصود، ومهما بلغ مقدار السّرعة بينهما. ولّما افترض أنّ الزّمان والمكان مطلقان، اشتق منهما مفهوم **الفضاء المطلق**، وهو الفضاء غير المتحرّك، أي الثّابت الموجود دون أيّ علاقة تربطه بأيّ شيء آخر كذلك.

لّمّا كان التّضامر، يفترض أنّه إذا كانت هناك نظريّة فيزيائيّة تقول بالزّمان المطلق والمكان المطلق، فإنّ هذه النظريّة تضمّر لا مثلها حتمًا، أي تضمّر كلّ شيء إلاّ حالة الإطلاق للزّمان والمكان. وكما مُبين في الآتي:

443- نيوتن، السير اسحاق: (1643م-1727م)، رياضي وفيزيائي إنكليزي. وضع النظريّة الجسيمية في الضّوء، وقانون الجاذبيّة العام، وقوانين الحركة، من أشهر مصنّفاته: علم البصريّات. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص462.

"أ | لا أ ← د" أي أن:

نظريّة نيوتن في الإطلاق 1 | لا (نظريّة نيوتن في الإطلاق) ← الفيزياء

وتقرأ: الزّمان والمكان المطلقان يضمّران تضامراً ذاتياً لا مثيلهما وهما اللّازمان واللامكان المطلقان، بدلالة الإطلاق، أي: أنّ مجال التّضامر هو مفهوم الإطلاق.

بتعبيرٍ آخر: يقول التّضامر «إنّ مفهوم الإطلاق للزّمان والمكان عند نيوتن يخفي في ذاته مفهوم اللاإطلاق الذي لم يكن نيوتن أو غيره مستعدين لمعرفة في عصرهم».

وقد ظلّ مفهوم الإطلاق للزّمان والمكان والفضاء سائداً منذ القرن السابع عشر حتى ظهور النسبية الخاصة التي صاغها أينشتاين⁽⁴⁴⁴⁾ عام (1323هـ / 1905م). وفيها تقرّر أنّ الزّمان والمكان نسيان، أي منسوبان إلى حركة الملاحظ، وأنّ مدّة الظواهر الطبيعيّة تختلف باختلاف موقف الذين يقيسونها، أي باختلاف سكونهم أو حركتهم بالنسبة إلى تلك الظواهر⁽⁴⁴⁵⁾.

إنّ ما عمّق مفهوم نسبية الزّمان أكثر هو أنّ معادلات أينشتاين أثبتت أنّ الفضاء والمكان يصيبهما الانحناء في حقول جاذبية الأجرام السّماويّة الهائلة الكبر، فأينما وُجد جسم هائل الكبر، يكون الفضاء من حوله منحنيّاً، ولما كان المكان لا يمكن فصله عن الزّمن في هذه النظريّة؛ فإنّ الانحناء الذي تسببه الجاذبيّة لا يمكن حصره بالمكان الثلاثي الأبعاد، بل يتوسّع إلى الزّمكان الرباعي الأبعاد، أي أنّ الانحناءات تؤثر في أطوال الفواصل الزّمنيّة.

هنا تأتي النتيجة الأساسيّة وهي: أنّ الزّمن لا يجري في كلّ مكان بالسرعة نفسها، فكما يتغيّر الانحناء من مكان إلى مكان، وفقاً لتوزّع الأجرام الكبيرة، يتغيّر جريان الزّمن مع ذلك أيضاً⁽⁴⁴⁶⁾.

444- أينشتاين، ألبرت، (1879م-1955م)، عالم في الفيزياء النظرية. ولد في ألمانيا، لأبوين يهوديين، وحصل على الجنسيتين السويسرية والأمريكية. يشتهر أينشتاين بأنه واضع النظرية النسبية الخاصة والنظرية النسبية العامة الشهيرتين اللتين حققتا له شهرة إعلامية منقطعة النظير بين جميع الفيزيائيين، حاز في العام (1921م)، على جائزة نوبل في الفيزياء. منير البعلبكي، معجم اعلام المورد، ص14.

445- د. محمد عبد الرحمن، أينشتاين والنظرية النسبية، دار القلم، بيروت، ط7، (1974م)، ص60.

446- التّصوّف الشرقي والفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص177. وانظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ص479.

وبارتباط هذه النتائج لنظرية النسبية مع نظرية الكم⁽⁴⁴⁷⁾، دُهِش العلماء لما يجب عليهم التصديق به والتسليم له، إذ بات لزاماً عليهم قبول «أن كلّ الجسيمات يمكن أن تتحرك نحو الأمام ونحو الوراء في الزمن، تماماً مثلما يمكنها أن تتحرك يساراً ويميناً في المكان»⁽⁴⁴⁸⁾، وبهذا لم يعد لفرض جريان الزمن باتجاه واحد ذي معنى في عالم الأبعاد الرباعية الزمكان، ولم يعد ممكناً التكلم عن تسلسل زمني -على حد تعبير (لويس دو بروغلي)⁽⁴⁴⁹⁾- الذي قال: «في الزمكان، كل شيء بالنسبة لكل واحد منّا يشكل الماضي والحاضر والمستقبل، يعطى كتلة واحدة...»⁽⁴⁵⁰⁾. أي في زمكان الفيزياء النسبوية، يحصل التوحد بين المكان والزمان، ويمكن لتفاعلات الجسيمات أن تمتد في أي اتجاه. وبهذا تكتب العلاقة السابقة بالصيغة المكافئة لها وهي:

نظرية نيوتن في الإطلاق || نظرية النسبية ← الفيزياء

لتوضيح مفهوم علاقة التضامر هذه أكثر نقول: «لو فرضنا أن شخصاً كان موجوداً في أحد القرون الثلاثة التي ظهرت فيها نظرية نيوتن بما فيها من **مطلقات** واشتهرت، ولو كان ذلك الشخص عارفاً بمفهوم التضامر؛ لأمكنه القول بعد قليل من التأمل: ما دامت نظرية نيوتن تقوم على مبدأ المطلق، وما دام «كل شيء يضمّر لا مثيله» فلا شكّ إذاً أن إطلاقات نيوتن ليست نهاية المطاف ولا هي قمة العلم، إذ لا بُدّ من أن يكون وراء الإطلاق هذه إما نسبية وإما أمر آخر سيكتشف علمياً في وقت لاحق». في العلاقة المذكورة سلفاً، يُمكن ملاحظة أن شرط العلاقة القائل: لا (نظرية نيوتن في الإطلاق) يكافئ (نظرية النسبية)، أي: أن نظرية النسبية هي المقصود المضمّر في نظرية نيوتن؛ وذلك لأنّ نظرية النسبية أبطلت بنسبيتها إطلاقات نيوتن الثلاثة وهي: (الفضاء المطلق) و (المكان المطلق) و (الزّمان المطلق).

447- نظرية الكم أو ميكانيكا الكم: نظرية فيزيائية أساسية، جاءت كتعميم وتصحيح لنظريات نيوتن الكلاسيكية في الميكانيكا. وخاصة على المستوى الذري ودون الذري. تسميتها بميكانيكا الكم يعود إلى أهمية الكم في بنائها (وهو مصطلح فيزيائي يستخدم لوصف أصغر كمية يمكن تقسيم الأشياء إليها، ويستخدم للإشارة إلى كميات الطاقة المحددة التي تنبعث بشكل متقطع، وليس بشكل مستمر). كثيراً ما يستخدم مصطلح فيزياء الكم والنظرية الكمومية كمرادفات لميكانيكا الكم. وبعض الكتاب يستخدمون مصطلح ميكانيكا الكم للإشارة إلى ميكانيكا الكم غير النسبية. انظر: روبرت م. اغروس، العلم في منظور جديد، ص 140.

448- النّصّوف الشرقي والفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص 186

449- بروي، لويسدي، فيزيائي فرنسي، تلميذ وصديق أينشتاين، حصل على جائزة نوبل في الفيزياء عام (1929م)، تولى منصب سكرتير الأكاديمية الفرنسية للعلوم. ولد عام (1892م-1987م). ساهم في نظرية الكم، وهو صاحب الافتراض مثنوية موجة-جسيم للإلكترون، وقد وصل عام (1924م) لهذا الافتراض على أساس أعمال أينشتاين المتعلقة بإثارة الإلكترونات بواسطة الضوء وأعمال ماكس بلانك الألماني الذي وضع أساس نظرية الكم. في عام (1922م) حصل على الدكتوراه في الفيزياء الذرية. انظر: موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

450- النّصّوف الشرقي والفيزياء الحديثة، مصدر سابق، ص 186.

ثانياً: افتراض المرجع الكوني الثابت

إن فكرة إطلاق الزمان والمكان والفضاء مكنّت نيوتن من اعتبار المكان (المرجع الكوني الساكن)، وفائدة هذه المرجعية الساكنة أنه بدالاتها يستطيع معرفة جميع الأجسام المتحركة في الكون من أعماق الذرات إلى عناقيد المجرات بالنسبة لأي مراقب أينما كان ومهما كانت حاله. وهذا الأمر يفهم في التضامر على أنه «يضمّر لا مثيله» وفق العلاقة:

ساكن مطلق | لا (ساكن مطلق) ← مرجع الثبات الكوني

أي يفترض أن يكون هناك ثابت كوني مضمر لا يتّصف بالسكون أو الإطلاق، وقد كشفت نسبية أينشتاين عن هذا المرجع وهو: (الضوء)، حيث أثبت التجارب أن سرعة الضوء هي الثابت الوحيد في الكون، ولما كان الضوء متحرّكاً، فقد تبين من ذلك أن المتحرّك حلّ محلّ الساكن كمرجع ثابت في الكون. بهذا يمكن أن تكتب علاقة التضامر السابقة بالشكل:

ساكن مطلق | متحرّك مطلق ← مرجع الثبات الكوني

ولما أصبح مرجع الثبات في الكون متحرّكاً، أصبحت معه جميع المفاهيم والقياسات نسبية، سواء للرّاصد أم المرصود. على أن التضامر لا يستبعد أبداً أن يكون إطلاق الضوء نفسه نسبياً أيضاً، فما دام مرجع الثبات عند نيوتن (ساكن مطلق) فإن التضامر يفترض أن مرجع الثبات عند أينشتاين هو متحرّك نسبي، أي: يفترض أن تكون نتيجة التضامر السابقة بالصيغة:

ساكن مطلق | متحرّك نسبي ← مرجع الثبات الكوني

وليس كما هو حاصل طوال القرن المنصرم ومطلع القرن الحادي والعشرين. إن هذا الافتراض قد يتصادم مع الثوابت العلمية السائدة في هذه الفترة كلّها؛ لأن مقتضيات نظرية النسبية ارتكزت على أساس ثبات سرعة الضوء ثباتاً مطلقاً لا على نسبته، إذ—كما يقول باول ديفيز— «لا يمكن لأيّ جسيم أن يخترق جدار الضوء أي استحيل علينا أن نجعل الجسيم، مهما سرّعناه، يمرّ من سرعة أصغر من سرعة الضوء إلى سرعة أكبر منها، ولإدراك هذه الاستحالة نذكر أن بلوغ الجسيم سرعة الضوء

يجعل كتلته لا نهائية الكبر؛ ما يقتضي صرف طاقة لا حدود لها كي يتسارع وإلى هذا الحد، وهذا شيء مستحيل»⁽⁴⁵¹⁾. ولكن افتراضات التضامر لا تستبعد هذا الاحتمال أبداً، بل تعدّه ممكناً جداً، والمسألة لاكتشاف لا مطلقيّة سرعة الضوء—بحسب منطق التضامر— مسألة وقت لا غير، شأنه كشأن قرون ثلاثة استغرقتها العلم ليكتشف لا مطلقيّة الفضاء والزمان والمكان.

على أنّه وفي (29 / سبتمبر / 2011م) أعلن علماء المركز الأوروبي للأبحاث النووية "سيرن" أنّه قد تمّ كسر حاجز سرعة الضوء التي لا يمكن تجاوزها حسب النسبية الخاصة لأينشتاين. وأنّ هناك جسيمات دون ذرية تسمّى "نيوترينو" قادرة على أن تتحرك بسرعة تفوق سرعة الضوء المعروفة بأنّها الحدّ الأقصى للسرعة الكونية⁽⁴⁵²⁾. وأضاف البيان الصادر عن المركز أنّ نتائج تلك التجربة المعروفة باسم "أوبرا" تستند الى قياسات بالغة الدقّة استخدم فيها العلماء ساعات ذريّة وأجهزة رصد وقياس فائقة الدقة لرصد سرعة "خمسة عشر الفا من جسيمات نيوترينو" خلال مسافة "730 كيلومترا من مقر "سيرن" في جنيف الى مركز أبحاث "غرانساسو" بالقرب من روما حيث فاقت سرعة تلك الجسيمات سرعة الضوء بعشرين جزء من المليون من الثانية أي ما يعادل 60 نانوثانية⁽⁴⁵³⁾. غير أنّ العلماء عادوا وتراجعوا عن هذا الإعلان لأسباب فنيّة، وقد صرّح مدير بحوث سيرن (سيرجيو بيرتولوتشي) بأنّهم لا يزالون يتعاملون مع هذه القياسات بحذر شديد؛ لكونها ستغيّر نظرتهم إلى الفيزياء— كما ذكروا— إلا أنّ ذلك لا يؤثر شيئاً في فرضيّة التضامر التي تتوقع كسر حاجز سرعة الضوء إن عاجلاً أو آجلاً. وذلك وفقاً للصيغة:

ساكن مطلق | متحرّك نسبي ← مرجع الثبات الكوني

451- الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص17.

452- انظر نصّ البيان في رابط موقع المركز الأوروبي للأبحاث النووية (سيرن):

<http://cdsweb.cern.ch/record/1386196>

453- يذكر ان تجربة (أوبرا) بالمركز الاوروبي للأبحاث النووية بدأت عام (2006م) لدراسة تذبذب النيوترونات بين حالتها (ميون) و(تاو) .. ويصف العلماء (نيوترينو) كجسيم أولي أصغر كثيرا جدا من الالكترن وليست له شحنة كهربية وتفاعله مع المادة ضعيف جدا استنبط العلماء وجوده بعد رصد ظاهرة تحلل بعض النظائر المشعة عن طريق اطلاق أشعة (بيتا) وذلك استنادا الى نظرية العالم الأمريكي فول فغانغ باولي عام (1930م) بوجود جسيم صغير يحمل طاقة ناقصة لا يمكن رصدها واطلق عليها اسم (نيوترينو). انظر: <http://cdsweb.cern.ch/record/1386196>

ثالثاً: افتراض الفصل بين الزمان والمكان

لَمَّا كان الزمان والمكان مطلقين وثابتين أو ساكنين عند نيوتن فإنهما منفصلان عن بعضهما بعضاً، بمعنى أن كلياً منهما مستقل عن الآخر تماماً.

إن فكرة الانفصال هذه امتدت لتشمل كل التفصيلات الكونية من الفضاء الكوني إلى الحالة الذرية المكوّنة للبنية المادية؛ إذ أصبح كل شيء موضوعاً بالنسبة لكل شيء، وذلك تضمّن الفصل التام بين ذات الرّاصد أي القائم بالتّجربة والمرصود أي مكوّنات التّجربة، والكون والخالق أيضاً. يقول (هايزنبرغ) ⁽⁴⁵⁴⁾: «إن ميكانيك نيوتن وكلّ فروع الفيزياء التقليدية التي بُنيت وفق هذا النموذج قد انطلقت من فرضية إمكان توصيف العالم دون الكلام عن الله أو أنفسنا، وهذه الإمكانية بدت شرطاً لازماً في العلوم الطبيعيّة عموماً» ⁽⁴⁵⁵⁾.

إن افتراضات التضامر الذاتي تقتضي اللامثيل للفصل بين المكان والزمان، وفق العلاقة:

المكان والزمان || لا (المكان والزمان) ← الفصل بينهما

إن التضامر الذاتي يقول هنا: «يمكن أن يكون الزمان والمكان غير منفصلين عن بعضهما»، وقد تأكّد هذا الأمر في مفهوم الزمان الذي قدّمته نظرية النسبية العامة ⁽⁴⁵⁶⁾ أثبتت أن هناك ترابطاً بينهما على نحو لا يفصل، وبهذا عدّ الزمان كبعدٍ رابع يُضاف إلى أبعاد المكان الثلاثة، وسُمّي هذا المفهوم الجديد الجامع باسم الزمان؛ ما يعني أن الصيغة تصبح:

المكان والزمان || الزمان ← الفصل أو الاستقلال

454- هيزنبرغ، فرنر كارل، (1901م- 1976م) كان فيزيائياً ألمانياً وحائزاً على جائزة نوبل عام (1932م). اكتشف أحد أهم مبادئ الفيزياء الحديثة وهو مبدأ عدم التأكد. من مؤلفاته: الجزء والكُل، الفلسفة والفيزياء، الطبيعة في الفيزياء. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص470.

455- فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، مصدر سابق، ص 66.

456- نظرية النسبية العامة: هي النظرية التي وضعها "أينشتاين" عام (1913م)، لتفسّر جميع ظواهر العالم المادي، ولاسيما ظاهرة الجاذبية، بالخواص المحلية للمتصل المكانيك الزماني، وهو المتصل الذي لا يتّصف بما يتّصف به الزمان والمكان الرياضياتيان من التجانس، لأنه ملتو، ومقوس وذو أربعة أبعاد. وهي تؤكد أن الأجسام المادية تولد انحناءً في الفضاء يكون مجالاً للجاذبية، وأن مسار جسم في هذا المجال يحدده هذا الانحناء، فينبغي لنا إذن أن نستبدل بفكرة الزمان المطلق فكرة الزمان المحلي، وبفكرة المكان المتجانس فكرة الفضاء المقوس، الذي هو متناه وغير محدود. انظر: د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج2 ص479.

رابعاً: افتراض البنية الصلبة

افتراض نيوتن - كما افترض الفيلسوف (ديمقريطس) ⁽⁴⁵⁷⁾ في القرن الخامس قبل الميلاد - أن كل المواد مخلوقة من وحدات غاية في الصّالة لا تقبل التّجزئة، أسماها ذرات، وهذه الذّرات هي التي لا تقبل التّغيير، فهي ذات مواصفات محدّدة كالشكل والحجم؛ إلاّ أنّها قد تتجوّل في الفراغ وتتحدّ معاً بطرائق مختلفة ما يجعل الأجسام المرئية تبدو في صور متباينة، بمعنى: أن كلّ تغيير في العالم المرئي مبنيّ على إعادة ترتيب المكوّنات الثّابتة. وقد أطلق على المفهوم الجامع لثبات مكوّنات الكون غير المرئية ولتغير شكلها الظّاهري بتغير علاقات الارتباط فيما بينها، تسمية المادّة واعتنق مذهب المادّيّة Materialism الذي تزعمه نيوتن ولخصّه قائلاً: إنّ المادّة عبارة عن «جسيمات متكتّلة (ذات كتلة) صلبة لا تقبل الاختراق، قابلة للحركة» ⁽⁴⁵⁸⁾.

في عام (1805م) نشر الكيميائي الإنجليزي "جون دالتون" ⁽⁴⁵⁹⁾ نظريته القائلة بأنّ المادّة مؤلّفة من ذرات، ولكن ليس باعتبار الذّرة غير قابلة للاختراق أو اللبنة الأساسيّة للمادّة، بل باعتبار أنّها تتكون من إلكترونات تدور حول نواة تتألّف في معظم الحالات من بروتونات ونيوترونات. ومن ثمّ أصبح معلوماً لدينا أنّ مفهوم الذّرة المتكتّلة ليست أولية بحد ذاتها، وجاء بعده "رذرفورد" ⁽⁴⁶⁰⁾ ليبيّن أنّ معظم كتلة الذرة متمركزة في نواة ذات كثافة لا يمكن تخيلها، حيث تدور حولها الإلكترونات.

هذا الأمر تمّ التحقّق منه تجريبياً مطلع القرن العشرين، عندما تمكّن الفيزيائي النيوزلندي "ارنست رذرفورد" عام (1909م)، من «قصف الذرات بجسيمات ألفا الناتجة عن نبضات إشعاعيّة، وقرّر على أساس مخطط انتشارها أنّ الذرات ليست

457- ديمقريطس، فيلسوف يوناني عاش في القرن الخامس قبل الميلاد (460 - 370 ق.م) أصله من مدينة عبديرا على الشاطئ الشمالي لبحر إيجه. شارك بتأسيس المذهب الذري حيث آمن بأن المادة تتكون من ذرات تتحرك في مجال فارغ. عالج في مؤلفاته التي بلغت ثلاثة وسبعين، فروع المعرفة الانسانية على اختلافها. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص170.

458- انظر: أسطورة المادّة، صورة المادّة في الفيزياء الحديثة، بول ديفيز وجون جريبين، ترجمة م. علي يوسف علي، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ص16.

459- دالتون، جون، (1766م-1844م) كيميائي بريطاني. من إنجازاته: النظريّة الذريّة في الكيمياء، نظام جديد للفلسفة الكيميائيّة. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص184، موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

460- رذرفورد، أرنست، ولد العالم الإنجليزي الأصل في نيوزيلندا عام (1871م)، التحق بجامعة ويلنجتون وتخصّص في الرياضيات والفيزياء. حصل على جائزة نوبل في الكيمياء عام (1908م) لجهوده في مجال النشاط الإشعاعي، كما حصل على لقب "فارس" عام (1914م)، وحصل كذلك على وسام فرنكلن سنة (1924م). كما عين رئيساً لمعمل كافنديش خلفاً للعالم جون جوزيف تومسون، وحصل على لقب "بارون" عام (1931م)، تقديرًا لإسهاماته العظيمة، توفي عام (1937م) في كامبريدج. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص206. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

كتلاً صلبة من مادة غير قابلة للانقسام كما كان بعض علماء الفيزياء يعتقد، بل أن معظم كتلتها يتركز في جسيمات تقع في نواة مركزية محاطة بسحابة من إلكترونات متحركة، أخف وزناً من جسيمات النواة»⁽⁴⁶¹⁾.

ومؤدى هذا الاكتشاف أن الذرة ليست بسدرة المنتهى، فهي بدورها مكوّنة من أشياء سابقة عنها، أي أنه يمكن الانتقال من الصغير إلى الأصغر، بما يمكن تسميته: **الجسيمات الذرية**. وما لبث مفهوم أولية الجسيمات الذرية ممثلة بالإلكترونات والنيوترونات والبروتونات أن تزلزل، إذ «وبازدهار التجارب في فيزياء الجسيمات ظهرت طائفة كبيرة من جسيمات أصغر من الذرة وشبكة مذهلة من القوى، فتبين أن الفيزياء أعقد بكثير مما كان يتوهم رجال العلم في عشرينيات القرن العشرين»⁽⁴⁶²⁾. لهذا أضيف مفهوم الجسيمات ما دون ذرية أو (الدوذية).

ثم جاءت "ميكانيك الكم" التي اشترك في صياغتها ماكس بلانك⁽⁴⁶³⁾ وهيزنبرغ وشرودنجر⁽⁴⁶⁴⁾ وديراك⁽⁴⁶⁵⁾ في بداية القرن العشرين بين (1318هـ / 1900 - 1347هـ / 1928م)، فقلبت الطاولة على مفهوم الصلابة في البنية الأساسية للمادة، حيث افترضت هذه النظرية كما يقول (شرودنجر): «إن الذرة كجملة تتألف، لا من نواة وإلكترونات، بل من نواة وأمواج»⁽⁴⁶⁶⁾.

وعلى هذا الأساس عدّ (بور)⁽⁴⁶⁷⁾ أن هاتين الصورتين -الصورة الجسيمية

461 - بول ديفز، القوة العظمى، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد، ص 23 - 26.

462- الأوتار الفاتقة، مصدر سابق، ص12

463- ماكس بلانك؛ (1858م-1947م)، عالم فيزياء ألماني، مؤسس نظرية الكم، وأحد أهم فيزيائي القرن العشرين. منح جائزة نوبل في عام (1918م). منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص109. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

464- شرودنجر، إرفين، (1887م-1961م) هو فيزيائي نمساوي معروف بإسهاماته في ميكانيكا الكم وخصوصاً معادلة شرودنجر والتي حاز من أجلها على جائزة نوبل في الفيزياء عام (1933م).

أشهر أعماله تتعلق بابنتكار رياضة بحتة جديدة تستطيع وصف حالات الإلكترون الكمومية في ذرة الإيدروجين، وتسمى ميكانيكا الكم. استطاع شرودنجر تفسير طيفاً لإيدروجين عن طريق حلّ معادلته الشهيرة المسماة معادلة شرودنجر وذلك عام (1926م). انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص259. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

465- ديراك، (1902م-1984م)، كان فيزيائي بريطاني وأحد مؤسسي ميكانيكا الكم. قام بتطوير نظرية فيزيائية أعمّ تشمل في صلبها نظريات هايزنبرغ وشرودنجر كحالات خاصة. اعتمد على أعمال باولي لاشتقاق معادلة ديراك. بدأت شهرة ديراك عن طريق استنباطه عام (1928م)، للوصف الرياضي الدقيق للجزيئات الأولية التي انسجمت مع كلاً من ميكانيكا الكم والنظرية النسبية. انظر: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص195. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

466- فيرنر هايزنبرغ، فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، ص 23.

467- بور، نيلز هنريك دافيد، (1885م-1962م)، فيزيائي دانماركي، أسهم بشكل بارز في صياغة نماذج لفهم البنية الذرية إضافة إلى ميكانيك الكم وخصوصاً تفسيرها الذي ينادي بقبول الطبيعة الاحتمالية التي يطرحها ميكانيكا الكم، يعرف هذا التفسير بتفسير كوبنهاغن. كان رئيس لجنة الطاقة الذرية الدنماركية ورئيس معهد كوبنهاغن للعلوم الطبيعية النظرية، حصل على الدكتوراه في الفيزياء عام (1911م)، ثم سافر إلى كمبريدج حيث أكمل دراسته تحت إشراف العالم طومسون الذي اكتشف الإلكترون، وبعدها انتقل إلى مانشستر ليدرس على يد العالم أرنست رذرفورد مكتشف نواة الذرة، وسرعان ما

والصورة الموجية - مظهران متتامان لواقع واحد، أي: أن أيًا من هذين المظهرين ليس سوى جزء غير كامل من الحقيقة⁽⁴⁶⁸⁾، فبات -وفق نظرية الكم- مفهوم البنية الأساسية للمادة مختلفًا تمامًا عن السابق، فلم تعد تلك النظرة التي تتطلب الصلابة المتكثلة هي النظرة الدقيقة لحقيقة المادة، ومن هنا قال العلماء: «وما كنا نعدّه أجسامًا صلبة انكشف عن تشكيلات شبيهة لطاقة مهتزة»⁽⁴⁶⁹⁾ تلعب فيه القوانين الاحتمالية دورًا حاسمًا، كبديل عن القواعد السببية القاطعة.

لاحظنا فيما تقدم أن الميكانيك التقليدي كان يقول «إن المادة مكوّنة من جسيمات متكثلة صلبة لا تقبل الاختراق»، فجاء الميكانيك الحديث (ميكانيك الكم) ليكشف عن لا صلابة البنية الذرية، وعن انفتاحها على التقسيم والاختراق إلى أبعاد عجيبة في الصغر؛ لم يصل العلم إلى قرارها لحدّ الآن، وقد تمّ ذلك عبر سلسلة من المراحل المتتابعة، ولهذا فإنّ الفرضية تعدّ مثوية (الصلابة - اللاصلابة) عبارة عن سلسلة تضامرات ذاتية متتابعة، وكما مبين في الآتي:

الذرة |1| اللادزة ← البنية الذرية الصلبة النهائية

معنى هذه العلاقة هو أن مفهوم الذرة القائم على أساس بنية ذرية متكثلة يضمّر لأمثله، وهو بنية ذرية غير صلبة (قابلة للاختراق) ولا نهائية (تتكوّن من جسيمات أصغر)، وبالفعل اكتشف ذلك وسميت مكوّنات البنية الذرية بالجسيمات الذرية وهي الإلكترون والنيوترون والبروتون؛ ولهذا فإنّ علاقة التضامر تكتب بالشكل:

الذرة || اللادزة ← البنية الذرية الصلبة النهائية

= الذرة || الجسيمات الذرية ← البنية الذرية الصلبة النهائية

ولما كان:

الجسيمات الذرية ← البنية الذرية || لا الجسيمات الذرية

اهتدى بور إلى نظريته عن بناء الذرة. ففي (1913م) نشر بور بحثاً تحت عنوان: عن تكوين الذرة والجسيمات في المجلة الفلسفية، ويعتبر هذا البحث من العلامات في علم الفيزياء. منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، ص 116. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

468- فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، مصدر سابق، ص 24.

469- بول ديفز، القوة العظمى، مصدر سابق، ص 51.

فقد اكتُشف لا مثيل للجسيمات الذرية وهي جسيمات أصغر، أطلق على بعضها تسمية (الكواركات) وسُميت تلك المكونات بـ (الجسيمات ما دون الذرية) أو (الدوذية)، ولهذا فإن العلاقة:

الجسيمات الذرية | لا الجسيمات الذرية ← البنية الذرية
صارت:

الجسيمات الذرية | الجسيمات الدوذية ← البنية الذرية
ثم إن الجسيمات الدوذية تضمّر لا مثيلها:

الجسيمات الدوذية | لا الجسيمات الدوذية ← البنية الذرية
= الجسيمات الدوذية | الموجة الجسيمية ← البنية الذرية
دخلت الحالة الموجية عالم البنية الأساسية للمادة، وفق العلاقة:

الموجة الجسيمية | لا الموجة الجسيمية ← البنية الذرية

توسّع بالفعل المفهوم الكمي لينتقل إلى نظرية جديدة يصفها العلماء بأنها امتداد للنظرية الكمية تُسمى النظرية المجالية الكمية Quantum field theory. هذه النظرية تذهب إلى بُعدٍ غريب، فهي ترسم صورة تختفي فيها المادة الصّماء، وتستبدلها بتهيّج وتذبذبات غريبين للطاقة المجالية. تبعاً لهذه النظرية فإنّ (بول ديفيز) يرى أنّه «لم يتبق إلا القليل من التفرقة بين جوهر المادة والفراغ الخالي ظاهرياً والمحيط بها الذي هو ذاته مجال لتهيّج حامي الوطيس للنشاط الكمي»⁽⁴⁷⁰⁾.

ينتج من ذلك:

الموجة الجسيمية | لا الموجة الجسيمية ← البنية الذرية

= الموجة الجسيمية | المجالية الكمية ← البنية الذرية

بدورها المجالية الكمية تضمّر لا مثيلها، ولا مثيلها هي نظرية الأوتار، وهي: النظرية التي أوصلت العلم حدّ الخيال - كما يرى العلماء - حيث نظرت لتوحيد

470- انظر: بول ديفيز وجون جريبين، أسطورة المادة، صورة المادة في الفيزياء الحديثة، ص 18- 19.

(الفراغ والزمن والمادة) من طريق افتراض أن كلّ منهما عبارة عن ذبذبات لحلقات دون مجهرية ذات بُعد واحد تُسمّى: أوتار⁽⁴⁷¹⁾.

فإذا كان العالم قد عدّ - كما يقول الفيزيائي (ادورد ويتن)⁽⁴⁷²⁾ - منذ نشأة ميكانيك الكم ضبابياً بالنظر إلى الماهية الجسيمية، ففي النظرية الوترية يحلّ وتر كمومي صغير ضبابي محلّ الجسيم الكمومي الضبابي، وفوق ذلك هو مهتز⁽⁴⁷³⁾.

إنّ تشبيه هذه المكونات الأساسية لكلّ شيء بالأوتار يرجع إلى فكرة أنّ وتر الكمان يُعطي أصواتاً مختلفة بحسب الاهتزازات المختلفة، وفي حالة الوتر الفيزيائي فإنّه باهتزازاته المختلفة يُعطي جسيمات عنصرية مختلفة، بهذا الاعتبار يكون الإلكترون والغرافيتون والتريينو⁽⁴⁷⁴⁾ وكلّ الجسيمات الأخرى هي مدرجات مختلفة لوتر أساسي واحد تماماً كالأصوات المختلفة الصادرة عن وتر واحد ذي مدرجات مختلفة⁽⁴⁷⁵⁾.

إذن، علاقات التضامر هذه تكتب بالشكل:

المجالية الكمية || لا المجالية الكمية ← البنية الذرية

=المجالية الكمية || نظرية الأوتار ← البنية الذرية

ما لبثت نظرية الأوتار التي تتعامل مع البنية الأساسية لكلّ شيء في المستوى الكمومي أن تطوّرت إلى مفهوم أوسع امتدّ ليشمل المستوى الكوني، حيثُ تناقش الفيزيائيون والفلكيون - كما يقول إدوارد ويتن - عن وتر آخر أطلقوا عليه اسم الوتر

471- انظر: الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص77

472- ويتن، إدوارد، (1951م)، فيزيائي أمريكي متخصص في الفيزياء النظرية وبالأخص الفيزياء الرياضية ويشغل حالياً منصب أستاذ الفيزياء الرياضية في معهد الدراسات المتقدمة الأمريكي. يعد ويتن من كبار الباحثين في نظرية الأوتار الفائقة ونظرية الجاذبية الكمية، وغيرها من مجالات الفيزياء الرياضية. ويعتبره بعض أقرانه واحداً من أعظم علماء الفيزياء الأحياء، بخليفة ألبرت أينشتاين، وفي عام(1990م)، حصل على وسام فيلدز من قبل الاتحاد الدولي للرياضيات، وهو أعلى تكريم في الرياضيات، ويعتبر في كثير من الأحيان ما يعادل جائزة نوبل في الرياضيات، وهو الفيزيائي الوحيد الذي نال هذا الوسام. انظر: الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص89. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

473- الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص91.

474- الإلكترون: هو جسيم دون ذري، مكون للذرة ويحمل شحنة كهربائية سالبة. ولم يكن من المعروف بأن لدى الذرة مكونات أو جسيمات أصغر، لذا فقد اعتبرت الإلكترونات بأنها جسيمات أولية.

لجرافيتون: هو جسيم أولي يقوم بنقل قوة الثقالة في جمل الثقالة الكمومية.

التريينو: النيوترينو: يعتبر جسيم أولي أصغر كثيراً جداً من الإلكترون، وليست له شحنة كهربائية. حتى الآن لم ينجح العلماء في قياس النيوترينو لأن تفاعله مع المادة ضعيف جداً.

انظر: الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص205، 207. موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

475- المصدر نفسه، ص91.

الكوني، قيل عنه: «ربّما أمكن لو تر من هذا النوع أن يمتط عبر السّماء، وأن يكتشفه الفلكيون ذات يوم»⁽⁴⁷⁶⁾.

في هذه النّظريّة ذات المستويين المتعاضمين باتجاهين مُتعاكسين، كان العلماء يتناقشون في ظلّ مفهوم أنّ الأوتار مغلقة؛ أي أوتار تشكّل حلقات؛ ولكن هناك نظريّة قالت بوجود أوتار مفتوحة وأوتار مغلقة، فسُمّيت بنظريّة الأوتار الفائقة⁽⁴⁷⁷⁾.

نظريّة الأوتار | لا نظريّة الأوتار ← مكوّنات كلّ شيء

= نظريّة الأوتار | نظريّة الأوتار الفائقة ← مكوّنات كلّ شيء

(نُلاحظ هنا تغير المحدد؛ وذلك لأنّ الضّامر لا يتعامل مع الدّرة بمعزل عن المحيط الكوني والزّماني لها).

يذكر الفيزيائي (جون شوارتز)⁽⁴⁷⁸⁾ أنّ أربعة فيزيائيين من جامعة برنستون يُعرفون اليوم باسم رباعي برنستون الوتري، اكتشفوا نظريتين جديدتين أسموهما الأوتار المتغايرة Heterogeneous تمكّتا من حلّ بعض مُشكلات التّناظر في الوتريّة الفائقة⁽⁴⁷⁹⁾؛ وهذا يعني أنّ الوتريّة الفائقة أضمرت لا مثلها.

الأوتار الفائقة | لا الأوتار الفائقة ← مكوّنات كلّ شيء

= الأوتار الفائقة | الأوتار المتغايرة ← مكوّنات كلّ شيء

ولا تزال فرضيّة التّضامر تتوقّع اللامثيل للأوتار المتغايرة. مدعومة بآراء بعض العلماء مثل (ميكائيل غرين)⁽⁴⁸⁰⁾ الذي يقول: «إنّني شخصياً، لست من أنصار الرّأي بوجود لبنات بناء نهائيّة»، ثمّ يُعقب برأيه القائل «إنّ النّظريّة الوتريّة بما فيها من

476- المصدر نفسه، ص92.

477- الأوتار الفائقة، مصدر سائق، ص92.

478- شوارتز، جون، استاذ في قسم الفيزياء بمعهد كاليفورنيا التقاني (كالتيك)، كانت اعماله في نظريّة الأوتار مع ميكائيل غرين هي التي دفعت هذه النّظريّة إلى مصافي النظريات العصرية. أنظر: الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص73.

479- نظرية الأوتار الفائقة محاولة لشرح طبيعة الجسيمات الأولية والقوى الأساسية في الطبيعة ضمن نظرية واحدة عن طريق نمذجتهم جميعاً في إطار اهتزازات لأوتار فائقة التناظر شبيهة بالأوتار في نظرية الأوتار. تعتبر هذه النظرية إحدى النظريات الواعدة المرشحة لحل إشكالية الثقالة الكمومية. مصطلح "نظرية الأوتار الفائقة" هي اختصار لعبارة "نظرية الأوتار فائقة التناظر" أي أنها تختلف عن نظرية الأوتار البوزونية التي تتضمن دور الفرميونات مع التناظر الفائق. انظر موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

480- غرين، ميكائيل، استاذ في قسم الفيزياء بمعهد الملكة ماري في لندن. واحد من رواد النّظريّة الوتريّة الحديثة. انظر: الأوتار الفائقة، مصدر سابق، ص103.

تفرّعات كثيرة وجدت لتبقى مدّة طويلة ليس إلا، فهي عنده نظريّة جيدة للعصر الحاضر فحسب»، ولا يمنع أن يأتي أحد مستقبلاً⁽⁴⁸¹⁾.

خامساً: الحتمية

مفهوم الحتمية يعني: «إنّ حالة العالم في لحظة مُعيّنة تكفي لتحديد حالته في لحظة تالية»، ولما كانت هذه الحالة التّالية تحدّد حالات تالية أيضاً؛ فالنتيجة التي تترتّب على ذلك هي أنّ أي شيء سيحدث يوماً ما في مستقبل العالم، معيّن تعييناً كلياً بحالته الرّاهنة⁽⁴⁸²⁾. وهذه أحد أهم نتائج النظرة الآليوية الماديّة النيوتنيّة التي ظلّ العلماء يُفاخرون بها قروناً من الزّمان.

تضامريّاً، يفترض أنّ الحتمية تضمّر الاحتمية، وفق العلاقة:

الحتمية 1 | الاحتمية ← حالة المادّة الذّريّة

لقد أقرّ العلماء فعلاً بذلك بعد اكتشاف ميكانيك الكم «والذي اتّضح أنّ في الكون لا حتمية متأصّلة في أساسه العميق»⁽⁴⁸³⁾، أي في بنيتة الذّريّة الأساسيّة.

هنا للمرء أن يتساءل: إذا كانت الحتمية تعني الدّقة المطلقة، وأتت الاحتمية لتعني المصادفة المطلقة، ألا يدلّ على أنّ التّضامر عبارة عن مقارنة بين متناقضات؟

الواقع إنّ التّضامر ليس تلك المقاربة الحديّة بين المتناقضات، فمفهوم التّضامر قد يتضمّن -جزئياً- المتناقضات؛ ولكنّه في معناه العام ولا ينحصر به أبداً⁽⁴⁸⁴⁾.

فيما يتعلّق بالمقابلة بين الحتمية واللاحتمية، فإنّ الاحتمية عند العلماء لم تعن التّقيض المطلق (المصادفة المطلقة) للحتمية، إذ وكما يرى علماء الكم «إنّ الاحتمالات النّسيبيّة لمختلف الأوضاع الممكنة تظلّ محدودة. حتّى وإن كان ما سيحدث في حالة معيّنة غير معروف؛ ما يجعل الطّبيعيّة تبدو على وفاق مع القوانين الحتمية»⁽⁴⁸⁵⁾.

481- انظر: المصدر نفسه، ص 129

482- الله والعقل والكون، مصدر سابق، ص 25.

483- الله والعقل والكون، مصدر سابق، ص 26

484- للمزيد أنظر: القسم الثّاني - الفصل الأول - مفهومات أساسيّة - حول مفهوم التّناقض.

485- الله والعقل والكون، مصدر سابق، ص 26

بتعبيرٍ آخر: إنَّ حالة العالم في لحظة ما تحتتمل أمرين، ولا يعرف أي الأمرين سيحصل لاحقاً، ولكن يُعرف أنه سيحدث إمّا هذا وإمّا ذاك، وفي حالة حصول أحد الأمرين فإنَّ احتمالين آخرين يفتحان، وهكذا. ما يعنيه ذلك أنَّ الحتمية لم تُلغَ تماماً، إضافةً إلى أنَّ اللاحتمية لم تثبت تماماً، هناك نسبة مترددة بين الممكن والواقع وفيها تجري الأحداث.

هذا المعنى لمفهوم اللاحتمية يتطابق تماماً مع مفهوم التضامر الذي يقضي بأنَّ المضمّر لا يشترط فيه أن يكون نقيضاً للمظهر، بل هو في حقيقة الأمر ما وراء المظهر. بل يمكن التوسّع والقول: إنَّ هذه العلاقة بين الحتمية واللاحتمية هي التّجسيد المنطقي الدقيق لمفهوم فرضية التضامر، إذ إنَّ التضامر يذهب إلى أنَّ كلَّ مظهر ليس حتمياً بالمعنى المطلق بالنسبة لمفهومه الذاتيّ، إنّما هو حتميّ بالمعنى الاحتمالي، إضافةً إلى أنَّ المضمّر لا يشترط أن يكون نقيضاً للمظهر، بل هو القانون الإحصائي أو الاحتمالي للمظهر.

سادساً: اليقين

اليقين العلمي هو أمر مترتب على الحتمية العلمية، فلا مُصادفة في الكون، وكلُّ شيء يتحرّك مثل الساعة.

وفي مقابل اليقين القائم على الحتمية، برز مبدأ "اللايقين" أو "الإرتياب" الذي يتساوق مع "اللاحتمية". ويعتبر هذا المبدأ من أهم المبادئ في نظرية الكم بعد أن صاغه العالم الألماني هايزنبرج عام (1343هـ / 1925م). وينصُّ هذا المبدأ على أنَّه لا يمكن تحديد خاصيتين مقاستين من خواصّ جملة كمومية إلا ضمن حدود معينة من الدقّة، أي أنَّ تحديد إحدٍ الخاصيتين بدقة متناهية (ذات عدم تأكّد ضئيل) يستتبع عدم تأكّد كبير في قياس الخاصية الأخرى. فهذا المبدأ معناه أنَّ الإنسان ليس قادراً على معرفة كل شيء بدقة 100٪. ولا يمكنه قياس كلِّ شيء بدقة 100٪، إنّما هناك قدر لا يعرفه ولا يستطيع قياسه.

إن نتائج هذا المبدأ شيء هائل حقاً، فهو يعني أنَّ القوانين الأساسية للفيزياء تمنع أي عالمٍ مهما كانت له ظروف مثالية من الحصول على أيّة معلومات مؤكّدة

تماما. ومعنى ذلك أنه لا يستطيع أن يتنبأ بحركة الأشياء مستقبلاً بدقة متناهية، بل تظل هناك نسبة ولو صغيرة من عدم التأكد؛ مهما كان الإحكام وتطوير وسائلنا في القياس فلن يمكننا ذلك من التوصل إلى معرفة كاملة للطبيعة من حولنا. وقد وصفها هيزنبرغ عدم سريان المقولة "إننا نستطيع التنبؤ بالمستقبل إذا عرفنا الماضي بدقة كبيرة" وقال: "إن سبب عدم استطاعتنا معرفة المستقبل تنبع من حقيقة عدم استطاعتنا معرفة الحاضر بدقة".

ومبدأ عدم التأكد، أو عدم اليقين معناه أن علم الفيزياء لا يستطيع أن يفعل أكثر من أن تكون لديه تنبؤات إحصائية فقط. فالعالم الذي يدرس النشاط الإشعاعي للذرات مثلا، يمكنه أن يتنبأ فقط بأن من كل ألف مليون ذرة راديوم مليونين فقط سوف يصدران أشعة جاما⁽⁴⁸⁶⁾ في اليوم التالي، لكنه لا يستطيع معرفة أي ذرة من مجموع ذرات الراديوم سوف تفعل ذلك. ويمكننا القول "أنه كلما زاد تعدد الذرات كلما قلّ عدم التأكد وكلما نقص عدد الذرات كلما زاد عدم التأكد. وكانت هذه النظرية مُقلقة للعلماء في وقتها لدرجة أن عالمًا كبيراً بثقل آينشتاين قدر فضها أولاً لأمر. قائلا: "إن عقلي لا يستطيع أن يتصور أن الله يلعب النرد بهذا الكون".

ومع ذلك فإن العلماء لم يجدوا أمامهم إلا قبول هذه النظرية والتي وضّحت للإنسان خاصية هامة من خواص هذا الكون⁽⁴⁸⁷⁾.

رأينا أن الحتمية كانت تقتضي أحكاماً ثابتة محدّدة (يقينية)، فلمّا جاء لا مثلها الاحتمية انتقلت الأحكام إلى مفهوم الارتياح (اللايقين)، وهو ما يكتب بالعلاقة:

اليقين || اللايقين ← ميكانيك نيوتن

= اليقين ← ميكانيك نيوتن || مبدأ الارتياح

لا يزال هذا المبدأ مرجعاً علمياً ثابتاً في المستوى الكمومي، غير أن فرضية التضامر تفترض أن مبدأ الارتياح «يضمّر لا مثيله» أي «لا مبدأ الارتياح»، ولا يعلم

486- أشعة غاما هي أشعة كهرومغناطيسية، تم اكتشافها سنة (1317هـ/1900م)، على يد العالم الفرنسي فيلارد. وهي نتاج للتفاعلات النووية التي غالباً ما تحدث في الفضاء، كما تنتج أيضاً من العناصر المشعة مثلاً لليورانيوم وباقي النظائر المشعة. انظر: موسوعة ويكيبيديا، انترنت.

487- فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، مصدر سابق، ص 27، 67. موسوعة ويكيبيديا، إنترنت.

الباحث بما يتوفّر لديه من مصادر إن اكتُشف هذا المضمّر أم لا؛ ولكنّه -واستنادًا إلى الفرضيّة- يتوقّع اكتشافه إن عاجلاً أو آجلاً.

إنّ ممّا تبينّ لنا في هذه الدّراسة هو: الآليّة التي بالإمكان توظيفها لقراءة مختلف العلوم والنظريات قراءة تضامريّة ذاتيّة، كما سجّلت هذه القراءة التوقّعات الآتية:

1. التّوقّع باكتشاف لا مطلقيّة سرعة الضّوء. أي إمكانية أن تُكتشف جسيمات تنطلق بسرعة أسرع من سرعة الضّوء.

2. التّوقّع باكتشاف لا مثيل الأوتار المتغايرة.

3. التّوقّع بأن يسلمّ العلم بالحتميّة الاحتماليّة، التي تختلف عن النّظرة القديمة القائلة بالحتميّة المطلقة، وتختلف أيضًا عن النّظرة الحديثة القائلة باللاحتمية المطلقة.

4. التّوقّع باكتشاف اللامثيل لمبدأ الارتباب، وهذا اللامثيل يتمثّل بمعرفة نظرة جديدة تستطيع التفسير من دون الاعتماد على النّظريّة الكميّة اعتمادًا كليًا بل نسبانيًا.

التّضامر والمنطق

ما دَخَلَ التّضامر على شيءٍ إلاّ وقرأه بطريقته الخاصّة، أو وفقاً لمنطقه الخاصّ الباحث عمّا هو مضمر في كلّ ما هو مظهر. وهذا المنطق لا يستثني شيئاً حتّى نفسه؛ غير أنّنا ابتداءً علينا التّمييز بين منطق التّضامر في نفسه لنفسه، وقرأة التّضامر لأنواع المنطق الأخرى، إذ منطق التّضامر الذاتيّ، هو المنهج الدّاخلي الذي ينضم مبادئه وقوانينه وقواعده في نظم متسق متماسك منسجم مع نفسه، ومع المحيط الخارج عنه. ونحن نستخدم هذا المنطق لقرأة أنواع المنطق الأخرى لنستنبط به مبادئ وقضايا منطقيّة ليست متعلّقة بالتّضامر نفسه، بل بمضمر المنطق الذي نقرأه ونحلّله.

وفقاً لذلك نقول: إذا كان المنطق بمختلف صنوفه وأنواعه⁽⁴⁸⁸⁾ يبحث في القضايا والعلاقات المظهرة سواء أكانت بين الشّيء ونفسه أو الشّيء وغيره؛ فإنّ منطق التّضامر يبحث في لا مثيل تلك الأنواع، أي في القضايا والعلاقات المضمرة لها، سواء أكانت تلك العلاقات بين الشّيء ونفسه أو بين الشّيء وغيره.

فيما يأتي من قرأة ستعرض لشيء مختصر من مفهومات منطق التّضامر، ولنموذج مختصر من أسلوب التّضامر في استنتاج عدد من مبادئ وقواعد المنطق الصّوري، وعلى شاكلة النّمودج المبين هنا، يُمكن للباحث أو المهتم أن يتوسّع في أبحاث متخصصة بهذا الخصوص⁽⁴⁸⁹⁾.

مقدّمات تأسيسيّة:

(1) مبدأ التلازم بين (أ) و (لا أ)⁽⁴⁹⁰⁾.

إذا كان (أ) فلا بد من (لا أ) لزوماً.

وإذا لم يكن (أ) فلا بد من ألاّ يكون (لا أ) لزوماً.

حيث إنّ (لا أ) هو رمز لا مثيل (أ).

488- للمنطق أنواع عديدة، راجع بهذا الصّد المنطق المتعدّد القيم، د. صلاح عثمان، مصدر سابق. وأيضاً كتاب: الماهيّة والعلاقة، علي حرب، مصدر سابق.

489 - تنويه: نود الإشارة الى ان بعض المعلومات سبق ان شرحت في غير ما مكان، تطلبت الضرورة تكرار ذكرها، لذا اقتضى التنويه.

490- القسم الثّاني، الفصل الأول، المصادر التكميليّة، المصادرة الثّالثة، مصادرة التّلازم.

(2) جزئية (أ) وكلية (لا أ) ⁽⁴⁹¹⁾.

لما كان (لا أ) أكبر من (أ) لزومًا.

فإن كل (أ) لا يدل على كل (لا أ) بل بعضه.

على حين يدل (لا أ) على كل (أ) وأكثر.

أي أن:

المظهر (ككل) يدل على بعض المضمّر.

على حين يدل المضمّر على أكثر من المظهر.

(3) التسلسل والتفرّع والتشعب.

لما كان (لا أ) عدد غير محدّد من الاحتمالات الممكنة (ب، ت، ث....).

ولما كان أيّ احتمال ممكن من (ب، ت، ث....) هو في نفسه (أ).

فإنّ أي من (ب، ت، ث....) يضمّر (لا ب، لا ت، لا ث.... لا).

وعلى هذا:

(لا ب) = (ب 1، ب 2، ب 3....)

(لا ت) = (ت 1، ت 2، ت 3....)

(لا ث) = (ث 1، ث 2، ث 3....) الخ.

ثمّ كلّ فرد من أفراد هذه المجموعات المتفرّعة من المجموعة الأصلية يتشعب إلى عدد آخر من الاحتمالات الممكنة، وهكذا تستمرّ العملية في تشعبات، قد تستمر في التفرّع والتشعب، وقد تنغلق على نفسها في دوائر، وقد تبقى مفتوحة على ما هو عائم أو مجهول. مثال ذلك:

المادّة | اللامادّة

ولو فرضنا أن اللامادة هنا هي (الطاقة) فإن التضامر سيلزمنا بالقول إن:

الطاقة | اللاطاقة

ولو حدّدنا مثلاً المقصود باللاطاقة بالرّمز (س) مثلاً، فذلك يلزم القول بـ:

س | لا س، وإذا كانت لا س = ع فهذا يلزم القول بـ

ع | لا ع وهكذا دواليك في تسلسل يبدو أنه لا نهائي.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، لو فرضنا في مثالنا:

أن اللامادة = الطاقة فيزيائياً، الهولي فلسفياً، الروح صوفياً... إلخ.

فإن تشعباً تضامرياً سيظهر لنا وهو:

الطاقة | اللاطاقة، الهولي | اللاهولي، الروح | اللاروح.... إلخ.

فإذا كانت:

اللاطاقة = س، ص

اللاهولي = ع

اللاروح = ه، و، ي فإن ذلك يُؤدّي إلى:

س | لا س، ص | لا ص، ع | لا ع، ه | لا ه، و | لا و، ي | لا ي

وهكذا نجد أنفسنا إزاء تسلسل وتشعب، قد يتداخل أو يتشابك أو يتقاطع.. إلخ.

إن إمكانية الانفتاح هذه هي في واقع الأمر من السمات الجوهرية في مفهوم التضامر القابل لاستيعاب التكوثر؛ وذلك لأنه في الأصل يعبر عن الأشياء والمفاهيم في جميع حالاتها: توحدتها، كثرتها المتميزة، توحدتها في كثرتها، كثرتها في توحدتها... إلخ، وعلى هذا فمن المنطقي أن تكون صياغة التضامر النظرية قابلة لأن تنفتح على تشعبات وتداخلات وتسلسلات من شتى الأشكال والأنواع. وما يتحصّل من هذا الأمر هو النتائج الآتية:

نتيجة 1: التسلسل

«كلّ سؤال يضمّر عدد غير محدّد من الأسئلة اللامتماثلة»⁽⁴⁹²⁾.

نتيجة 2: التفرّع

«كلّ سؤال يضمّر عدد غير محدّد من الإجابات اللامتماثلة».

نتيجة 3: التشعب

«كلّ إجابة لسؤال، تضمّر عدد غير محدّد من الإجابات التي لا تُماثلها».

(1-3) حالات التكوثر (التسلسل والتفرّع والتشعب):

حالة التكوثر⁽⁴⁹³⁾: هي الحالة التي تفتح فيها الأشياء تضامرياً على الاحتمالات الممكنة لما تتضمنه من خاصية التسلسل والتفرّع والتشعب. ويمكن إجمال حالاتها بالاحتمالات الآتية:

حالة التكوثر المفتوحة: وهي علاقة التضامر التي يمكن أن تستمرّ في التسلسل إلى ما لا نهاية.

حالة التكوثر المنقطعة: وهي العلاقة التي يصل فيها التضامر إلى حدّ معيّن فينقطع إذا ما لزم أن يكون له دلالة غير ممكنة.

حالة التكوثر المغلقة: وهي العلاقة التي يدور التسلسل فيها؛ ليجد نفسه قد انتهى بما بدأ منه مكوّناً حلقة مغلقة على نفسها.

حالة التكوثر الكلية: وهي العلاقة التي يصل فيها التسلسل إلى حالة من الإطلاق اللامتناهي.

492 - راجع: القسم الثاني - الفصل الثالث - قوانين التضامر - القانون الثالث.

493 - تكوثر الشيء: كثر كثرة بالغة. وفلسفياً: الكثرة الممكنة تحت الوحدة الظاهرة. انظر: اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، مصدر سابق، ص 11.

حول قوانين أرسطو في الهوية:

(1) لنفترض أن لدينا القضية القائلة: أحمد طويل. بلا شك أن طول أحمد يخضع لمبدأ النسبية، أي: هو طويل نسبة لما هو أقصر منه؛ ولكنه قصير نسبة لمن هو أطول منه، وهذا يعني أن قولنا: أحمد طويل، يضم قولنا: أحمد ليس بطويل.

واضح هنا أن قولنا: أحمد ليس بطويل نسبة لمن هو أطول منه، لا ينفي عنه الطول، فهو لم يزل طويلاً؛ ولكن طوله اقترن بمفهوم النسبية، ولا طوله اقترن بالنسبية أيضاً، ومن هنا: فإذا كان المظهر مثبتاً: أحمد طويل، فإن المضمرة مثبتاً أيضاً: أحمد ليس بطويل. ولا تناقض هنا، لأننا لا نقول: أحمد من حيث المظهر طويل غير طويل في الوقت نفسه، بل نقول: دلالة المظهر ثابتة في المستوى المظهر، ودلالة اللاتماثل ثابتة أيضاً، ولكن ليس في مستوى المظهر بل في مستوى المضمرة.

إضافة إلى أنه لا تركيب في قولنا: أحمد طويل لا طويل؛ لأن التركيب يكون من حيث الوجه الواحد، الذي يشتمل على نقيضين، ينتج عنهما مركب يختلف عن المكونين له. والحال هنا، هو إثبات التمايز النسباني بين الوجهين اللاتماثلين، فلا مركب منهما، بل وصف لهما. وهذا يميز التكامل التضامري عن التناقض الجدلي. إذن: الحكم التضامري في أي قضية يثبت مظهرها كما ويثبت مضمرةا في الوقت نفسه. وهذا يمكن التعبير عنه بالرموز:

ض = أ لا أ حيث إن: (ض) رمز التضامر

تبعاً لما تقدم: ض = ظ لا ظ

حيث إن: (ض) رمز التضامر، (ظ) رمز المظهر، (لا ظ) رمز اللامثل المضمرة

وبيان ذلك:

التضامر = المظهر + المضمرة

ولما كان المضمرة = لا المظهر

إذن: التضامر = المظهر لا المظهر

وهو ما يعني أن:

ض = ظ لا ظ

وأيضاً:

لَمَّا كَانَ: أ|| لا أ

فهذا يعني: || = أ لا أ

ولمَّا كَانَ || رمز التضامر

إذن: ض = أ لا أ

(1) حول قانون الهوية:

ينصّ قانون الهوية في المنطق الصوري على أن: أ = أ.

أي أنّ (أ) في الطرفين هي بالنسبة للتضامر عبارة عن المُظهر ذاته. فإذا رمزنا - للسهولة - لهذا القانون بالرمز (ق) مثلاً. فإنّ هذا القانون الذي يُعبّر عن الوجه المُظهر فقط بحسب التضامر يضمّر لا مثيله، أي أنّ:

ق || لا ق

ولمَّا كَانَ: ض = أ لا أ

فإنّ: ض ق = ق لا ق

حيثُ إنّ (ض ق) رمز لتضامر قانون الهوية.

وهذا يعني أنّ قانون الهوية الصوري يقرأ في التضامر بالصيغة:

ض (أ = أ) = (أ = أ) لا (أ = أ)

(1-2) ممّا يترتب على تضامر قانون الهوية، هو أنّ هوية أيّ شيء هي من جانب تطابق نفسها، ولكنها في الوقت نفسه ومن جانب آخر تتشابه مع غيرها تعلقاً أو تعالقاً. وهذا هو ما يفتح الباب إزاء نشأة العلاقات، والاختلاف، والتنوع، والتعدّد، والتكاثّر، والتكوثر، والقيم المتعدّدة، والغائمة... وما إلى ذلك.

(2-2): بالاستناد إلى المنطق التّضامري، هل حكم قانون الهوية في المنطق التقليدي صادق أم كاذب؟ في الحقيقة، قانون الهوية صادق بنسبة (100٪) نسبة لدلالة المنطق الصّوري، وهو صادق بنسبة (100٪) نسبة لدلالة منطق التّضامر؛ مع أنّ الوجه التقليدي يتحدّث عن تطابق الهوية مع ذاتها، على حين يتحدّث التّضامري عن تجاوز الهوية لذاتها إلى ما وراءها. ولا تناقض هنا؛ لأنّ الهوية ذات متضامرة، لها من حيثية كلّ وجه حكم مطلق يتعامل معها بوجه كامل.

للتّوضيح نعود لمثالنا: أحمد طويل لا طويل

أحمد نسبة لمن هو أقصر منه يعدّ طويلًا 100٪

وأحمد نسبة لمن هو أطول منه يعدّ قصيرًا 100٪

من ثمّ: أحمد طويل 100٪ لا طويل 100٪

أيضًا قانون الهوية هو صادق بنسبة 100٪ في جميع حالاته نسبانيًا.

نعم، إن رُفِعَ مفهوم التّضامر؛ فإنّ التّناقض يظهر بوجه مباشر، فلا يعود بالإمكان القول: إنّ قانون الهوية صحيح وغير صحيح في الوقت نفسه. فعندنا إنّ ثابت التّضامر هو المانع لحضور التّناقض.

(2) حول قانون عدم التناقض:

نصّ قانون عدم التناقض هو: لا يُمكن وجود قضية صادقة وكاذبة في آن معاً.
وصيغته الرّمزيّة:

$$\sim (A \& \sim A)$$

غير إنّ منطق التّضامر يرى أنّ ما انطبق على قانون الهوية ينطبق هنا، إذ إذا كانت الهوية هي هي فقط، فهذا يعني عدم التناقض؛ لأنّه لا يُمكن أن يصحّ القول: الهوية غيرها.

$$A = \text{أ صادقة}$$

$$A = \text{أ ب كاذبة}$$

لكن من جهة أخرى، يُمكن للهويّة أن تتشارك مع سواها بنسبة ش.٪، وعندئذٍ تُصبح:

$$A \neq \text{أ صادقة}$$

وهنا نلاحظ أنّ (أ) لم تطابق (ب) بل إنّها لم تعد من هذا الوجه مطابقة لنفسها. لهذا اللاتطابق فإنّ نسبة معيّنة – والتي رمزنا لها ش.٪- من عدم التناقض لم تعد فاعلة؛ وعلى هذا فقد أصبح [ليس $\sim (A \& \sim A)$].

واستناداً لذلك فإنّ عدم التناقض المثبت كلياً يصبح نسبانياً، وهو يضمّر لا مثيله الذي هو ليس (عدم تناقض) كامل، بل نسبة منه. وبذا تصبح صيغة قانون عدم التناقض في منطق التّضامر هي:

$$\sim (A \& \sim A) \text{ لا } \sim (A \& \sim A)$$

حيث إنّ: [ليس $\sim (C \& \sim C)$] تنضوي ضمن الاحتمالات الممكنة الذي يتضمّنه مفهوم (لا التضامرية)؛ ليتكوّن بذلك قانون (التناقض التضامري)، وهو الذي يكون مظهره قاطع بإثبات عدم التناقض ومضمّره يتضمّن احتمال التناقض.

(3-1): ما يترتّب على تضامر قانون عدم التناقض: إنّ القضية تضامرياً لا يُمكن

أن تكون صادقة وكاذبة في آن معاً. ويمكن أن تكون في الوقت نفسه شبه صادقة أو شبه كاذبة.

مثال ذلك: أحمد طويل، هذه القضية:

هي مبدئياً لا يمكن أن تكون صادقة وكاذبة معاً، أي لا يمكن أن يكون أحمد طويل وليس بطويل في الوقت نفسه، فإما هذه أو تلك؛ ولكنها يمكن أن تكون شبه صادقة وشبه كاذبة، وذلك لأن الطول نسبي أصلاً.

فإذا افترضنا الصدق، فإن القضية: صادقة لا صادقة

وإن افترضنا الكذب فإنها: كاذبة لا كاذبة

وفي كلتا الحالتين، لم يجتمع النقيضين في آن.

فالمنطق التضامري لا يبطل أو يتعارض مع المنطق التقليدي، بل يُثبته ويمتد إلى ما وراءه. وهو في ذلك، يجعله نسبانياً في إطلاقه، ويفتح المجال أمام احتمالات أخرى، هي المضمرة فيما هو مظهر.

(3) قانون الثالث المرفوع:

يقرّر قانون الثالث المرفوع في المنطق التقليدي بأنّ أي قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ولا ثالث بينهما. والصيغة الرّمزيّة لهذا القانون هي:

$$(A \sim V)$$

ولما تبين في قانون عدم التناقض، إنّ القضية يُمكن أن تكون شبه صادقة، أو تكون شبه كاذبة. أو كما يُعبّر عن ذلك (نيتروسوفيا): ص./، ك./؛ أي صادقة نسبياً، وفي الوقت نفسه كاذبة نسبياً. فهذا يعني بالضرورة أنّ القضية يُمكن أن تكون في الوقت نفسه:

$$[(A \sim) \sim \& (A \sim)]$$

أو

$$(A \sim \& A)$$

وفي كلتا الحالتين سيعني ذلك:

$$\sim (A \sim V) \text{ أي ارتفاع الثالث المرفوع، أو نفيه.}$$

ولكن ووفق منطق التضامر فإنّ فهم الأمر بهذه الطريقة قاصر أو مشوّه؛ وذلك لأنّ التضامر لا يثبت المُضمر على حساب نفي المُظهر، بل هو يشتهما معاً (بحسب مبدأ التلازم)؛ لذا فمن غير الدقيق الذهاب إلى أنّ المنطق التضامري يؤدي إلى تقويض قانون الثالث المرفوع، بل الصحيح القول:

إنّ الثالث المرفوع صحيح في المستوى المُظهر.

وفي الوقت نفسه فإنّ لا مثيله صحيح في المستوى المُضمر.

أي أنّ الثالث المرفوع ليس بصحيح في المستوى المُضمر.

ومنهما معاً يتكوّن قانون (الثالث التضامري) وصياغته:

$$(A \sim V) \text{ لا } (A \sim V)$$

حيث إن لا (أ ~ V) يتضمّن ~ (أ ~ V) كواحد من احتمالاته.

(1-4) ممّا يترتب على الثالث التضامري، هو أنّه ما من قضية كان يُظن أنّ ثالثها مرفوع، إلّا ويفترض إعادة النظر فيها لاستنباط ما تضمّره من احتمالات حين نضيف إمكانية (لا الثالث المرفوع).

لتوضيح ذلك نعود لمثالنا عن طول أحمد. هو حسب الثالث المرفوع إمّا طويل وإمّا قصير؛ ولكنه حسب الثالث التضامري:

طويل أو قصير + أطول من وأقصر من

بمعنى أنّ قولنا:

طويل، لا ينفي أنّه (أطول من) و (أقصر من).

قصير، لا ينفي أنّه (أقصر من) و (أطول من).

حول المحاكمات المنطقية:

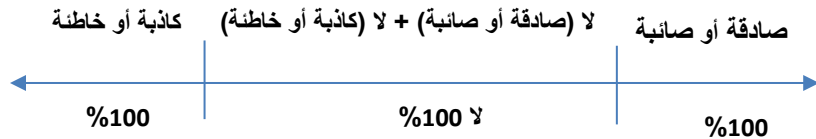
(1) تكاملية المنطق التضامري:

تخضع القضية الأحادية في التضامر لمنطق ثنائي يكامل بين الأحادية من جهة والتعددية من جهة أخرى. فهو إجمالاً: أحادي (مطلق) ثنائي (حيادي) تعددي (نسباني) في الوقت نفسه. وفي هذا المنطق تكون:

1. كل قضية مُظهرة، إما صادقة وإما كاذبة، بحسب المنطق الصوري (أرسطو).
2. كل قضية مُضمرة، هي صادقة بنسبة (ص./)، ومُحايدة بنسبة (ح./)، وكاذبة بنسبة (ك./)، حسب المنطق النيوتروسوفي⁽⁴⁹⁴⁾.

ويمكن التعبير عن ذلك بأسلوب آخر وذلك بالقول:

كل قضية تتكوّن من حقّ مُظهر وحقيقية مضمرة. وهي من حيث (الحق) إما صائبة (100٪) وإما كاذبة (100٪) ولا تحتمل الحالة الرمادية بينهما. ومن حيث (الحقيقة) هي تحتمل جميع النسب الممكنة إلا (100٪). وهذا المعنى يُمكن التعبير عن بالشكل الآتي:



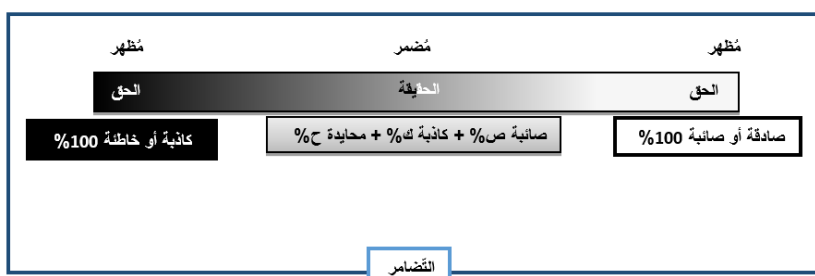
(2) القضايا ومراجع محاكماتها:

في التضامر يوجد ثلاثة مراجع إسناد رئيسة، يُمكن أن تحاكم وفقاً لها القضايا: أولاً: المرجع المُظهر أو مرجع الحق، وهنا تحاكم القضية وفقاً لمبدأ أحادية (إما - أو)، فإما أن تكون صادقة وإما كاذبة، إما صائبة وإما خاطئة، لا تحتمل أي تأويل اطلاقاً، بل هي مفسّرة تفسيراً ظاهرياً، حسيّاً، تجريبيّاً، واقعيّاً، بحثاً، مقيداً بالمنطق الصوري.

494- راجع: القسم الثاني - الفصل الأول - مفهومات أساسية - مفهوم النيوتروسوفيا.

ثانياً: المرجع المضمّر أو الحقيقة، ويتضمن الأحكام الآتية:

1. تحاكم القضية وفقاً لمبدأ ثنائيّة (إمّا - و)، فهي تكون: إمّا صادقة (صائبة) وتحتمل الكذب (الخطأ)، وإمّا تكون: كاذبة (خاطئة) وتحتمل الصدق (الصواب).
2. تحاكم القضية وفقاً لمبدأ ثنائيّة (لا - ولا)، فهي لا صادقة ولا كاذبة، بل حيادية. حسب قوانين النيوتروسوفيا.
3. تحاكم القضية وفقاً لمبدأ ثنائيّة (نعم - ونعم)، فهي صادقة وكاذبة في الوقت نفسه، حسب قوانين الجدال الديالكتيكي في وحدة الأضداد.



ثالثاً: المرجع التضامري، وفيه تحاكم القضية وفقاً لمبدأ تعدّد مراجع الإسناد (إمّا - أو - و - لا - ولا - نعم - ونعم)، وبحسب هذه المبدأ المتعدّد يكون للقضية عدد من الأحكام وليس حكماً وحيداً أو حكّمين، ويمكن الاستفادة من كلّ حكم في المجال الفكري أو الموضوعي الذي يناسبه.

على هذا: فإن حوكت القضية بمنطق الحق (المُظهِر) ستكون إمّا يمينيّة وإمّا يساريّة، إمّا عقلانيّة وإمّا لا عقلانيّة، إمّا حق وإمّا باطل، إمّا صح وإمّا خطأ، إمّا مع وإمّا ضد، إمّا إيمان وإمّا كفر، إمّا شرق وإمّا غرب، إمّا صديق وإمّا عدو... فهي لا تقبل التّأويل، بل التّفسير الأحادي، القاطع، الجازم، الحدي، المطلق.

وإن حوكت بمنطق الحقيقة (المُضْمَر) فستحتمل نسبة من اليمين ونسبة من اليسار، نسبة من العقلانيّة ونسبة من اللاعقلانيّة، نسبة من الإيمان ونسبة من الكفر، نسبة من الشّرق ونسبة من الغرب، نسبة من الصّدّاقة ونسبة من العداوة... إلخ. فهي تقبل التّأويل المتعدّد، غير القاطع أو الجازم أو الحدي، بل النّسباني.

ثم إن حُكمت بمنطق التضامر (مُظهر + مُضمّر) فستحتمل الحقّ فقط، وتحتمل الحقيقة فقط، وتحتملهما معاً نسبة لكلّ منهما دون خلط أو لبس.

كلمة أخيرة

الذي تطلّعنا إليه في هذا الكتاب هو محاولة النحو نحو تحديث قراءة الإشكالية المتعلقة بأسباب تغيير الطرح المعرفي، إن في النموذج المعرفي نفسه أو في النماذج المعرفية المختلفة من حيث ما يقرأ على أنه انقطاع أو تقاطع أو ما إلى ذلك فيما بينها. وقد انتهينا إلى عدة أفكار بهذا الشأن، لعل أهمها:

* القصور الذاتي حقيقة أصيلة في طبيعة الوجود على المستوى الوجودي (الأنطولوجي)، وهي تُلقى بظلالها الغامضة على المستوى المعرفي (الأبستمولوجي). واللا اعتراف بهذه الحقيقة أو تجاهلها، هو العامل الأساسي في تشكيل تقوقعات المعرفة البشرية على ما هي عليه الآن، من شدّد وجذب، بين عباقرة العلم وحكماء الفلسفة وأئمة الدين. القصور الذاتي حوّل متخصصي هذه النماذج الثلاثة إلى ما يُشبه سدنة الهياكل، كل يزعم أنه يمتلك الحقيقة المطلقة والناطق الرسمي الوحيد عنها، إلا قليلاً من بين كل من هؤلاء. وما ميّز هذا القليل هو أنهم بين واعي أو لامح لحقيقة هذا القصور؛ ما جعلهم أكثر مرونة في فهم الذات، وأقلّ تصلّباً في تفهم الآخر.

لو طرحنا السؤال: إذا كان التصلّب ناتج عن القصور الذاتي بوصفه حقيقة أصيلة في طبيعة الوجود ومن ثمّ المعرفة البشرية، فمن أين أتت المرونة إذن؟ ولماذا؟ فإن ما يترأى لنا، أنه ما دام هذا موجود وهذا موجود، فإن القصور الذاتي ذاته يُعاني من قصور، وهذا أشبه ما يكون بمبدأ نفي النفي؛ الأمر الذي يُنتج لا مثيل القصور الذاتي. ما يبقي منافذ مشرعة نحو الطّموح بهامش من التّكامل بين واعي القصور ووعي إمكانية تجاوز القصور. والأمر أشبه بالوعي بأنّ الجاذبية قانون طبيعي لا يُمكن إنكاره أو تغييره؛ ولكن يُمكن إضافة واعي آخر بإمكانية التغلّب عليه بواسطة الأدوات المناسبة لذلك الاختراق، فإنّ كانت الجاذبية بمنزلة القصور الذاتي، فإنّ اختراقها من القلّة بمنزلة الوجه الآخر لذلك القصور.

* النسبانوية هي: الحقيقة الأصيلة الأخرى من حقائق الوجود والمعرفة، وعدم إيلاء هذه الحقيقة حقّها ومستحقّها بالقدر الذي تستحق-بسبب القصور الذاتي- هو

ما خلق أنماط التفرد في واقع الحياة البشريّة وبجميع المجالات كالسياسة والاقتصاد والاجتماع، هذا فضلاً عن مجالات العلوم والفلسفات والأديان، فظهرت الأيدولوجيات والدوغماتيات بشتى أصنافها ودرجاتها؛ الأمر الذي جعل الصّراع أصلاً والانسجام فرعاً... كيف ذلك؟

إنني إن كنت أعني بأن ما أقوله ليس الحقيقة المطلقة الشاملة الملزمة للجميع، بل مُطلقة وشاملة وملزمة لي ولمن يقولها معي؛ فإنّ هذا يترك فسحة لتفهّم أو تقبّل أن يكون للآخر الحقّ في أن يزعم ما يشاء لنفسه من حقيقة مطلقة وشاملة وملزمة له ولمن يقولها معه. في تلك الفسحة (أعني فسحة قبولنا بإمكانية أن نكون لا متماثلين وكل يحمل حقيقته المطلقة الملزمة له) سيكون الوعي النسباني دافعاً للتكامل في بعض التفصيلات بصيغة تناظر المتوازيات. وتلك الصيغة تتمثل في أنّ الذات تُحاول أن تجد في نفسها ما يُناظر ما هو موجود في الآخر. فلو افترضنا -مثلاً- أنّ المؤسسة العلميّة وعت نسبانيّتها بالكيفية التي وصفناها، فهذا يعني أنّها تقف مستقلة بذاتها نعم؛ ولكنها لا تنكر على النظر الفلسفي أو الوحي الديني وجودهما واستقلاليتهما، وإن كانت لا تقول بما يقولان، فإن لم تنكر ذلك الحقّ للآخر في مجاله، فإنّها إن نظرت بعض الأفكار الفلسفيّة أو النصوص الدينيّة على أنّها مقبولة في مجالها، فإنّ هذا يخلق فضاء التّوازي فيما بينها، وبواسطة هذا الفضاء يُمكن أن ينظر العلم -مثلاً- إلى شيء في الدين ويُحاول إيجاد نظيره في ذاته من دون شرط الإيمان بالدين. على سبيل المثال: في النصوص الدينيّة هناك كثيرٌ من قصص المعجزات والخوارق، كقصّة النار التي أُلقي فيها النبي إبراهيم فحرقت كلّ شيءٍ إلا هو كانت عليه برداً وسلاماً. أو كقصص فهم منطلق الطير أو التّمل أو سواها، أو غير ذلك من المعجزات أو حتّى الكرامات لدى الأولياء. وفقاً لصيغة التّوازي المطروحة ليس مطلوباً من العلم أن يؤمن بتلك القصص أو حتّى يصدقها، بل المطلوب ان تُطرح تساؤلات على سبيل الافتراض من قبيل: لِمَا كان ذلك قد ورد في القصص الدينيّة، فهل هذا يُضمر الدّلالة على إمكانية وصولنا لتقنية نستطيع معها التّحكّم بالنّار بحيث تحرق أو تسخن الأشياء التي نبرمجها عليه ولا تفعل ذلك مع سواه، كنظير لما جاء في الدين؟ وبالمثل، هل يُضمر ذلك الدّلالة على إمكانية أن نصل إلى آليّة ما، بحيث نستطيع أن

نقرأ ما تريده الحيوانات ضمن برمجيّات أو تقنيات تكنو حيويّة؟

كما هو واضح هنا، ليس المطلوب من العلم أن يصدّق المعجزات الدنيّة، ولا أن يبحث في الآليّة التي تحدث فيها المعجزات بالمفهوم الديني، بل عليه أن يلتقط الفكرة ثمّ يطرح تساؤلاته حولها، وأن يبحث فيها وفق مناهجه هو. من حيث فلسفة التضامر، إنّ التناظر الفائق قائم بين النموذجين اللامتماثلين، فإنّ وُجد شيء في أحدهما بخواص مُعيّنة، فإنّ نظيره موجود أو سيوجد في خواص النّظير.

بخلاف احتضان النّسبانية كأصل أصيل في منظومات المعرفة الإنسانيّة، فإنّ البديل هو ما تتعايش معه البشريّة من تنافر أو تناكر قبل أمد بعيد. لو ألقينا نظرة سريعة إلى تاريخ أيّ منظومة حاولت أن تتزعم المعرفة بوجه مُطلقٍ لوحدها؛ لوجدنا أنّها ما تلبث بعد مُدّة - قد تطول أو تقصر - تُصاب صلابتها بالتصدّع. على سبيل المثال: ما حصل من انهيار للمنظومة الدنيّة في الحضارة الغربيّة بعد عصور ازدهارها وعلو كعب أمجادها، وفي المنظومة الإسلاميّة أيضًا. فلمّا أمسك العلم بزمام الأمور ظنّت العقول - بسبب قصورها الدّاتي - أنّ الحقيقة كلّ الحقيقة لا يُمكن أن تُعرف إلّا من طريق هذه المنظومة، وإنّ صلابتها لا يُمكن أن تُدانيها صلابته، لما أعطته من نتائج يقينيّة في ذلك - من القرن السّابع عشر وحتى أواخر القرن التّاسع عشر ومطلع القرن العشرين - إلى أن تبين لاحقًا أنّ تلك الصّلابته تزلزلت إزاء ضربات نسبيّة أينشتاين وميكانيكا الكم، وما تلاها من نظريّات تجاوزت تخوم الفيزياء إلى الميتافيزياء حين بدأت توضع نظريّات وبالمنطق العلمي، كنظريّة: الانفجار العظيم، ونظريّة متعدّد الأكوان، وسواهما. بين المنظورين الدّيني والعلمي تراوحت الفلسفة بين الأوج والحضيض، ترقى حينًا وتهبط حينًا آخر؛ ما يُعطينا تصوّر الواضح، عن أنّ أي نموذج يظنّ بنفسه أنّه الكلي، أو المطلق أو الشّامل أو النهائي؛ فإنّ ظنّه ذلك ناتج عن عدم الوعي بنسبانيّته تلك التي لا تمنع تلك اليقينيّات في المنظومات المختلفة؛ ولكنّها تحصر تعميمها في حدود تلك المنظومة، فلا يحكم قانون علمي على قضية غيبية؛ لأنّها خارج حيطه حكمه، ولا يفسّر نص ديني أو يحكم على نظريّة علمية لأنّه خارج حيطه أيضًا. من جانب آخر: لا يُعطي تصوّر فلسفي حكمًا عقليًا على نصّ ديني أو نظريّة علمية، بل حكمه في حيّز منهجيّته العقليّة التي يُمكن أن تناظر ما في

المنظومتين؛ فالجميع يخضع لمبدأ النسبانية. وهي سبيل مُعتبر فيما نرى للتكامل.

* في المستوى المعرفي (الأبستمولوجي)، لا تتوقف هذه النظرة عند حدود الأخذ بالإجابة أحادية الجانب، لاعتقادها أنه لا توجد إجابة تستطيع أن تستغرق جميع جوانب السؤال المطروح، بل لا بدّ من أجوبة متعدّدة، وكلّ إجابة يُمكن أن تُغطّي جانباً مُحدّداً من جوانب السؤال. ينسحبُ هذا على المدى الأوسع، فلا يُمكن القول إنّها تصطف مع الأيدولوجيات الدينيّة ولا الدوغماتيات الفكريّة، بل تعدّ أيّ إجابتين وإن كانتا متناقضتين على أنّ كلّ منهما نسبانية تبعاً لدلالاتها. بتعبيرٍ آخر: تتّجه هذه الفلسفة نحو تعددية الأجوبة للقضية الواحدة، مع الأخذ في الاعتبار أنّ كلّ إجابة مقترنة بشرطها وشروطها.

* * *

إذا أردنا لوي عنان القلم عن الاسترسال في ذكر عددٍ من أصول هذه النظرة، خشية التكرار؛ فإنّ ما نوّد أن نُثبته في خاتمة هذا المطاف هو ضرورة التوجّه إلى إنتاج فلسفاتٍ مُعاصرة تتبنّى الأسئلة التي تتعلق بثلاثيّة: الدين والفلسفة والعلم، على خلفيّة المشتركات أو التقاطعات التي من شأنها رفد الحضارة الإنسانيّة بالمعطيات المعرفيّة الداعمة للتقدّم المتكامل والرّقي المتوائم، في جميع المجالات وعلى الأصعدة كافّة، والمستويات المعرفيّة والأخلاقيّة.

ما بعد الكلمة الأخيرة

كان ما طرحناه هنا هو خلاصة ما قدمناه في أطروحتنا في الدكتوراه والمعنونة (العلاقة بين العلوم اللامتناهية، الفيزياء الحديثة والتصوف الإسلامي أنموذجاً). بالإضافة الى ما تلاها من استكمال لمسيرتنا البحثية في هذا المضمار. ولئن انتهينا الى ما قدمناه مجملاً ومفصلاً، فإن مما لا شك فيه أن هذا العمل ليس الا خطوة في طريق طويل، سيتطلب منا -ومن غيرنا- الجهد الجهد لتحديثه وتطويره، إذ نحن نثبت على أنفسنا قبل غيرنا القصور الذاتي الذي لا مفر لنا منه، وهو مدعاة لمواصلة التطلع قُدماً الى الأمام.

المصادر والمراجع

المصادر العربية

1. د. ابراهيم زكريا، كانط أو الفلسفة النقدية، القاهرة، ط2، 1972 م.
2. أحمد الشريف، الحتم والحرية في العلم، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1972 م.
3. أحمد بن محمد بن عطاء الله السكندري، تاج العروس الحاوي على تهذيب النفوس، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، 1948 م.
4. أخوان الصفا وخلان الوفا، رسائل، دار صادر، بيروت، 1984 م.
5. د. إمام عبد الفتاح إمام، المنهج الجدلي عند هيغل (دراسة لمنطق هيغل)، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، 2007 م.
6. د. أيوب أبو دية، العلم والفلسفة الأوروبية الحديثة من كوبرنيك إلى هيوم، بيروت دار الفارابي، 2009 م.
7. أينشتاين، أفكار وآراء، دار كرون، نيويورك، 1954 م.
8. الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد، مؤسسة الكتب الثقافية، ط1، بيروت، 1983 م.
9. جاك دريدا، الكتابة والاختلاف، بالفرنسية، منشورات سوي، 1973 م.
10. حاتم محمد ياسين، محاضرات في الفكر اليوناني، مطبعة دار الفكر المعاصر.
11. الحسين بن عبد الله ابن سينا، الشفاء، تصدير الدكتور طه حسين باشا، مراجعة الدكتور إبراهيم مدكور، تحقيق الأب فنواقي وآخرون، نشر وتوزيع وزارة المعارف العمومية، المطبعة الأميرة، القاهرة.

12. د. حسين علي، فلسفة العلم المعاصر ومفهوم الاحتمال، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2005م.
13. د. حسين علي حسن، الأسس الميتافيزيقية للعلم، دار قباء، القاهرة، 2002م.
14. د. سالم مرشان، الجانب الإلهي عند ابن سينا، دار قتيبة، بيروت، ط1، 1992م.
15. السهروردي الاشراقي، هياكل النور، قدم وحقق نصوصه مع تعليقات: د. محمد علي أبو ريان، دار النهضة العربية، بيروت، ط2.
16. السيد نفادي، الضرورة والاحتمال بين الفلسفة والعلم، دار التنوير، 2009م.
17. سيف الدين الأمدي، أبحاث الأفكار في أصول الدين، دار الكتب، القاهرة، 2002م.
18. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق عبد العزيز الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968م.
19. صلاح الجابري، فلسفة العلم (بحوث متقدمة في فلسفة الفيزياء والعقلانية والتزامن والعقل والدماغ)، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط1، 2006م.
20. د. صلاح عثمان، الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي، منشأة المعارف، الإسكندرية، ط1، 2007م.
21. د. صلاح عثمان، المنطق متعدد القيم-بين درجات الصدق وحدود المعرفة، شركة الجلال للطباعة، ط1، 2002م.
22. د. صلاح عثمان، النموذج العلمي بين الخيال والواقع (بحث في منطق التفكير العلمي)، المعارف، الإسكندرية.
23. طه عبد الباقي سرور، الشعراي والتصوف الإسلامي، دار نهضة مصر

للطباعة والنشر، القاهرة، 1981 م.

24. د. طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، 2006 م.

25. عبد الرحيم بن محمد الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تحقيق: هلموت محمد حجازي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 1988 م.

26. القاضي عبد الجبار، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، مراجعة: د. أحمد فؤاد الأهواني، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة.

27. عبد الحق بن إبراهيم (ابن سبعين)، الوحدة المطلقة، منشورات وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، دار الرشيد للنشر، 1981 م.

28. عبد الغني النابلسي، مخطوطة خمرة الحان ورنّة الألحان في شرح رسالة الشيخ رسلان، مخطوط مكتبة جامعة الملك سعود، قسم المخطوطات، برقم (6297)، 1882 م.

29. د. عبد الفتاح الديدي، فلسفة هيجل، مكتبة الانجلو المصرية، 1970 م.

30. د. عبد الفتاح الديدي، القضايا المعاصرة للفلسفة، مكتبة الانجلو المصرية، 1967 م.

31. عبد القادر أحمد عطا، التصوّف الإسلامي بين الأصالة والاقْتباس، دار الجيل، بيروت، ط1، 1987.

32. عبد الكريم الجيلبي، الإنسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل، مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده، مصر.

33. علي بن إسماعيل (أبو الحسن) الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، تحقيق: هلموت ريتز، بيروت، بطلب من دار النشر كلاوس سفارتز فرلاغ برلين، 2005 م.

34. علي بن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، الخانجي، القاهرة.
35. علي حرب، الماهية والعلاقة (نحو منطق تحويلي) المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1998.
36. الإمام الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق: مايكل مارمورا، مطبعة جامعة برجهاميونج، يوتا، 2000م.
37. معارج القدس في مدارج معرفة النفس، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م.
38. المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى، دراسة وتحقيق محمد عثمان الخشت، مكتبة القرآن، القاهرة.
39. فراس السواح، دين الانسان (بحث في ماهية الدين ومنشأة الدافع الديني، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2002م.
40. الشيخ كمال الدين القاشاني، لطائف الأعلام في إشارات أهل الإلهام، تحقيق: أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار توفيق علي وهبة، أ. د. عامر النجار، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 2005م.
41. د. محمد باسل الطائي، دقيق الكلام (الرؤية الإسلامية لفلسفة الطبيعة)، عالم الكتب الحديث، أربد للنشر، الاردن، ط1، 2010م.
42. د. محمد باسل الطائي، الكون والعدم (بحث في صيرورة العالم وتطوره وغايته)، مكتبة نون الإلكترونية.
43. محمد باقر الصدر، فلسفتنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، 1418 هـ.
44. محمد بن أحمد (ابن رشد)، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م.
45. محمد بن إسحاق الكلاباذي، التعرّف لمذهب أهل التصوّف، حققه وعلق وعرف بإعلامه وقدم له: د. عبد الحلیم محمود، طه عبد الباقي سرور، لجنة نشر

- التراث الصوفي، القاهرة، 1960 م.
46. محمد بن علي الطائي (ابن عربي)، إنشاء الدوائر، اعتنى به: د. عاصم إبراهيم الكيالي.
47. محمد بن علي الطائي (ابن عربي)، شجرة الكون، ضبطه وحققه: رياض العبدالله، بيروت، ط2، 1985.
48. محمد بن علي الطائي (ابن عربي)، الفتوحات المكيّة في معرفة الأسرار المالكيّة والملكيّة، دار إحياء التراث العربي، ط1، 1998 م.
- محمد بن علي الطائي (ابن عربي)، فصوص الحكم، أبو العلا عفيفي، مكتبة دار الثقافة، نينوى، ط2، 1989.
50. محمد بن علي الطائي (ابن عربي)، المسائل، مطبعة جمعيّة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، ط1، 1948 م.
51. محمد السيرافي، الغنيّة في أصول الدّين، تحقيق: عماد الدّين أحمد، مؤسّسة الخدمات الثقافيّة، بيروت، 1987 م.
52. د. مُحمّد عبد الرحمن مرحبا، أينشتاين والنظرية النسبيّة، دار القلم، بيروت، ط7، 1974.
53. د. محمد فتحي الشنيطي، المعرفة، دار الثقافة للطباعة والنّشر، القاهرة، ط5، 1981 م.
54. محمد المصباحي، رهانات الفلسفة العربيّة، النّاشر: كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، مطبعة الأمنية، الرباط، ط1، 2010 م.
55. محمود أبو الشّامات الشرطي، الإلهامات الإلهيّة على الوظيفة الشاذلية الشرطية، ط3، 1400 هـ.
56. د. محمود حمدي زقزوق، تمهيد للفلسفة، دار المعارف، ط5، 1994 م.
57. د. مصطفى النشار، مدخل جديد إلى الفلسفة، دار قباء للطباعة والنشر،

القاهرة، ط1، م1998.

58. موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، ترجمة: حسين آتاي، مكتبة الثقافة الدينية.

59. د. نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل (دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي)، المركز الثقافي العربي، 2003م.

60. د. نظلة الجبوري، خصائص التجربة الصوفية في الإسلام، دراسات ونقد، بيت الحكمة، بغداد، 2001.

61. يحيى محمد، منهج العلم والفهم الديني (العبور من العلم إلى الفهم ومن الفهم إلى العلم)، مؤسسة الانتشار العربي.

62. د. يوسف حامد الشين، الفلسفة المثالية - قراءة جديدة لنشأتها وتطورها وغايتها، منشورات جامعة قاريونس، بنغازي، ط1، م1998.

المصادر المترجمة

63. أمير أكزيل، التّعالق أكبر لغز في الفيزياء، ترجمة: عدنان علي الشهاوي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ط1، 2008م.
64. أبو العلا عفيفي، الفلسفة الصوفية عند محي الدين بن عربي، ترجمة وتحقيق: مصطفى لبيب عبد الغني، المركز القومي للترجمة، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 2009م.
65. أ. س. ميغولي فسكس، أسرار الآلهة والديانات، ترجمة: د. حسّان ميخائيل اسحق، دار علاء الدين، دمشق، ط4، 2009م.
66. أ. هـ. بيسون & د. ج. أوكتر، مقدمة في المنطق الرمزي، ترجمة: عبد الفتاح ديدي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.
67. برايان غرين، الكون الأنيق (الأوتار الفائقة، والأبعاد الفينة، والبحث عن النظريّة النهائيّة)، ترجمة: د. فتح الله الشيخ، المنظمة العربية، 2005م.
68. برتراند راسل، الدين والعلم، ترجمة: رمسيس عوض، دار الهلال.
69. بول ديفيز، أسطورة المادّة، صورة المادّة في الفيزياء الحديثة، ترجمة م. علي يوسف علي، الهيئة المصرية العامة للكتاب.
70. بول ديفيز، الله والعقل والكون، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، وائل بشير الأتاسي، دار علاء الدين، دمشق، ط1، 2001م.
71. بول ديفيز، الجائزة الكونيّة الكبرى (لماذا الكون مناسب للحياة)، ترجمة: د. سعد الدين خرفان، الهيئة السوريّة للكتاب، دمشق، 2011م.
72. بول ديفيز، القوة العظمى، وزارة الثقافة والإعلام، بغداد.
73. جفري بارندر: مشرف التّحرير، المعتقدات الدينية لدى الشعوب، ترجمة: د. إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب الكويت، 1993م.

74. جون جريبين، البحث عن قطة شرودنجر، ترجمة: أ.د. فتح الله الشيخ، أ.د. أحمد عبد الله السماحي، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، ط2، 2010م.
75. جون كونتغهام، العقلانية فلسفة متجددة، ترجمة محمود منقذ الهاشمي، مركز الانماء الحضاري، حلب، ط1، 1997م.
76. جون ليتشه، خمسون مفكراً أساسياً معاصراً، ترجمة فاتن البستاني، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2008م.
77. جواو ماكيويجو، أسرع من سرعة الضوء (قصة نظرية علمية مفترضة)، تعريب: سعيد محمد الأسعد، الناشر: الحوار الثقافي، لبنان، 2005م.
78. جيانى فاتيما، خلفيات التأويل، بالفرنسية، منشورات لادي كوفرت، 1993م.
79. جيمس جلايك، الهولوية تصنع عالماً جديداً، ترجمة: علي يوسف علي، المشروع القومي للترجمة، 2000م.
80. جيمس جينز، الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف.
81. د. ب. جري بانوف وآخرون، أينشتاين والقضايا الفلسفية لفيزياء القرن العشرين، دراسات مقارنة، ترجمة ثامر الصفار، الاهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، (1410هـ / 1990م).
82. دونالد جيليز، فلسفة العلم في القرن العشرين (أربعة موضوعات رئيسية)، ترجمة ودراسة: د. حسين علي، مراجعة وتقديم: أ.د. إمام عبد الفتاح، التنوير، بيروت، ط1، 2009م.
83. ديفيد لندي، مبدأ الريبة (اينشتين، هايزنبرج، بور والصراع من أجل روح العلم)، ترجمة: نجيب الحصادي، دار العين للنشر، الإسكندرية، 2008م.
84. روبرت م. اغروس، جورج ن. ستانسيو، العلم في منظور جديد، ترجمة د. كمال خلالي، سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون

والآداب-الكويت، عالم المعرفة، العدد 134، 1989.

85. روجر بنروز، العقل والحاسوب وقوانين الفيزياء، تصدير بقلم مارتن غارنر، ترجمة محمد وائل الاتاسي ود. بسام المعصراني، بالتعاون مع المعهد العالي للعلوم التطبيقية والتكنولوجية، سلسلة الثقافة المميزة، العدد 13، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق، ط1، 1998.

86. ريتشارد ريستاك، المنح الجديد (كيف يعيد العصر الجديد صياغة العقل)، ترجمة: عزة هاشم أحمد، مراجعة وتقديم: فيصل عبد القادر يونس، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 2010م.

87. ريتشارد رورتي، الأمل بدلاً من المعرفة، مقدمة إلى الذرائعية، بالفرنسية، منشورات ألبان ميشال، باريس، 1955م.

88. رينيه ديكارت، تأملات، التأملات، ترجمة: عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية، الطبعة الثانية، 1974م.

89. رينيه ديكارت، تأملات، ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: د، كمال الحاج، منشورات عويدات، بيروت، ط4، 1988م.

90. ستيفن واينبرغ، أحلام الفيزيائيين بالعثور على نظرية نهائية جامعة شاملة، ترجمة: أدهم السمان، دار طلاس، ط2، 2006م.

91. سيغموند فرويد، الأنا والهو، إشراف الدكتور محمد عثمان نجاتي، دار الشروق، ط4، 1982م.

92. غاستون باشلار، تكوين العقل العلمي، ترجمة: د. خليل إبراهيم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط2، 1982م.

93. فاسيلي وأوفيشي ياخوت، ألف باء المادية الجدلية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1979م.

94. فريتجوف كابر، التصوف الشرقي والفيزياء الحديثة، ترجمة: عدنان حسن، دار الحوار، سوريا، ط2006، 1م.

95. فيكتور ايميل فرانكل، إرادة المعنى - أسس وتطبيقات العلاج بالمعنى، ترجمة: د. إيمان فوزي، دار زهراء الشرق، القاهرة.
96. فريناند ألكيه، معنى الفلسفة، ترجمة: حافظ الجمالي، منشورات اتحاد الكتاب العرب، 1999 م.
97. فيرنر كارل هايزنبرغ، فيزياء وفلسفة (ثورة في الفيزياء الحديثة)، ترجمة وتحقيق وتقديم: خالد قطب، الناشر: المركز القومي للترجمة.
98. كارل غوستاف يونغ، دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة: نهاد خياطة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، 1992 م.
99. كارل غوستاف يونغ، جدلية الأنا واللاوعي، ترجمة نبيل محسن، دار الحوار للنشر، سورية، ط1، 1997 م.
100. كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا مقبلة يُمكن أن تصير علماً، ترجمة: د. نازلي إسماعيل حسين، دار الكتاب العربي، القاهرة، 1967 م.
101. ليون م. ليدرمان وكريستوفر ت. هيل، التناظر والكون الجميل، ترجمة نضال شمعون.
102. مارتن هيدغر، مقدمة إلى الماورائيات، بالفرنسية، غاليمار، 1967 م.
103. د. نازلي إسماعيل، تقديمها للترجمة العربية التي قامت بها لكتاب ادموند هوسول، تأملات ديكرتية - المدخل إلى الظاهريات، القاهرة دار المعارف، 1970 م.
104. هانز ريشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة: فؤاد زكريا، دار الوفاء، الإسكندرية، 2004 م.
105. د. هوستن سميث، أديان العالم، تعريب وتقديم: سعد رستم، دار الجسور الثقافية، حلب، ط3، 2007 م.
106. وريتشارد موريس، حافة العلم (عبور الحد من الفيزياء إلى الميتافيزيقيا، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي.

المعاجم والموسوعات

107. أحمد بن فارس القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السّلام محمد هارون، دار الفكر، 1979م.
108. أطلس الفلسفة، ترجمة: د. جورج كتورة، المكتبة الشرقية، ط11، 2003م.
109. أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفيّة، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت-باريس، ط2، 2001م.
110. د. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، (بالألفاظ العربيّة والفرنسيّة والإنكليزية واللاتينيّة)، دار الكتاب اللّبناني، ومكتبة المدرسة، بيروت، 1982م.
111. الرّازي، مختار الصّحاح، ترتيب محمود خاطر، الهيئة العامّة للكتاب، القاهرة، 1976م.
112. د. سعاد الحكيم، المعجم الصّوفي (الحكمة في حدود الكلمة)، دندرة للطباعة والنّشر، بيروت، ط1، 1981م.
113. د. عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت، ط1، 1984م.
114. علي بن محمد السيد الشريف الجرجاني، التعريفات، تحقيق: د. عبد المنعم الحنفي، القاهرة، دار الرّشاد.
115. الشّيخ كمال الدّين القاشاني، معجم اصطلاحات الصّوفيّة، تحقيق وتقديم وتعليق: د. عبد العال شاهين، دار المنار، القاهرة، ط1، 1992م.
116. محمد بن محمد الحسيني، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحقّقين، دار الهداية.
117. محمد بن محمد الزّبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، مجموعة من المحقّقين، دار الهداية.

- 118 . الشيخ محمد الكسنزان، موسوعة الكسنزان فيما اصطلح عليه أهل التصوّف والعرفان، دار المحبّة ودار آية، بيروت، 2005م.
- 119 . مجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، مجموعة المصطلحات العلميّة والفنيّة، المجلّد الثاني والأربعون، 2002م.
- 120 . منير البعلبكي، معجم أعلام المورد (موسوعة تراجم لأشهر الأعلام العرب والأجانب والقدامى والمحدثين مستقاة من موسوعة المورد)، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1992م.
- 121 . المعجم العربيّ الأساسيّ، جامعة الدّول العربيّة، المنظّمة العربيّة للتّربية والثّقافة والعلوم، لاروس، 1988م.
- 122 . الموسوعة الفلسفيّة المختصرة، نقلها عن الإنكليزية: فؤاد كامل وجمال العشري وعبد الرّشيد الصّادق، راجعها وأشرف عليها: د. زكي نجيب محمود، دار العلم للملايين، بيروت.

الدّوريات والمقالات والإنترنت

إنترنت:

123 . مقال: أشرف البطران، طبيعة العلاقة بين العلم والدين... وجهات نظر، الحوار المتمدّن، العدد: 2999، 2010م.

رابط: www.ahewar.org/DEBAT/show.art.asp?aid=214755

124 . مقال: شايع بن هذال الوقيان، ضد هيغل: العودة إلى الأرض، صحيفة عكاظ، العدد 3836، 18 ديسمبر 1011م، الاحد. رابط:

www.okaz.com.sa/new/Issues/20111218/Con20111218463707.htm

125 . مقال: عيسى بشارة، السفستائية، الموسوعة العربية. رابط: www.arab-ency.com :

126 . مقال: فاطمة درويش، مصطلح الضرورة، الموسوعة العربية، انترنت. رابط: www.arab-ency.com

127 . مقال: ماجد محمد حسن، الواقعية الجديدة: الفرد نورث وايتهيد، موقع الحوار المتمدّن، العدد: 891، 2004م.

رابط: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=20545

128 . مقال: محمد زكريا توفيق، علم الرياضيات ورحلة البحث عن الحقيقة، موقع الحوار المتمدّن، العدد 2505، 2008م.

رابط: www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=156883

129 . الموسوعة الحرة ويكيبيديا. رابط: wikipedia.org

130 . الموقع الرسمي لستيفن كونغ www.hawking.org.uk

131 . موقع المركز الاوربي للأبحاث النووية "سيرن":

<http://cdsweb.cern.ch/record/1386196>

132. نيل مسيعد، فلسفة الرياضيات، كتاب الكتروني بصيغة pdf.
www.4shared.com/get/N7xh9ceN/__.html

دوريات:

133. سلسلة عالم المعرفة: سلسلة كتب ثقافية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب-الكويت.

134. ستيفن هويكنغ، الكون في قشرة جوز (شكل جديد للكون)، ترجمة: د. مصطفى إبراهيم فهمي، العدد 209، 2003م.

135. د. فؤاد زكريا، التفكير العلمي، العدد 3، الكويت، 1978م.

136. د. يُمنى طريف الخولي، فلسفة العلم في القرن العشرين (الأصول - الحصاد - الآفاق المستقبلية)، 2000م.

137. مجلة العلوم: الترجمة العربية لمجلة ساينتفك امريكان، تصدر شهريا في دولة الكويت عن مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.

138. مقال: بول ديراك وجمال الفيزياء، أغسطس-سبتمبر 1995، المجلد 11.

139. مقال: حركة تنوير جديدة، ج. موسر، المجلد 29، العددان 3 / 4، مارس/ ابريل.

140. مقال: طاقة الدماغ الخفية، ماركيز ريتشيل، المجلد 26، العددان 7 / 8، يوليو/ اغسطس، 2010م.

141. مقال: فتي الفيزياء المشاكس، المجلد 28، العددان 1 / 2، يناير/ فبراير، 2012م.

142. مقال: مئة ترليون وصلة، كارل زيمر، المجلد 27، العددان 7 / 8، يوليو/ أغسطس.

143. مقال: نظرية كل شيء اللامدركة، ستيفن هوكينغ وليوناردو ملودينو،

المجلد 27، العددان 1 / 2، يناير/ فبراير، 2011م.

144. مجلة العلوم والتقنية: مجلة فصلية تصدرها مدينة الملك عبد العزيز للعلوم والتقنية.

145. مقال: مقدمة عن الجينوم، أ.د. ماهر محمد شحاته، 2010، العدد 97.

146. مجلة كلية الأدب، أبو العلا عفيفي، نظرية الإسلاميين في الكلمة، المجلد الثاني، العدد الأول، 35، 48، 55، 56، مطبعة المعهد العلمي الفربسي للآثار الشرقية، 1934م.

محاضرة:

147. جون بولنجهورن، محاضرة في مؤتمر آينشتاينو الله والزّمن، مركز إيانرامزي، جامعة أكسفورد، 2005.

148. على الشنوفي من محاضرات حول ديكارت والديكارتية، موقع حكمة في النت، محاضرة بتاريخ 3 / 11 / 2010.

المصادر الأجنبية

149. AlnoorDhanani, the Physical Theory of Kalam, New York: E. J. Brill 1994)

150. Aristotle, The complete works of Aristotle: the revised Oxford translation, Princeton U. P, 1984.

152. Bjorken and Drell, Relativistic Quantum Field, Vol, II, John Wiley & Sons Ltd, 1964.

153. B. Misra and E. C. G. Sudarshan, J. Math. Phys. 18, (1977): 756; M. Namiki and S. Pascazio, Quantum Theory of Measurement Based on the Many-Hilbert- Space Approach, Physics Report 232, (1993) 301.

154. Cook, John W. Wittgenstein's Metaphysics, Cambridge University Press, New York, 1994.

155. Hume, D. An Enquiry Concerning Hume Understanding. Edi, D.C, Yalden –Thomson. Univ. of Virginia 1951.

156. J. A. Wheeler, Assessment of Everett's 'relative state' formulation of quantum theory, Rev. Mod. Phys. 29, (1957).

157. Krippner, S.: Human Possibilities, Mind Exploration in the USSR and Eastern Europe, New York, 1980.

158. Leibniz. G.W. The Monalogy and other Philosophical Writing Trans. With introduction and Notes by RebertLatta. At the Clarendon Press. 1889.

159. Max Planck, Philosophy of Science, translated by W.H Allen, (London: 1939).

160. R. P. Feynman, R. B. Leighton, M. Sands (1963), The Feynman Lectures on Physics, ISBN 0-201-02116

161. Stroud, Barry: Hume. Routled and Kegan Paul, London and Boston, 1977.

162. Trusted, Jennifer, Physics and Metaphysics – Theories

of Space and Time, Routledge, London and New York, 1994.

163. W. L. Craig, The Kalam Cosmological Argument, p. 17 and references therein.

164. w. w. Rouse Ball, A Short Account of the History of Mathematics. Stereotyped Edition (London: MacMillan & Co, 1912; reprint, New York: Sterling Publicatinos, 2001.

المحتويات

7	استهلال
9	القسم الأول التضامن من حيث الإجمال
11	تساؤلات تفلسفية
20	المنطلقات الافتراضية
49	المستخلصات الاستنتاجية
51	القراءات التراكمية
52	قراءة في النطاق الفلكي: نسبانية المركزيات
63	قراءة في النطاق الفيسيولوجي: المخ الجديد
70	قراءة في النطاق العصبي: الأنطولوجيا ذات الأبعاد
78	قراءة في النطاق السيكولوجي: الوعي واللاوعي
85	قراءة في النطاق الفلسفي: تفنيدية (بوبر)
88	قراءة في النطاق الديني: قرآنيات
97	القسم الثاني التضامن من حيث التفصيل
99	الفصل الأول: المقدمات
101	رموز أساسية
102	تعريفات إجرائية
108	مفاهيم أساسية
108	حول مفهوم الجدل وفرقه عن التضامن
125	حول مفهوم النيوتروسوفيا
126	حول مفهوم النسبانية
128	حول مفهوم التأويلانية
140	حول مفهوم الاحتمالات الممكنة
141	حول مفهوم الدلالة المحددة
145	حول مفهوم ال (لا) التضامرية
149	حول مفهوم التناقض
153	حول مفهوم التعاكس
154	حول مفهوم الضرورة
171	حول مفهوم التكامل أو الاكمال
172	المصادر الضرورية
174	قراءة في منشأ مصادر التضامن:
176	قراءة في حسيّة أبيقور:
179	قراءة في حتمية ستيفن هوكينغ التعددية:
181	قراءة في تكاملية سسكند للثقوب السود:
185	مصادر تكاملية

187 الفصل الثاني: مراتب التضامن

189 مرتبة الإنسان
190 مرتبة الألوهية
191 مرتبة الطبيعة
192 مرتبة النصوص الدينية
193 مرتبة التنتاج الإنساني
194 خصائص المراتب
195 أولاً: التسلسل
195 ثانياً: أسبقية المظهر
196 ثالثاً: أسبقية اللاتماثل
198 رابعاً: التعددية
198 خامساً: العكوسة
199 سادساً: اللاتطابق
201 سابعاً: التثاوي

207 الفصل الثالث: نظرية التضامن

209 افتراضات النظرية
209 الافتراض الأول:
209 الافتراض الثاني:
209 الافتراض الثالث:
210 المبدأ العام للتضامن:
211 قوانين التضامن
211 قانون تضامن الوجود:
211 قانون تضامن المعرفة:
211 قانون تضامن الأجوبة:
212 انواع التضامن
212 التضامن الذاتي:
212 التضامن الموضوعي (لا ذاتي):
217 التضامن المشترك (ذاتي لا ذاتي):

223 الفصل الرابع: منهج التضامن

225 جدول تصنيف العلوم
228 قواعد الاستدلال
228 جداول قواعد الاستدلال:
231 تحليل جداول قواعد الاستدلال
232 خصائص قواعد الاستدلال
234 اشتقاق قواعد الاستدلال
237 آلية العمل في العلاقات التضامنية
241 أمثلة وتطبيقات
241 مثال حول المجال: [الألوهية ← الطبيعة]

242	مثال حول المجال: [الألوهيّة ← الإنسان]
243	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← الطّبيعة]
244	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← الإنسان]
245	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← الإنسان]
246	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← الإنسان]
247	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← الإنسان]
248	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← القرآن]
249	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← القرآن]
250	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← القرآن]
251	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← القرآن]
252	مثال حول المجال: [الطّبيعة ← القرآن]
253	مثال حول المجال: [القرآن ← التكنولوجيا]
254	مثال حول المجال: [القرآن ← التكنولوجيا]

255 **الفصل الخامس: الدراسات وتطبيقات**

257	التّضامر بين الفيزياء وعلم الكلام
257	تقاطع العقلانيات
263	علم الكلام بين الجليل والدّقيق
267	قراءة دقيقة الكلام تضامرياً
269	(قانون 1) التّظير يستدعي نظيره
290	(قانون 2) النظير يُفسّر نظيره
311	(قانون 3) التّظير يُكثّر نظيره
313	تضامرات تكميلية
316	وبعد، هل هناك فيزياء كلاميّة؟
321	التّضامر بين الفيزياء الكونيّة وعلم التّصوّف الإسلامي
321	اللاتماثل بين الفيزياء الكونيّة وعلم التّصوّف:
345	التّضامر بين الفيزياء التقليديّة والفيزياء الحديثة
345	أولاً: افتراض الزّمان والمكان المطلقان
348	ثانياً: افتراض المرجع الكوني الثّابت
350	ثالثاً: افتراض الفصل بين الزّمان والمكان
351	رابعاً: افتراض البنية الصّلبة
357	خامساً: الحتميّة
358	سادساً: اليقين
361	التّضامر والمنطق
361	مقدمات تأسيسيّة:
365	حول قوانين أرسطو في الهوية:

375 **كلمة أخيرة**

379 **ما بعد الكلمة الأخيرة**

381	المصادر والمراجع
381	المصادر العربيّة
387	المصادر المترجمة
391	المعاجم والموسوعات
393	الدّوريات والمقالات والإنترنت
396	المصادر الاجنبية