

السحر، الإسلام والتعقيد

« دراسة بينية للسحر من منظور الإسلام و التعقيد »

عبدالله بن يحيى

السحر، الإسلام و التعقيد

دراسة بينية للسحر من منظور الإسلام و التعقيد

عبدالله بن يحيى

السحر، الإسلام والتعقيد
دراسة بينية للسحر من منظور الإسلام و التعقيد

تأليف :

عبدالله يحيى الماحي أحمد

ش الوادي كرري – أمدرمان - الخرطوم

رقم الهاتف : 00249128851853

Yaya36435@gmail.com

تم تسجيل الكتاب لدى مجلس حق المؤلف و الحقوق المجاورة
بالسودان

رقم التسجيل : 23114/ع/2023 م 23 ك

فهرست

1	مقدمة
4	القسم الأول: نظرية الإسلام و التعقيد
5	تمهيد
7	الباب الأول: الدين والفلسفة
8	الفصل الأول: العلاقة بين العلم و الدين
18	الفصل الثاني: العلاقة بين الإسلام والفلسفة
30	الفصل الثالث: فلسفة العلم الحديث و المعرفة الغيبية
42	الفصل الرابع: الإسلام وفلسفات ما بعد الحداثة
59	الباب الثاني: العقل من منظور التعقيد
60	الفصل الأول: مدخل إلى نظرية التعقيد و الشواش
75	الفصل الثاني: مفهوم العقلانية العلمية عند بول فيبرابند
106	الباب الثالث: العقل و النقل من منظور التعقيد
107	الفصل الأول: العقل و النقل كمنظومة معقدة
120	الفصل الثاني: واقع منظومة العقل و النقل في الإسلام
132	الباب الرابع: العقل و النقل من السلفية إلى التعقيد
133	الفصل الأول: العقل و النقل من منظور فلسفة العلم السلفي
148	الفصل الثاني: المجتمع العلمي الإسلامي .. من هدر الفكر إلى حرитеه

158	الفصل الثالث: تعقيد التفسير.....
176	القسم الثاني: دراسة السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
177	الباب الخامس: السحر من السلفية و التبسيط إلى الإسلام و التعقيد.....
178	الفصل الأول: الدراسة العلمية للسحر من التبسيط إلى التعقيد.....
195	الفصل الثاني: دراسة السحر من السلفية إلى التعقيد.....
220	الباب السادس: السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
221	الفصل الأول: السحر و التعقيد الثقافي.....
233	الفصل الثاني: الإسلام و التعقيد الثقافي.....
246	الفصل الثالث: الشياطين و السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
257	الفصل الرابع: تاريخ السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
276	الباب السابع: علم نفس السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
277	الفصل الأول: علم نفس السحر.....
292	الفصل الثاني: علم نفس السحر من منظور الإسلام و التعقيد.....
325	الفصل الثالث: علاج السحر من المنظور النفسي.....
334	المراجع.....

مقدمة

يعد السحر ظاهرة شغلت الإنسان على مر العصور وأسالت الكثير من الحبر، لا يكاد جيل من الفلاسفة و علماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين و علماء الأديان يتناول هذه الظاهرة إلا و تلاه آخر يحاول الوصول لحقيقتها لأن الحقيقة بإمكانها أن تفسر كثيراً من ما مضى من تاريخ البشرية و من الممكن أن تعطي بعض الملامح لمستقبلها. و لا زال السحر كما وصفه المؤرخ أوين ديفيز قضية عالمية بحق و ما زال يخضع تعريفه إلى نقاشات واسعة. و إن غموض هذه الظاهرة قد أربك الإنسان منذ آلاف السنين في مدى حقيقة فاعليته و كيفية ممارسته و كيفية الالتقاء منه، و في كيفية تعامل المسؤولين و الجهات العدلية مع الأحداث المترتبة على الإيمان به.

بدأت دراسة العلم الغربي الحديث لظاهرة السحر في القرن التاسع عشر حيث شكلت النماذج التطورية أساس الفكر العلمي الاجتماعي ، كان النقاش يركز على المكانة التاريخية للدين في تطور المجتمع. بعد نشر تشارلز داروين كتابه «أصل الأنواع» عام ١٨٥٩؛ بات نموذج التطور البيولوجي ومصطلحاته يطبقان على التطورين الاجتماعي والثقافي. وإبان ذلك، احتلت فئة السحر مكاناً أكثر أهمية، ودخل «العلم» الخطة باعتباره نموذج التطور البشري. لم يكن هذا يعني أن تعريفات السحر ستصبح أكثر وضوحاً، بل على العكس، ازداد فهم السحر تشوشاً.

تمت دراسة السحر من عدة مناظير أنثروبولوجية و نفسية و اجتماعية لكنها قدمت نظريات تبسيطية اختزالية لا تتناسب مع طبيعة السحر المعقدة و تداخل العديد من خصائصه و تشابهها مع ظواهر أخرى مثل الدين و العلم و تفاعله معها .

في نموذج طوره عالم الأنثروبولوجيا البريطاني السير جيمس فريزر (1854-1941) ، أشار فيه إلى أن السحر يتميز بأنه مرحلة مبكرة في التطور البشري ، حل محله الدين أولاً ثم العلم.

تم تفويض هذه النظرية و غيرها من النظريات التطورية الثقافية حيث طرح الباحثون الجوانب العنصرية و الازدرائية التي ميزت هذه النظريات. وما عاد يُسلم دون جدال بحقيقة أن السحر شكل «بدائي»، وأثر باقي مناقض للدين و العلم «الحقيقيين». و حتى أن التوقعات بزوال السحر مستقبلاً لم تكن دقيقة.

إن النموذج التطوري ، الذي يرسم فروعاً حادة بين السحر والدين و العلم ، لا يمكن أن يفسر التشابه الأساسي بين الظواهر المختلفة. علاوة على ذلك ، فإن التصنيفات التي تضع السحر في علاقة بالظواهر الأخرى غالباً ما تجاهلت البنى والمعتقدات ذات المعنى التي ترشد هذه الممارسات في سياقها الأصلي.

و من اللافت للانتباه أيضاً أن السحر على الرغم من أنه يحمل في طياته جانبا غيبيا فإن هذا الجانب تم إهماله على الرغم من أهميته في تصور السحر.

و هنا تكمن المشكلة في أن العديد من الثقافات حول العالم تركز بالأساس على الثقافة الغيبية فعند دراسة السحر لديها من المنظور الطبيعي فقط سيؤدي ذلك إلى تشوه في تصورها و إلى اختزالها.

من هذا المنطلق نحن نفترض أن حدود البحث في ظاهرة السحر كانت ناقصة . وأن إدراك حقيقة هذه الظاهرة بحاجة إلى المعرفة العلمية البشرية أو بحاجة إلى أعمال البشر عقلمهم و في الآن ذاته بحاجة إلى المعرفة الغيبية العلمية. وذلك يعد أحد عوامل تعقيدها.

إذا نحن نفترض أن هناك نقص في الحقول الدارسة لظاهرة السحر . عالم غربي لا يقبل المعرفة الدينية.

في المجتمع العلمي الغربي و كما ذكرنا سابقا أنه من المعلوم أن نظريات السحر الكبرى قد قامت في وقت شكلت فيه نماذج التطور أساس الفكر العلمي الاجتماعي في القرن التاسع عشر في أوروبا و لكن بصورة أكثر عمومية يمكن القول أن تلك النظريات قد قامت وفقا لأسس و معايير العلم الحديث المركزية.

نحن نعتقد أن فلسفة العلم الحديث كان لها أثرا سلبيا على الدراسة العلمية للسحر و ذلك على مستويين : على المستوى المنهجي و الأثر السلبي لمركزيات العلم الحديث في دراسة هذه الظاهرة. و التأثير الثاني على مستوى التحكم في تحديد مدى علمية الحقول و المعارف التي يمكن أن تشارك في الدراسة العلمية لهذه الظاهرة.

إذا يبدو لنا أن بداية مشكلة دراسة السحر تكمن في بعد و مستوى آخر يعلو و يسبق المنظور التخصصي ، نحن نعتقد أن هذه المشكلة بالأساس تكمن في فلسفة العلم و في البراديم الذي قامت عليه الدراسة العلمية للسحر إن تلك الفلسفات هي المسؤولة أولا عن وضع حدود منقوصة للدراسة العلمية للسحر و هي مسؤولة تبعا لذلك عن تشوه نتائج الدراسة العلمية لهذه الظاهرة.

من المعلوم بالضرورة أن النموذج الغربي للعلم هو النموذج العالمي و المهيمن على لفظة العلم و قد ساهم في إحداث طفرات و ثورات تضمن له موقع الريادة و الهيمنة على كل التعريفات الأخرى . و لكنه كفلسفة للعلم و وسيلة وحيدة لفهم الوجود بصورة صحيحة قد قدم تفسيرات خاطئة عند محاولة فهم طبيعة الثقافة البشرية الاجتماعية و التنبؤ بمسارها في المستقبل. مما يثير تساؤلاً بديهياً ألا يمكن أن تكون الدراسة العلمية للسحر بحاجة إلى تطوير فهمنا للعلم و فلسفته ؟ يصعد هذا التساؤل و يكون مستحقاً لإبدائه بصورة خاصة عندما يكون المعنى الحالي للعلم معيقاً حتى و لمجرد الرغبة في التحقق من فرضية ما مبتعدة و لو قليلا عن فلسفته .

و على الجانب الآخر، العالم الإسلامي، فإنه و من خلال قراءة تاريخ الدراسة العلمية لظاهرة السحر نرى أن مشكلة الدراسة العلمية لهذه الظاهرة في الإسلام أيضا لها أبعاد على مستوى فلسفة العلم. أسميناها بمشكلة العلم السلفي. و التي من خلالها تم قصر حق الاجتهاد و الدراسة العلمية المتعلقة بفهم النصوص الإسلامية في حدود ضيقة مختنقة باجتهادات السابقين و اجماعهم. على الرغم من تعقيد هذه الظاهرة أولا و تعقيد طبيعة وجودها في النصوص الإسلامية المقدسة و الاختلاف الدائر حول تفسير ربما جميع النصوص التي تناولت هذه الظاهرة.

و بالتالي فإنه و قبل الشروع في اجراء دراستنا كان لا بد لنا من صياغة النموذج الذي يكون قادرا على إزالة هذه المعوقات و يتيح حرية أكبر للبحث العلمي في ظاهرة تبدو لنا أنها بالغة التعقيد.

إذا نحن نفترض أن هناك نقص في الحقول الدارسة لظاهرة السحر . عالم غربي لا يقبل المعرفة الغيبية. و عالم إسلامي سلفي يقبل النقل و في حالة نفور من العقل.

و لكن وصف ظاهرة بأنها معقدة يعني أنها بحاجة إلى نموذج و منهجية تراعي هذا التعقيد و هذا ما تعد به فلسفة التعقيد كفلسفة في رأينا قدرة على إزالة معوقات محاولات دراستها علميا.

نظرا لهذه المعوقات قمنا أولا بمحاولة لمعالجة مشكلة الجانب الفلسفي العلمي و قدمنا ما أسميناه منظور الإسلام و التعقيد. وهو نموذج معرفي يسمح بمشاركة النصوص الإسلامية المقدسة و أن يستنبط منها ما يساهم في تقديم تصورات تراعي تعقيد الظواهر التي تشغل المجتمع العلمي العالمي و بصورة خاصة الظواهر ذات الأبعاد الدينية و الطبيعية. ثم قدمنا تصورا لظاهرة السحر من منظور هذا النموذج و مناهجه البينية.

السحر من منظور الإسلام و التعقيد يبدو لنا كظاهرة حية ، متجددة و معقدة ، لها أبعاد نفسية ، اجتماعية ، تاريخية و غيبية . يتلخص وجوده ، في نظرنا ، كمعرفة ناتجة عن تفاعل بين أنظمة معقدة. هذه المعرفة سمتها العامة و غايتها هي صرف الأشياء عن حقيقتها.

إن السحر من منظور الإسلام و التعقيد يبدو لنا على أنه ، أساسا ، المعرفة أو الأسماء التي تصرفنا عن إدراك الأشياء على حقيقتها. تنشأ هذه المعرفة السحرية بمساعدة جاذب غريب strange attractor يدفع في اتجاه أحد الممكنات السحرية التي يعتقد الإنسان أنها قد تعيد إليه بعضا من التوازن و الاستقرار النفسي و الثقافي. وقد يكون هذا الجاذب الغريب عقدة نفسية، أو يتخذ شكل المنظومة الاعتقادية للإنسان.

تشير النصوص الإسلامية إلى أن الشياطين لها القدرة على المساهمة في إنتاج هذه المعرفة و في تشويه إدراك النفس البشرية. و ذلك من خلال عملها كجاذب طارئ تساهم في إعادة تشكيل المعرفة و الثقافة و تقودها إلى صرف الأشياء عن حقيقتها.

وهو كمعرفة و سلوك و ممارسة يقع على نقطة نقيض من العلم ، فالعلم كما يبدو لنا أنه أيضا المعرفة او الأسماء التي تجعلنا ندرك الأشياء على حقيقتها. فيما ننظر للمعرفة أو الأسماء الدينية كمعرفة أو أسماء غيبية يمكن أن تصنف كمعرفة أو أسماء علمية أو سحرية. و على مر العصور الانسانية اتخذ السحر أشكالاً و خدعا مختلفة و تغيرت صيغته عبر الزمن بصورة ساهمت في صرف الناس عن إدراك حقيقته.

صياغة النموذج المناسب لدراسة السحر متمثلا في نظرية الإسلام و التعقيد و محاولة فهم السحر من خلالها تشكلان قسما هذه الدراسة. ففي القسم الأول حاولنا تصميم المنهجية المناسبة لدراسة السحر. أما في القسم الثاني قدمنا تصورا معقدا لظاهرة السحر و علاقتها بكل من العلم و الدين. مستندا على المفاهيم العامة لنظرية التعقيد و على النصوص الإسلامية المقدسة.

هذه الدراسة البيئية الغاية منها ليست الوصول إلى نتائج نهائية، فهذه تحتاج إلى أبحاث طويلة النفس و إمكانات تفوق الظروف تمت فيها هذه الدراسة. بل إن ما نهدف إليه هو إثراء المعرفة العلمية عن ظاهرة السحر من منظور يشمل المعرفة العقلية متمثلة في علوم التعقيد نظرية و فلسفة و المعرفة الغيبية متمثلة في النصوص الإسلامية.

هذه المحاولة بما يعثورها من ثغرات، تطمح إلى فتح الطريق أمام أبحاث بيئية، تحاول فهم السحر كظاهرة معقدة لها ديناميتها من المنظور الإسلامي.

بذلك وحده يمكننا أن نضع حدا لإلباس هذه الظاهرة القوالب التطورية ، و التفسيرات الطبيعية الموضوعية لإنسان العالم الغربي ، و التي ادت لتعميمات متسرعة كانت نتيجتها أنها حادت عن غرضها المعرفي ، نظرا لما تحمله من تصورات اختزالية و اهمال للجانب الثقافي الغيبي لهذه الظاهرة.

تكون هذه المحاولة قد حققت غايتها ، إذا تمكنت معطياتها من اتخاذ طابع الافتراضات العملية ، التي تطلق أبحاثا ميدانية تتمتع بالدقة و العمق الكافيين لفهم واقع السحر في حياتنا. بما يمكننا من فهم تأثير السحر في حياتنا. و على تصوراتنا العلمية و الدينية.

القسم الأول
نظرية الإسلام و التعقيد

تمهيد:

المهمة المطروحة أمامنا في هذا القسم هي إزالة معوقات الدراسة العلمية لظاهرة السحر. و مناقشة العلاقة بين العلم و الدين وتحديدأ ما يخص موضوع بحثنا الرئيسي ، حيث سبق و أن ذكرنا أن منهجيتنا لفهم حقيقة السحر تحتم علينا علاقة تعاون بين العلم و الدين الإسلامي كفرضية لإدراك هذه الحقيقة، و لكن الوضعية الحالية للعلم بتعريفاته و فلسفته تمثل عائقا لهذه الدراسة البنينة من ناحية ، و من ناحية أخرى فإن المجتمع المسلم هو الآخر يعاني من مشكلات منهجية في عملية إنتاج المعرفة العلمية مما يجعل العلاقة بين العقل و النقل علاقة ضعف يؤرخ لها باستمرارها لما يزيد عن ستة قرون.

من هذا المنطلق نحن نفترض أن حدود البحث في ظاهرة السحر كانت ناقصة . وأن إدراك حقيقة هذه الظاهرة بحاجة إلى المعرفة العلمية البشرية أو بحاجة إلى إعمال البشر عقلم و في الآن ذاته بحاجة إلى المعرفة الغيبية العلمية.

نحن نفترض أن هناك نقص في الحقول الدارسة لظاهرة السحر . عالم غربي لا يقبل العرفة الدينية. و عالم إسلامي سلفي يقبل النقل و في حالة تشكك من العقل.

إن هذه المشكلة تكمن في بعد و مستوى آخر يعلو و يسبق المنظور التخصصي ، نحن نعتقد أن هذه المشكلة بالأساس تكمن في فلسفة العلم و في البراداييم الذي قامت عليه الدراسة العلمية للسحر إن تلك الفلسفات هي المسؤولة أولا عن وضع حدود منقوصة للدراسة العلمية للسحر و هي مسؤولة تبعا لذلك عن تشوه نتائج الدراسة العلمية لظاهرة السحر.

في المجتمع العلمي الغربي و كما ذكرنا سابقا أنه من المعلوم أن نظريات السحر الكبرى قد قامت في وقت شكلت فيه نماذج التطور أساس الفكر العلمي الاجتماعي في القرن التاسع عشر في أوروبا و لكن بصورة أكثر عمومية يمكن القول أن تلك النظريات قد قامت وفقا لأسس و معايير العلم الحديث المركزية.

نحن نعتقد أن فلسفة العلم الحديث كان لها أثرا سلبيا على الدراسة العلمية للسحر و ذلك على مستويين : على المستوى المنهجي و الأثر السلبى لمركزيات العلم الحديث في دراسة هذه الظاهرة. و التأثير الثاني على مستوى التحكم في تحديد مدى علمية الحقول و المعارف التي يمكن أن تشارك في الدراسة العلمية لهذه الظاهرة.

و في الجانب الآخر فإننا نرى أن مشكلة الدراسة العلمية للسحر في المجتمع العلمي الإسلامي أيضا لها أبعاد على مستوى فلسفة العلم أسميناها بمشكلة العلم السلفي. و التي من خلالها تم قصر حق الاجتهاد و الدراسة العلمية المتعلقة بفهم النصوص الإسلامية

في حدود ضيقة مختلفة باجتهادات السابقين و اجماعهم. و بالتالي قبل الشروع في اجراء دراستنا لابد من صياغة النموذج الذي يكون قادرا على إزالة هذه المعوقات و يتيح حرية أكبر للبحث العلمي في ظاهرة تبدو لنا أنها بالغة التعقيد.

و لكن وصف ظاهرة بأنها معقدة يعني أنها بحاجة إلى نموذج و منهجية تراعي هذا التعقيد و هذا ما تعد به فلسفة التعقيد كفلسفة في رأينا قدرة على إزالة معوقات محاولات دراستها علميا.

إذا المهمة المطروحة أمامنا في هذا القسم تحديدا هو صياغة نموذج جديد يراعي تعقيد ظاهرة السحر و يسمح بحرية أكبر لدراستها علميا. و سنحاول في هذه المساحة صياغة خطة للانتقال في دراسة السحر من فلسفات العلم الحديث و العلم السلفي إلى فلسفة التعقيد.

من المعلوم بالضرورة أن النموذج الغربي للعلم هو النموذج العالمي و المهيمن على لفظة العلم و قد ساهم في إحداث طفرات و ثورات تضمن له موقع الريادة و الهيمنة على كل التعريفات الأخرى . و لكنه كفلسفة للعلم و وسيلة وحيدة لفهم الوجود بصورة صحيحة قد قدم تفسيرات خاطئة عند محاولة فهم طبيعة الثقافة البشرية الاجتماعية و التنبؤ بمسارها في المستقبل. مما يثير تساؤلاً بديهياً ألا يمكن أن تكون الدراسة العلمية للسحر بحاجة إلى تطوير فهمنا للعلم و فلسفته ؟ يصعد هذا التساؤل و يكون مستحقاً لإبدائه بصورة خاصة عندما يكون المعنى الحالي للعلم معيقاً حتى و لمجرد الرغبة في التحقق من فرضية ما مبنية و لو قليلاً عن فلسفته . فعلى الرغم من المحاولات العديدة لأسطورة النموذج الغربي للعلم و تجريده من سياقاته التاريخية و الاجتماعية إلا ان عدم قدرته - كمنهج - على الإجابة على بعض الأسئلة المتعلقة بالأديان - و بعد ان كان ميزة له في لحظة من لحظات تاريخه - يجعله عائقاً أمام مسيرة العلم ليصبح قابلاً لتحقيق الغاية منه و هو هداية البشرية للحقيقة و الخير و النماء .

و إن أولى هذه الخطوات لتطوير مفهوم العلم هي إزالة محاولات " أسطورة " النموذج الغربي للعلم و تمكين المناهج التاريخية و الاجتماعية من دراسته لمعرفة ما إذا كانت هناك عوامل ساهمت سلباً في صياغة مفهوم العلم بصورته الحالية و تحديداً في ما يخص العلاقة بين العلم و الدين. و الأمر ذاته ينطبق على حال العالم الإسلامي.

إن مفهوم الإسلام و التعقيد هو تصور يهدف إلى قبول المعرفة الدينية الإسلامية كمعرفة لها الحق في إثراء المعرفة العلمية من خلال الاستناد إلى فلسفة التعقيد و معاييرها. و هو تصور يهدف في الآن ذاته إلى قبول فلسفة التعقيد من قبل المعرفة الإسلامية. و محاولة إيجاد صيغة توافق بين المعرفة الإسلامية و فلسفة التعقيد. و ذلك من خلال محاولة معرفة ما إذا كانت النصوص الإسلامية تدعم فكرة تعقيد المعرفة العلمية أم لا أو ما إذا كان هناك تعارضاً بين منظور التعقيد و ما تشير إليه النصوص الإسلامية.

وصولاً إلى تحقيق الغاية الأسمى وهي محاولة تصميم نموذج معرفي يسمح بمشاركة النصوص الإسلامية المقدسة و أن يستنبط منها ما يساهم في تقديم تصورات تراعي تعقيد الظواهر التي تشغل المجتمع العلمي العالمي و بصورة خاصة الظواهر ذات الأبعاد الدينية و الطبيعية.

الباب الأول

الدين و الفلسفة

الفصل الأول

العلاقة بين العلم و الدين

العلاقة بين العلم و الدين

إن نظرية الإسلام و التعقيد التي نحن بصدد الحديث عنها تقع ضمن حقل العلم و الدين. العلاقة بين الدين و العلم هي موضع جدل ضمن نطاقي الفلسفة و الدين، حيث مثلًا: إلى أي مدى يمكن القول أن هناك توافق بين الدين و العلم؟ وهل تؤدي المعتقدات الدينية في بعض الأحيان إلى العلم، أم أنها تشكل حتمًا عقبات أمام البحث العلمي؟ يهدف الحقل الذي يبحث تلك العلاقة بين العلم و الدين، وهو حقل عابر للتخصصات، و يطلق عليه أيضًا “اللاهوت و العلم”، إلى الإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها. و يدرس التفاعلات التاريخية و المعاصرة بين هذه المجالات، و يقدم تحليلات فلسفية لكيفية ارتباطها.

تاريخ موجز لحقل العلم و الدين

منذ الستينيات درس العلماء، من نطاقات اللاهوت و الفلسفة و التاريخ و العلوم، العلاقة بين العلم و الدين. و هذا النطاق هو مجال دراسي معترف به وله دوريات مخصصة (على سبيل المثال، Zygon زايجون :مجلة العلم و الدين)، وكراسي الأكاديمية (على سبيل المثال: كرسي الأستاذ نديراس إدريوس للعلم و الدين في جامعة أكسفورد)، و جمعيات علمية (على سبيل المثال: منتدى العلم و الدين)، و مؤتمرات متكررة (على سبيل المثال، تعقد الجمعية الأوروبية لدراسة العلوم و اللاهوت اجتماعاتها كل عامين). و معظم مؤلفي هذا النطاق إما علماء دين على (سبيل المثال، جون هت John Hought ، سارة كوكلي Sarah Coakley)، أو فلاسفة مهتمين بالعلوم (على سبيل المثال، نانسي مورفي Nancy Murphy)، أو علماء (سابقين) لهم اهتمامات طويلة الأمد بالدين، و بعضهم أيضًا من رجال الدين (على سبيل المثال، الفيزيائي جون بولكينجهورن John Polkinghorne ، و متخصص الكيمياء الحيوية آرثر بيكوك Arthur Peacocke و متخصص الفيزياء الحيوية الجزئية أليستر ماكغراث Alister McGrath).

وكانت الدراسة المنهجية لحقل “العلم و الدين” قد بدأت في ستينيات القرن الفائت مع مؤلفين، مثل إيان باربور Ian Barbour (1966) و توماس تورانس Thomas F. Torrance (1969)، تحدا الرأي السائد بأن العلم و الدين إما في حالة حرب أو غير مبالين ببعضهما البعض. و حددت القضايا التي ناقشها باربور في حقل العلوم و الدين ضمن كتابه “قضايا في حقل العلم و الدين” (1966) *Issues in Science and Religion* عدة مواضيع أساسية مستمرة إلى الآن في هذا المجال، مثل المقارنة بين المنهج و النظرية في كلا المجالين. أما زايجون، أول مجلة متخصصة في حقل “العلم و الدين”، فقد تأسست في عام 1966. و في حين ركزت الدراسة المبكرة لنطاق “العلم و الدين” على القضايا المنهجية فقط، وضع المؤلفون من أواخر الثمانينيات إلى الألفينيات مقاربات سياقية، بما في ذلك الفحوص التاريخية المفصلة للعلاقة بين العلم و الدين (على سبيل المثال، Brooke 1991). و تحدى بيتر هاريسون Peter Harrison (1998) نموذج الحرب بين النطاقين بحجة أن المفاهيم اللاهوتية البروتستانتية عن الطبيعة و البشرية ساعدت على ظهور العلم في القرن السابع عشر. و لفت بيتر باولر Peter Bowler (2001، 2009) الانتباه إلى حركة واسعة من المسيحيين الليبراليين و التطوريين في القرنين التاسع عشر و العشرين الذين كانوا يهدفون إلى التوفيق بين نظرية التطور و المعتقد الديني.

أما في التسعينات، فقد رعى مرصد الفاتيكان (كاستل غاندولفو، إيطاليا) و مركز اللاهوت و العلوم الطبيعية (باركلي، كاليفورنيا) سلسلة من خمسة مؤتمرات حول الفعل الإلهي، مع مساهمين من نطاقات الفلسفة و اللاهوت (على سبيل المثال، نانسي مورفي) و العلوم (على سبيل المثال، فرانسيسكو أيلالا). كان الهدف من هذه المؤتمرات هو فهم الفعل الإلهي في ضوء العلوم المعاصرة. و قد تم تخصيص تلك المؤتمرات، و كل مجلد تم تحريره خلالها، للبحث في مجال العلوم الطبيعية و تفاعلها مع الدين، بما في ذلك علم الكونيات الكوانتي (Russell et al 1993، 1992) الفوضى و التعقّد (Russell et al، 1994). (1995)، البيولوجيا التطورية و الجزئية (Russell et al 1998، 1996)، علم الأعصاب و الإنسان (Russell et al 2000، 1998)، و ميكانيكا الكم (Russell et al 2001، 2000). راجع أيضًا (Russell et al 2008) للاطلاع على ملخص للنتائج التي توصل إليها هذا المشروع).

أما في المجال العام المعاصر، فإن التفاعل الأبرز بين العلم و الدين يتعلق بالنظرية التطورية و الخلقية (التصميم الذكي). و تشير المعارك القانونية (مثل محاكمة كيتسميلر مقابل دوفر في عام 2005) و الضغط الذي يحيط بتدريس نظرية التطور و الخلق في المدارس الأمريكية، إلى أن الدين و العلم يتعارضان. لكن على الرغم من ذلك، و حتى لو كان التركيز الحالي على كيفية تناول نظرية التطور ضمن هذا النطاق، فإن العلاقة بين الدين و العلم أكثر تعقيدًا من ذلك. على سبيل المثال، في المملكة المتحدة، سعى العلماء و رجال الدين و الكتاب الشعبيين إلى التوفيق بين العلم و الدين خلال القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين، لكن من جهة أخرى شهدت الولايات المتحدة ظهور معارضة أصولية للفكر التطوري، جسدها محاكمة سكوبس في عام 1925 (2001، 2009) (bowler).

وفي العقود الأخيرة، أصدر قادة الكنيسة بيانات عامة تصالحية حول النظرية التطورية. فأكد البابا يوحنا بولس الثاني (1996) نظرية التطور في رسالته إلى الأكاديمية البابوية للعلوم، لكنه رفضها في حالة النفس البشرية، التي رآها نتيجة لخلق خاص منفصل. وأيدت كنيسة إنجلترا علانية نظرية التطور (على سبيل المثال، M. Brown 2008)، بل وتضمن ذلك اعتذاراً لتشارلز داروين عن الرفض الأولي السابق لنظريته.

وعلى مدى السنوات الخمسين الماضية، كان العلم والدين، المقصودان في هذا النطاق البحثي، هما في الواقع العلم الغربي والديانة المسيحية، أي أن التساؤل كان عن: إلى أي مدى يمكن أن تتماشى المعتقدات المسيحية مع نتائج العلوم الغربية؟ لكن تحول مجال العلم والدين في الآونة الأخيرة إلى دراسة التقاليد غير المسيحية، مثل اليهودية والهندوسية والبوذية والإسلام، مما وقر صورة أكثر ثراءً للتفاعل بين العلم والدين.

ما هو العلم؟ وما هو الدين؟

من أجل فهم نطاق العلم والدين وماهية التفاعلات الموجودة بينهما، يجب أن نحصل – على الأقل – على معنى تقريبي لماهية كل من العلم والدين. في النهاية، فإن “العلم” و “الدين” ليسا نطاقين ثابتين إلى الأبد، ولا واضحين مع معانٍ لا لبس فيها. في الواقع، كل منهما هو عبارة عن مجموعة من المصطلحات التي تمت صياغتها مؤخرًا، والتي تختلف معانيها عبر الأزمنة والثقافات. على سبيل المثال، قبل القرن التاسع عشر، نادرا ما كان يستخدم مصطلح “الدين”. أما بالنسبة للكاتب في العصور الوسطى، مثل توماس الأكويني، فإن المصطلح “ديني” Relegio يعني التقوى أو العبادة، بينما تم إنكار هذا المصطلح من الأنظمة “الدينية” خارج ما يعتبره الأكويني أرثوذكسيًا. (Harrison 2015) أما مصطلح “الدين” بالمعنى الحالي فقد حصل على معناه الأوسع – إلى حد كبير – من خلال أعمال علماء الأنثروبولوجيا في وقت مبكر، مثل تايلور (E.B. Tylor 1871)، الذي استخدم مصطلح الأديان، بشكل منهجي، في جميع أنحاء العالم.

كما أصبح مصطلح “العلم”، بالشكل والمعنى المستخدم حاليًا، شائعًا فقط في القرن التاسع عشر. قبل ذلك، كان يُطلق على ما نسميه “العلم” اسم “الفلسفة الطبيعية” أو “الفلسفة التجريبية”، وقام ويليام ويويل (William Whewell 1834) بتوحيد مصطلح “عالم” للإشارة إلى ممارسي الفلسفات الطبيعية المتنوعة. ولقد حاول فلاسفة العلم ترسيم الحدود بين العلم ومساعي البحث الأخرى، لا سيما الدين. على سبيل المثال، ادعى كارل بوبر (Karl Popper 1959) أن الافتراضات العلمية (على خلاف المبادئ الدينية) يجب – من حيث المبدأ – أن تكون قابلة للتكذيب. ويؤكد الكثيرون (مثل Taylor 1996) على وجود اختلاف بين العلم والدين، حتى لو كانت معاني كلا المصطلحين مقرونة بالسياق التاريخي، ويختلفون حول كيفية ترسيم الحدود النطاقين (عبر الأزمنة والثقافات المختلفة).

إحدى الطرق للتمييز بين العلم والدين هي القول بأن العلم يتعلق بالعالم الطبيعي في حين أن الدين يتعلق بكل من الطبيعة وما هو خارق للطبيعة. التفسيرات العلمية للكيانات الخارقة للطبيعة مثل الآلهة أو الملائكة (الساقطة إلى الأرض أو الباقية في السماء)، أو للقوى غير الطبيعية (مثل المعجزات، الكارما، أو كي) ليست مقبولة. على سبيل المثال، يشرح علماء الأعصاب عادة أفكارنا من خلال حالات الدماغ العصبية، وليس بالإشارة إلى نفس أو روح غير مادية.

من جهة أخرى يميز الطبيعيين بين الطبيعيين المنهجية، وهو مبدأ معرفي (أبستمولوجي) يحدد نطاق عمل الاستقصاء العلمي للكيانات والقوانين الطبيعية فقط، والطبيعية الوجودية (الأنطولوجية) أو الفلسفية، وهو مبدأ ميتافيزيقي يرفض الخوارق. (Forrest 2000) وبما أن الطبيعية المنهجية تهتم بممارسة العلوم (على وجه الخصوص، بأنواع الكيانات والعمليات المتعلقة بتلك الممارسة)، فإنها لا تقدم أي بيانات حول وجود أو عدم وجود كيانات خارقة للطبيعة. بمعنى أن تلك الكيانات الخارقة قد تكون موجودة، ولكنها تقع خارج نطاق البحث العلمي. لكن يرى بعض المؤلفين (على سبيل المثال، Rosenberg 2014) أن أخذ نتائج العلوم بجدية يعني إعطاء إجابات سلبية الأثر عن الأسئلة الدائمة عن الإرادة الحرة أو المعرفة الأخلاقية. لكن على الرغم من ذلك، فإن هذه الاستنتاجات الأكثر قوة لا تزال مثيرة للجدل.

والأكثر قبولاً، هو الرأي القائل بأنه يمكن بالفعل ترسيم الحدود بين العلم (بطبيعته المنهجية) والدين. على سبيل المثال، في محاكمة كيتسميلر مقابل دوفر، تم استدعاء فيلسوف العلم روبرت بينوك (Robert Pennock) من قبل المدعين للإدلاء بشهادته حول ما إذا كان التصميم الذكي شكلاً من أشكال مذهب الخلقية، وبالتالي فهو توجه ديني بالأساس، وإذا كان الأمر كذلك، فإن هذا يعني أن سياسة مجلس المدارس في دوفر تنتهك الشرط التأسيسي في التعديل الأول لدستور الولايات المتحدة (شرط التأسيس هو ما يحظر إنشاء دين للدولة عبر الكونغرس أو تفضيل دين على آخر أو تفضيل الدين على اللادين – توضيح المترجم). هنا جادل بينوك – بناء على أعمال سابقة (على سبيل المثال، Pennock 1998) – بأن التصميم الذكي، في قبوله لآليات خارقة للطبيعة، لم يكن

طبيعياً من الناحية المنهجية، وأن الطبيعية المنهجية هي عنصر أساسي في العلم – على الرغم من أنه ليس متطلباً عقائدياً، إلا أنه يظهر كنتيجة طبيعية للمتطلبات المعقولة للعلم، مثل القدرة على اختبار النظريات تجريبياً.

وكان الفلاسفة الطبيعيون، مثل إسحاق نيوتن، ويوهانس كيبلر، وروبرت هوك، وروبرت بويل، يتقبلون في بعض الأحيان العوامل الخارقة للطبيعة في فلسفتهم الطبيعية (التي نسميها الآن “العلم”). لكن على الرغم من ذلك، وبشكل عام، كان هناك اتجاه لتفضيل التفسيرات الطبيعية في الفلسفة الطبيعية. وربما كانت النجاحات السابقة للتفسيرات الطبيعية هي ما شجع هذا التفضيل، بل ودفع المؤلفون البارزون مثل بول دراير (2005) Paul Draper بأن نجاح الطبيعية المنهجية يمكن أن يكون دليلاً على صحة الطبيعية الوجودية.

نشأت الطبيعية المنهجية الواضحة في القرن التاسع عشر مع “النادي-س” X-club، وهي مجموعة ضغط تدخلت من أجل إضفاء الطابع الاحترافي على العلوم التي أسسها توماس هكسلي Thomas Huxley وأصدقائه في عام 1864، حيث هدفت إلى تعزيز اتجاه يقول بالعلم الخالي من العقائد الدينية. وقد يكون الدافع الضمني وراء النادي “س” هو الرغبة في إزالة المنافسة من قبل هواة العلوم من رجال الدين والذين تدخلوا في مجال العلوم، وبالتالي فتح المجال للمهنيين المحترفين. (Garwood 2008)

ولأن تعريف “العلم” و “الدين” هو بطبعه تحدٍ صعب، فإن مناقشة العلاقة بين العلم (بشكل عام) والدين (بشكل عام) قد تكون بلا معنى. على سبيل المثال، يجادل كيلي كلارك (2014) Kelly Clark بأننا لا نستطيع بشكل معقول إلا أن نتحرى العلاقة بين إدعاءات العلم المقبولة على نطاق واسع (مثل ميكانيكا الكم أو نتائج علم الأعصاب) ومطالب محددة لدين معين (مثل الفهم الإسلامي للعناية الإلهية أو وجهات النظر البوذية عن إنكار الذات).

نماذج التفاعل بين العلم والدين

توجد عدة أنماط لتوصيف التفاعل بين العلم والدين. على سبيل المثال، يميز ميكائيل ستينمارك (2004) Mikael Stenmark بين ثلاث وجهات نظر: وجهة نظر الاستقلالية (عدم وجود تداخل بين العلم والدين)، وجهة نظر الإتصالية (يوجد بعض التداخل بين الحقول)، ووجهة نظر تقول بوجود اتحاد بين مجالات العلم والدين. وفي إطار هذه الآراء، يعترف ستينمارك بالتقسيمات الفرعية الأخرى، على سبيل المثال، يمكن أن يكون الاتصال في شكل نزاع أو تناغم.

أما النموذج الأكثر تأثيراً في شرح أشكال التفاعل بين العلم والدين، فلا يزال الخاص بإيان باربور (2000): النزاع، الاستقلال، الحوار، أو التكامل. وقام المؤلفون اللاحقون، وكذلك باربور نفسه، بتحسين وتعديل هذا التصنيف. ومع ذلك، جادل آخرون (مثل Cantor and Kenny 2001) بأنه ليس من المفيد فهم التفاعلات الماضية بين المجالين، لسبب واحد، وهو أنها تركز على المحتوى المعرفي للأديان على حساب جوانب أخرى، مثل الطقوس والهياكل الاجتماعية لها. علاوة على ذلك، فإنه لا يوجد تعريف واضح لما يعني هذا الصراع (هل هو قائم على البراهين أم المنطق؟). كما أن هذا النموذج ليس متطوراً فلسفياً مثل بعض خلفائه، كنموذج ستينمارك (2004). لكن مع ذلك، وبسبب تأثيره المستمر، فلا يزال من المفيد مناقشة هذا التصنيف بالتفصيل.

يعتمد نموذج النزاع، الذي يرى أن العلم والدين في صراع دائم وأساسي، على روايتين تاريخيتين: محاكمة غاليليو (انظر Dawes 2016) لإعادة الفحص المعاصر لتلك القضية) واستقبال الداروينية (انظر Bowler 2001). وتم تطوير نموذج النزاع والدفاع عنه في القرن التاسع عشر من خلال الكتابيين التاليين: كتاب جون دراير (1874) John Draper تاريخ الصراع بين الدين والعلم “History of the Conflict between Religion and Science” وكتاب وايت (1896) White’s، في مجلدين، “تاريخ

الحرب بين العلم واللاهوت في العالم المسيحي A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom” جادل المؤلفان بأن العلم والدين يتعارضان لا محالة، حيث إنهما يناقشان نفس المجال. لكن الغالبية العظمى من المؤلفين في مجال “العلم والدين” ينتقدون نموذج النزاع ويعتقدون أنه يستند إلى قراءة ضحلة ومتحيزة للسجل التاريخي. ومن عجب المفارقات أن كل من المادية العلمية والحرفية التوراتية المتطرفة، رغم أنهما لا يمتلكان إلا القليل من القواسم المشتركة، إلا أن كلاهما يفترض نموذجاً واحداً للنزاع يقول أنه إذا كان العلم على حق، فالدين خاطئ، أو العكس.

لكن في حين أن نموذج الصراع هو، في الوقت الراهن، موقف أقلية، استخدم البعض الجدل الفلسفي (على سبيل المثال، 2012 Philipse) أو قاموا بإعادة فحص الأدلة التاريخية، مثل محاكمة جاليليو، بعناية (على سبيل المثال، Dawes 2016) للدفاع عن هذا النموذج. وجادل ألفين بلانتينجا (2011) Alvin Plantinga أن الصراع ليس بين العلم والدين، ولكن بين العلم والطبيعية.

أما نموذج الاستقلال فيفترض أن كل من العلم والدين يستكشفان نطاقات منفصلة تطرح أسئلة مميزة لكل منهما. وكان ستيفن جاي غولد Stephen Jay Gould قد طور نموذج استقلال مؤثر بابتكار "مبدأ عدم تداخل النطاقات" الخاص به:

"ينشأ عدم وجود تضارب بين العلم والدين من عدم وجود تداخل بين مجالات خبراتيهما المهنية. (2001: 739)"

ويحدد جولد مجالات الخبرة الخاصة بالعلم على أنها أسئلة تجريبية عن تركيب الكون، ومجالات خبرة الدين على أنها القيم الأخلاقية والمعاني الروحية. وبذلك يكون "مبدأ عدم تداخل النطاقات" هو آلية وصفية ومعيارية على حد سواء: حيث - من هذا المنطلق - يجب على الزعماء الدينيين أن يمتنعوا عن تقديم ادعاءات وقائعية حول، على سبيل المثال، نظرية التطور، مثلما لا ينبغي للعلماء أن يدّعوا البصيرة في الأمور الأخلاقية. ويعتقد جولد أنه قد تكون هناك تفاعلات بين النطاقين ضمن حدود سلطة كل منهما المهنية، في موضوعات كمسؤوليتنا تجاه المخلوقات الأخرى.

تتمثل إحدى المشاكل الواضحة في نموذج الاستقلال أنه إذا تم منع الدين من إصدار أي بيانات وقائعية تتحدث عن حقائق فيسكون من الصعب تبرير الادعاءات القيمية والأخلاقية، على سبيل المثال، هنا لا يمكن لنا أن نجادل بأن المرء يجب أن يحب جاره لأنه إنسان تقي (Worrall 2004) علاوة على ذلك، فإنه يبدو أن الأدیان تقدم بعض الادعاءات التجريبية، على سبيل المثال، أن يسوع ظهر بعد وفاته أو أن العبرانيين الأوائل مروا عبر مياه البحر الأحمر.

أما نموذج الحوار فيقتراح علاقة متبادلة بين الدين والعلم. حيث، على خلاف نموذج الاستقلال، يفترض الحوار وجود أرضية مشتركة بين المجالين، ربما في افتراضاتهما المسبقة وأساليبهما ومفاهيمهما. على سبيل المثال، ربما شجعت العقيدة المسيحية الخلقية العلم، بافتراض أن الخلق (كونه نتاج مُصمم) هو أمر معقول ومُنظم على حد سواء، لذلك يمكن للمرء أن يتوقع وجود قوانين يمكن اكتشافها من جزاء هذه الفكرة.

كما أن الخلق، باعتباره نتاجًا لإرادة الله الحرة، هو بطبعه محدود القدرة، لذلك لا يمكن تعلم قوانين الطبيعة فقط من خلال التفكير المسبق، مما يحث على ضرورة إجراء تحقيق تجريبي. ووفقًا لباربور (Barbour 2000)، فإن كل من البحث العلمي واللاهوتي يعتمد على وجود نظرية (أو على الأقل يعتمد على وجود نموذج. على سبيل المثال، عقيدة التثليث هي ما يحدد كيف يفسر اللاهوتيون المسيحيون الفصول الأولى من سفر التكوين)، كما أن كلاهما يعتمد على الاستعارات والنماذج، ويهتم بالترابط والشمولية والإنتاجية. في نموذج الحوار، تبقى الحقل منفصلة ولكنها تتحدث مع بعضها البعض، باستخدام الأساليب والمفاهيم والافتراضات المسبقة الشائعة. وقد ناقش فينتزل فان هويستين (Wentzel van Huyssteen، 1998) موقفًا للحوار يقترح فيه أن العلم والدين يمكن أن يكونا ثنائيًا رشيقيًا، بناءً على تداخلتهما المعرفية.

أما نموذج التكامل فهو أكثر امتدادًا في اتجاه توحيد العلم واللاهوت. ويحدد باربور (Barbour 2000) ثلاثة أشكال للتكامل. الأول هو اللاهوت الطبيعي، الذي يصوغ الحجج لوجود الله وخصائصه من خلال استخدام نتائج العلوم الطبيعية كمقدمات لتلك الحجج. على سبيل المثال، استخدام الافتراض بأن الزمن الكوني له أصل، في النظريات الكونية المعاصرة، لإثبات وجود الله، وحقيقة أن هذه الثوابت الكونية وهذه القوانين الطبيعية المؤسسة لهذا الكون هي فقط التي تسمح بوجود الحياة (في حين أن وجود مجموعات أخرى من الثوابت والقوانين لا تسمح بوجودها) يستخدم في حجج الضبط الدقيق للكون. أما الشكل الثاني، فهو لاهوتية الطبيعة، وهو لا يبدأ من العلم بل من إطار ديني، ويفحص كيف يمكن لهذا الإطار الديني أن يثري أو حتى يُراجع نتائج العلوم. على سبيل المثال، طور ماكغراث (McGrath 2016) لاهوتًا مسيحيًا للطبيعة، ففحص كيف يمكن النظر إلى الطبيعة والنتائج العلمية من خلال عدسة مسيحية. ثم ثالثًا، يعتقد بربور أن فلسفة الصيرورة الخاصة بألفريد نورث وايتهيد كانت طريقة واعدة لدمج العلم والدين.

وعلى الرغم من أن نموذج التكامل يبدو جذابًا (خاصة بالنسبة إلى اللاهوتيين)، إلا أنه من الصعب أن ينصف كل من الجوانب الدينية والعلمية ضمن مجال معين، خاصة بالنظر إلى تعقيداتهما. على سبيل المثال، انتهى بيير تيلارد دو شاردان (Pierre Teilhard de Chardin 1971)، الذي كان على دراية بكل من علم مستحاثات البشر وعلم اللاهوت، إلى رؤية غير تقليدية للتطور كعملية غائية (مما جعله يواجه مشكلة مع المؤسسة العلمية)، وإلى لاهوت غير تقليدي (تفسيره غير التقليدي للخطية الأصلية أوقعه في مشكلة مع الكنيسة الكاثوليكية الرومانية). ولا يشكل هذا الإبتداع اللاهوتي في حد ذاته سببًا للشك في نموذج ما، لكنه يشير إلى الصعوبات التي يواجهها نموذج التكامل في الوصول إلى عدد أكبر من اللاهوتيين والفلاسفة. علاوة على ذلك، يبدو أن نموذج التكامل هو انحراف نحو الإيمان بالله، كما يوصف باربور، فهو ينجح في مناقشة الحجج المستندة إلى النتائج العلمية التي تدعم (لكن لا تثبت) الإيمان بالله، لكنه يفشل في مناقشة الحجج المستندة إلى النتائج العلمية التي تدعم (ولكن لا تثبت) إنكار الإيمان بالله.

اخضاع الدين للدراسة العلمية

يرتبط نطاق "العلم والدين" ارتباطاً وثيقاً بالدراسة العلمية للدين، والتي يمكن إرجاعها إلى التاريخ الطبيعي للدين في القرن السابع عشر. حينما حاول المؤرخون الطبيعيون تقديم تفسيرات طبيعانية للسلوك البشري والثقافة، في مجالات مثل الدين والعواطف والأخلاق. على سبيل المثال، قدم كتاب برنارد دي فونتينيل (من أصل الخرافات 1724/De l'Origine des Fables) عرضاً فكرياً للإيمان بالخوارق الطبيعية. فقال أنه غالباً ما يعتقد الناس تفسيرات خارقة للطبيعة عندما يفتقرون إلى فهم الأسباب الطبيعية الكامنة وراء الأحداث الاستثنائية: "بقدر ما يكون المرء أكثر جهلاً، أو أقل خبرة، فإنه يرى المزيد من المعجزات" (1824/1724: 295، ترجمة عن النسخة الانجليزية). تستشرف هذه الفكرة وجهة نظر أوغست كونت (1841/Auguste Comte) القائلة بأن الأساطير ستفسح المجال للحسابات العلمية تدريجياً. أما كتاب التاريخ الطبيعي للدين (Natural History of Religion (1757/2007) لديفيد هيوم فهو المثال الفلسفي الأكثر شهرة للتفسير التاريخي الطبيعي للمعتقد الديني. حيث يتتبع أصل الشرك – الذي اعتقد هيوم أنه أقرب شكل من أشكال المعتقد الديني – فيرجعه إلى الجهل بالأسباب الطبيعية مع الخوف والتوجس من البيئة. حيث من خلال تأليه بعض جوانب البيئة، حاول البشر الأوائل إقناع الآلهة أو رشوتهم، وبالتالي اكتساب شعور بالسيطرة.

وفي القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، قام مؤلفون من التخصصات العلمية الناشئة حديثاً، مثل الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، بفحص الجذور الطبيعية المزعومة للمعتقد الديني. وبحثوا عن الخطوط العريضة، في محاولة لشرح ما يوحد المعتقدات الدينية المتنوعة عبر الثقافات، بدلاً من تفسير الاختلافات الثقافية. في الأنثروبولوجيا، كانت فكرة أن جميع الثقافات تتطور وتتقدم بنفس الطريقة (نظرية التطور الثقافي الاجتماعي) منتشرة على نطاق واسع. وتم تفسير الثقافات ذات وجهات النظر الدينية المختلفة بأنها في مرحلة تطورية مبكرة. على سبيل المثال، اعتبر تايلور (1871 Tylor) أن الإحيائية (الأمينيزم)، وهي الاعتقاد بأن الأرواح هي ما ينفخ الحياة العالم، كأبكر أشكال المعتقد الديني. واقترح كومت (1841/Comte) أن جميع المجتمعات، في محاولاتها لفهم العالم، تمر بمراحل التطور نفسها: المرحلة اللاهوتية (الدينية) هي المرحلة الأولى، حيث تسود التفسيرات الدينية، تليها المرحلة الميتافيزيقية (إله غير متدخل في الكون)، وتبلغ ذروتها في المرحلة الوضعية أو العلمية، والتي تتميز بوجود التفسيرات العلمية والملاحظات التجريبية.

اعتبر عالم الاجتماع إميل دوركايم (1915/Émile Durkheim) المعتقدات الدينية بمثابة غراء اجتماعي ساعد في الحفاظ على المجتمع متلاحماً. ورأى عالم النفس سيغموند فرويد (1927/Sigmund Freud) الاعتقاد الديني كوهم، توق طفولي لشخصية أوبوية. إن القصة الكاملة التي يقدمها فرويد غريبة جداً في الحقيقة: في الماضي، قُتل أبٌ احتكر جميع النساء في القبيلة وأكله أبنائه، ثم شعر الأبناء بالذنب وبدأوا يؤلهون أبائهم المقتولين. هذا، جنباً إلى جنب مع ظهور المحرمات، كأكل لحوم البشر وسفاح المحارم، هو ما تسبب في ولادة الدين الأول. كما اعتبر فرويد "الشعور الأفيانوسي" (شعور باللامحدودية والارتباط بالعالم) كواحد من أصول المعتقد الديني. واعتقد أن هذا الشعور كان بقايا لتجربة الرضيع مع الذات، في المرحلة التي تقع قبل أن يطمع عن الثدي. اقترح مؤلفون مثل دوركايم وفرويد، مع منظرين اجتماعيين مثل كارل ماركس وماكس فيبر، عدة إصدارات لأطروحة العلمنة، وجهة النظر القائلة بأن شأن الدين سينخفض في مواجهة التكنولوجيا الحديثة والعلوم والثقافة. وكان الفيلسوف والطبيب النفسي ويليام جيمس (1902/William James) مهتماً بالجذور النفسية والظاهراتية المتعلقة بالتجارب الدينية، تلك الجذور التي اعتقد أنها المصدر النهائي للاديان المنظمة (المؤسساتية).

وبداية من عشرينيات القرن العشرين، فصاعداً، أصبحت الدراسة العلمية للدين أقل اهتماماً بالروايات التوحيدية الكبرى، وركزت بشكل أكبر على التقاليد والمعتقدات الدينية الخاصة. لم يعد علماء الأنثروبولوجيا، مثل إدوارد إيفانز-برينشارد-إدوارد إيفانز-برينشارد (1925/1992/Bronislaw Malinowski) يعتمدون حصرياً على التقارير المستخدمة سابقاً (عادة ما تكون ذات نوعية رديئة ومن مصادر مشوهة)، لكنهم انخرطوا في عمل ميداني جاد. أشارت الإثنوجرافيا الوصفية الخاصة بهم إلى أن نظرية التطور الثقافي الاجتماعي كانت خاطئة، وأن المعتقدات الدينية كانت أكثر تنوعاً مما كان يُفترض في السابق. حيث جادلوا بأن المعتقدات الدينية لم تكن نتيجة جهل الآليات الطبيعية. على سبيل المثال، أشار إيفانز-برينشارد إلى أن أهل القبائل القومية الأزاندية كانوا على دراية تامة بأن المنازل يمكن أن تنهار لأن النمل الأبيض أكل أساسها، لكنهم ما زالوا يناشدون السحر ليشرحوا لماذا انهار منزل معين. في الأونة الأخيرة، وجدت كريستين ليجاري (2012/Cristine Legare et al) أن الناس في مختلف الثقافات يجمعون بين التفسيرات الخارقة للطبيعة والتفسيرات الطبيعية، على سبيل المثال، يدرك سكان جنوب أفريقيا أن مرض الإيدز ناجم عن فيروس ما، لكن البعض يعتقد أيضاً أن العدوى الفيروسية تسببها – في نهاية المطاف – ساحرة ما.

كما بدأ علماء النفس وعلماء الاجتماع الدينيين بالشك في أن المعتقدات الدينية متجذرة في اللاعقلانية، أو المرض النفسي والحالات النفسية الأخرى الشاذة، كما افترض جيمس (James 1902) وغيره من علماء النفس الأوائل. في الولايات المتحدة، وأواخر الثلاثينات من القرن العشرين حتى الستينات، طور علماء النفس اهتمامًا متجددًا بالدين، مدفوعًا بالملاحظة التي تقول أن الدين رفض التراجع كما اعتقدت أطروحة العلمنة – مما يلقي بظلال الشك على الأخيرة – بل ويبدو أنه يخضع لعملية إحياء كبير (انظر Stark 1999 للحصول على نظرة عامة). وقام علماء النفس المختصين بدراسة الدين بتمييز الفروق الدقيقة بين الأنواع المختلفة للدين، بما في ذلك الدين السطحي (كونه تدينًا كوسيلة للوصول إلى هدف، على سبيل المثال، الحصول على فوائد الوجود في مجموعة اجتماعية ما)، والدين الجوهرية (الأشخاص الذين يلتزمون بالدين من أجل تعاليمهم) (Allport and Ross 1967). وحاليًا، عادة ما يدرس علماء النفس وعلماء الاجتماع الدين كمتغير مستقل، مع تأثيراته على، مثلًا، الصحة، الإجماع، النشاط الجنسي، والشبكات الاجتماعية.

ويعد أحد التطورات الحديثة في الدراسة العلمية للدين هو نطاق العلوم الإدراكية الخاصة بالدين. وهو مجال متعدد التخصصات، به مؤلفين من نطاقات متنوعة، كعلم النفس التطوري، الأنثروبولوجيا، والفلسفة، وعلم النفس الإدراكي. وهو يختلف عن المقاربات العلمية الأخرى للدين من خلال افتراضه المسبق بأن الدين ليس ظاهرة ثقافية بحتة، بل هو نتيجة للعمليات الإدراكية العادية والتي تطورت في وقت مبكر من تاريخنا، والتي تشمل كل الجنس البشري (مثل Boyer 2002, Barrett 2004) ويعتبر بعض المؤلفين الدين كمنتج ثانوي لبعض العمليات الإدراكية التي ليست لها الأساس وظيفية تطورت لتختص بالدين. على سبيل المثال، وفقا لبول بلوم (Paul Bloom 2007)، يظهر الدين كمنتج ثانوي لتميزنا البيهيمي بين العقل والجسد: بمعنى أنه يمكننا التفكير في العقل على أنه أمر مستمر ودائم، حتى بعد موت الجسد، مما يجعل الإيمان بالحياة الآخرة والأرواح غير المتجسدة أمرًا طبيعيًا وممكنًا.

مجموعة أخرى من الفرضيات تعتبر أن الدين هو استجابة بيولوجية أو ثقافية تكيفية تساعد البشر على حل المشاكل التعاونية (على سبيل المثال، Bering 2011). حيث من خلال إيمانهم بالألهة القوية التي يمكن أن تُعاقب المسيء، يتصرف البشر بشكل أكثر تعاونًا، مما يسمح لأحجام المجموعات البشرية بالتوسع إلى ما هو أكبر من المجتمعات الصغيرة التي تجمع بين الصيد والجمع والإلتقاط. وبالتالي، فإن المجموعات التي كان لديها إيمان كبير بالألهة القوية تفوقت – في مواردها – على المجموعات التي لا تمتلك مثل هذه المعتقدات خلال العصر الحجري الحديث، وهي – بالتالي – التي نجحت في البقاء، وهو ما يفسر النجاح الحالي لظاهرة الإيمان بالألهة. (Norenzayan 2013)

العلم والدين في المسيحية

الديانة المسيحية هي ديانة توحيدية أبراهيمية، وهي أكبر دين في العالم. تطورت من اليهودية في القرن الأول ميلادي عبر مجموعة من أتباع يسوع. يتقيد المسيحيون بالوحي الموجود في سلسلة من النصوص الكنسية، والتي تتضمن العهد القديم، النصوص الموروثة من اليهودية، والعهد الجديد، الذي يحتوي على أناجيل متى ومرقس ولوقا وجون (روايات عن الحياة وتعاليم يسوع)، فضلا عن أحداث وتعاليم أخرى من الكنائس المسيحية المبكرة (على سبيل المثال، أعمال الرسل، رسائل بولس)، وكتاب الوحي (يسمى أيضًا كتاب نهاية العالم).

وبالنظر إلى وضوح النصوص المتعلقة بهذا الموضوع في الديانة المسيحية، فإن هناك نقطة بداية مفيدة لفحص العلاقة بينها وبين العلوم، وهي مجاز الكتابين (انظر Tanzella-Nitti 2005 للاطلاع على نظرة عامة). وتبعًا لهذا المجاز، كشف الله عن نفسه من خلال "كتاب الطبيعة"، بقوانينه المنظمة، و"الكتاب المقدس"، في سرده التاريخي واعتباره للمعجزات. قال أوغستين (Augustine 354-430) أن كتاب الطبيعة كان أكثر سهولة، لأن الكتاب المقدس يتطلب محو الأمية بينما كل يمكن لكل من الأميين والمتعلمين على حد سواء أن يقرأ كتاب الطبيعة. أما ماكسيموس كونفيسور (Maximus Confessor c. 580-662)، في كتابه "أمبيجوا Ambigua" (انظر Louth 1996) لمجموعة من المقالات مع التقديم الناقد لهذه النصوص) فقد قارن بين الكتاب المقدس والقانون الطبيعي كقطعتي ثياب يغلفان نوعين من التجسد: إنسانية يسوع التي كشفت عنها الطبيعة، وألوهيته الظاهرة خلال الكتب المقدسة.

وخلال العصور الوسطى بدأ مؤلفون مثل هيو أوف سانت فيكتور Hugh of St. Victor (حوالي 1096-1111) وبونافنتورا Bonaventure (1221-1274) يدركون أن كتاب الطبيعة لم يكن أبدًا واضحًا للقراءة. حيث، بالنظر إلى أن الخطيئة الأصلية قد شابت عقلا وإدراكنا، ما هي إذن الاستنتاجات التي يمكن أن يستمدها البشر بشكل مشروع من الواقع المطلق؟ استخدم بونافنتورا استعارة الكتابين إلى حد أن اصطلاح "liber naturae" كان مرادفًا لخلق العالم الطبيعي. وجادل بأن الخطيئة الأصلية قد سحقت

العقل البشري لدرجة أن كتاب الطبيعة أصبح غير قابل للقراءة، وأن الكتاب المقدس – بالتالي – مطلوب لأنه يحتوي على تعاليم حول طبيعة العالم الحقيقية.

واستمر المؤلفون المسيحيون ضمن مجال “العلم والدين” في مناقشة كيفية ترابط هذين الكتابين. على سبيل المثال، التوفيقية/التوافقية (النظرية القائلة بما أن الإيمان والعلم إلهيان كل على منواله، فلا يمكنهما أن يكونا متنافرين – المترجم) هي محاولة لتفسير الكتاب المقدس في ضوء العلم الحديث. وهي بذلك نهج تأويلي تفسيري يقول أن الكتاب المقدس يتنبأ بالنظريات العلمية مثل نظرية الانفجار الكبير أو نظرية التطور.

مع ذلك، وكما يجادل دينيس لامورو (Denis Lamoureux 2008: chapter 5)، فإن العديد من العبارات التي تبدو علمية في الكتاب المقدس غير صحيحة: فمثلاً بذور الخردل ليست أصغر البذور، ولا يحتوي السائل المنوي على أشخاص مُصغرين، ولا توجد أية قبة زرقاء في السماء، والأرض ليست مسطحة ولا ثابتة غير متحركة. وبالتالي، فإن أي شكل معقول من الدمج بين كتاب الطبيعة والكتاب المقدس يتطلب مزيداً من الدقة والتعقد. واقترح علماء اللاهوت مثل جون ويسلي (John Wesley 1703-1791) إضافة مصادر أخرى للمعرفة إلى الكتاب المقدس والعلوم: إنه “الرباعي الويسلياني” (وهو مصطلح لم يصاغه ويسلي نفسه) وهو التفاعل الديناميكي للكتاب المقدس مع الخبرة (بما في ذلك النتائج التجريبية للعلوم)، ومع التقاليد، ومع العقل. (Outler 1985)

وحاول العديد من المؤلفين المسيحيين دمج العلم مع الدين (على سبيل المثال، Haught 1995، Murphy، Lamoureux 2008، 1995). حيث مالوا إلى تفسير النتائج العلمية، مثل النظرية التطورية أو نظرية الفوضى، في ضوء الفكرة اللاهوتية، وباستخدام النماذج اللاهوتية، على سبيل المثال: الإيمان الكلاسيكي، الإخلاء، أو عقيدة الخلق. ويجادل جون هت (John Haught 1995) بأن النظرة اللاهوتية للإخلاء (عقيدة التفريغ الذاتي، أي إخلاء المسيح نفسه في تجسده، كجزء من هذا الإخلاء عمل المسيح أحياناً في إطار المحدودية البشرية – المترجم) تتنبأ بنتائج علمية مثل النظرية التطورية: الإله الذي يفرغ ذاته في العالم (ما يحد من ألوهيته) فيخلق عالماً مميزاً ومستقلاً، ويجعله متماسكاً بشكل داخلي، ذاتي التنظيم، نتيجة لذلك.

وكانت النظرة المعرفية المهيمنة في نطاق “العلم والدين” المسيحي هي الواقعية النقدية، وهو موقف ينطبق على اللاهوت (الواقعية اللاهوتية) وعلى العلم (الواقعية العلمية). قدم باربور (Barbour 1966) هذا الرأي في أدبيات العلم والدين. وقد تم تطويره من قبل علماء دين مثل آرثر بيكوك (Arthur Peacocke 1984) وفان هويسستين (Wentzel van Huyssteen 1999) وتهدف الواقعية النقدية إلى تقديم وسيلة وسطى بين الواقعية الساذجة (العالم كما نراه) والأداتية (التي تقول أن تصوراتنا ومفاهيمنا هي أدوات محضة)، وتشجع تلك النظرة على عكس التفكير النقدي في إدراكنا والعالم من حولنا.

وللواقعية النقدية نكهات مميزة في أعمال مؤلفين مختلفين، على سبيل المثال، يطور فان هويسستين (van Huyssteen 1998) ، (1999) شكلاً ضعيفاً من الواقعية النقدية في إطار قبل تأسيسي للعقلانية يقول بتشكيل وجهات النظر اللاهوتية عن طريق عوامل اجتماعية وثقافية وبيولوجية تطورية. وتوضح مورفي (Murphy 1995: 329-330) المتطلبات المنهجية والعلمية للمقاربات في نطاق “العلم والدين” فنقول: “من الناحية المثالية، ينبغي أن تكون المقاربات المتكاملة متسقة بشكل عام مع العقيدة المسيحية، لا سيما المبادئ الأساسية مثل عقيدة الخلق، وفي نفس الوقت يجب أن تتماشى مع الملاحظات التجريبية دون التقليل من شأن الممارسات العلمية”

وقد جادل العديد من المؤرخين (على سبيل المثال، Hooykaas 1972) أن المسيحية كانت مفيدة في تطوير العلوم الغربية. يعتقد بيتر هاريسون (Peter Harrison 2009) أن عقيدة الخطيئة الأصلية لعبت دوراً حاسماً في ذلك، بحجة أنه كان هناك اعتقاد شائع في الفترة الحديثة المبكرة أن آدم، قبل السقوط، كان لديه حواس فائقة، وفكر، وفهم. وكننتيجة لهذا السقوط، أصبحت الحواس البشرية أقل شأناً، وقد تضاءلت قدرتنا على الوصول إلى الاستنتاجات الصحيحة، وأصبحت الطبيعة نفسها أقل وضوحاً. بالتالي، لم يعد بمقدور البشر بعد السقوط الاعتماد بشكل حصري على أسبابهم المسبقة (منطقهم القبلي) لفهم الطبيعة، لذلك يجب أن تكمل المراقبة – من خلال الأدوات المتخصصة مثل المجاهر والتلسكوبات – المنطق والحواس، كما كتب روبرت هوك في مقدمة كتابه “الفحص المجهرى: Micrographia” .

“كل إنسان هو عرضة للانزلاق في كل أنواع الأخطاء، سواء كان السبب فطري ومولود معه، أو من خلال تفاعله مع الناس، ... وهذا هو الخطر في عمليات العقل البشري، ولعلاج ذلك يمكن للجميع فقط أن ينطلق من الفلسفة الحقيقية، الفلسفة الميكانيكية والتجريبية” [العلوم القائمة على التجربة]. (1665، ذكر في هاريسون 2009: 5)

من جهة أخرى، كان تطور ديني آخر، وهو إدانة بارييس (1277)، هو ربما ما يسر الطريق لصعود العلم، حيث حرمت تلك الإدانة تدريس وقراءة آراء الفلسفة الطبيعية – مثل أطروحات أرسطو البدنية – التي اعتبرت هرطقة نتيجة لذلك، فتحت تلك الإدانة مساحة فكرية للتفكير المتجاوز للفلسفة الطبيعية اليونانية القديمة. على سبيل المثال، قام فلاسفة العصور الوسطى مثل جون بوريدان (John Buridan fl. 14th c) بتأييد اعتقاد أرسطو أنه لا يمكن أن يكون هناك فراغ في الطبيعة، ولكن بمجرد أن أصبحت فكرة الفراغ مقبولة، بسبب تلك الإدانة، فإن فلاسفة الطبيعيين مثل إيفانجيلستا تورشيللي (Evangelista Torricelli 1608–1647) وبليز باسكال (Blaise Pascal 1623-1662) تمكنوا من اختبار فكرة ضغط الهواء والفراغ (انظر Grant 1996، للمناقشة).

وكدليل إضافي للدور الجوهرى الذي لعبته المسيحية في تطور العلم، يشير بعض المؤلفين إلى المعتقدات المسيحية للفلاسفة الطبيعيين البارزين في القرن السابع عشر. على سبيل المثال، يكتب كلارك Clark :

“استبعد الله من تعريف العلم، وبضربة واحدة سوف تستبعد أعظم الفلاسفة الطبيعيين في الثورة العلمية مثل كبلر، كوبرنيكوس، جاليليو، بويل، ونيوتن (وهذا فقط عدد قليل من الأسماء)” (2014: 42)

حتى أن مؤلفين آخرين ذهبوا إلى حد الادعاء بأن المسيحية كانت مفيدة، بشكل فريد، في تحفيز الثورة العلمية، حيث – وفقاً لروندني ستارك (Rodney Stark 2004) -- كانت الثورة العلمية في الواقع تطورا بطيئا وتدرجيا للاهوت المسيحي في العصور الوسطى. ولكن على الرغم من ذلك فشلت ادعاءات ستارك في الاعتراف بالمساهمات المشروعة للعلماء المسلمين واليونانيين، على سبيل المثال لا الحصر، في تطوير العلوم الحديثة. لكن على الرغم من هذه القراءات الإيجابية للعلاقة بين العلم والدين في المسيحية، كانت هناك مصادر لتوتر دائم. على سبيل المثال، لاتزال هناك معارضة قوية لنظرية التطور بين الأصوليين المسيحيين.

العلم والدين في الإسلام من المنظور الغربي

كيف ينظر العالم الغربي للعلاقة بين العلم و الدين في الإسلام ؟

الإسلام دين توحيدى ظهر في القرن السابع بعد قول النبي محمد أن الوحي قد نزل إليه. يشير مصطلح “الإسلام” أيضاً إلى هياكل جغرافية سياسية، مثل الخلافة والإمبراطوريات التي أسسها حكام مسلمون من القرن السابع فصاعداً، بما في ذلك الخلفاء الأمويين والعباسيين والعثمانيين. بالإضافة إلى ذلك، فإنه يشير إلى ثقافة ازدهرت في هذا السياق السياسي والديني، مع تقاليدها الفلسفية والعلمية. (Dhanani 2002) السمة المميزة للإسلام هي الاعتقاد بإله واحد (الله)، الذي يتواصل من خلال الأنبياء، بما في ذلك آدم وإبراهيم ومحمد. يتم تسجيل وحي الله لمحمد في القرآن، النص الديني المركزي للإسلام. وبجانب القرآن، فإن مصدرًا هامًا للفقه واللاهوت، وهو الحديث النبوي أو السنة، وهي مجموعة شفهية من أقوال وأفعال وموافقات ضمنية للنبي محمد. ويستند الفرعان الرئيسيان للإسلام، السني والشيعي، إلى نزاع حول الخلافة بعد محمد.

كثاني أكبر دين في العالم، يُظهر الإسلام مجموعة واسعة من المعتقدات، لكن تشمل وجهات النظر العقائدية الأساسية وحدانية الله (التوحيد)، وهي وجهة نظر مفادها أنه يوجد فقط إله واحد غير مجزأ خلق الكون وأبقى عليه، والوحي النبوي (على وجه الخصوص إلى محمد)، والحياة الآخرة. أما ما هو أبعد من ذلك، فيختلف المسلمون على عدد من القضايا الفقهية فيه.

العلاقة بين الإسلام والعلم معقدة. حاليًا، تتمتع الدول ذات الأغلبية المسلمة، مثل الإمارات العربية المتحدة، بالتوسع الحضري والتطور التكنولوجي، ولكنها ذات أداء ضعيف في مقاييس البحث العلمي، مثل المنشورات في المجلات الرائدة وعدد الاستشهادات لكل عالم (انظر Edis 2007). وعلاوة على ذلك، فإن الدول الإسلامية هي أيضا بؤر للأفكار الزائفة، مثل الخلق القديم للأرض، وإعادة خلق الأجساد البشرية يوم القيامة من عجب الذنب، ودور الصلاة في علاج آلام أسفل الظهر بدلاً من الطرق التقليدية (Guessoum 2009: 4-5).

وقد تجاوز العالم الإسلامي الثقافات الأوروبية بشكل كبير، في النطاق والجودة الخاصة بالمعرفة العلمية، بين القرن التاسع والقرن الخامس عشر تقريبًا، متفوقًا في مجالات مثل الرياضيات (الجبر والهندسة وعلم المثلثات على وجه الخصوص) وعلم الفلك (مركزية الشمس التي تدرس بجديّة، ولكن لا تُعتمد)، والبصريات، والطب. ويشار إلى هذه المجالات المعرفية باسم “العلوم العربية” لتمييزها عن العلوم التي نشأت في الغرب. (Huff 2003) وكان العديد من العلماء العرب البارزين متعددي المواهب موسوعيي النزعة، على سبيل المثال، حقق عمر الخيام (1048-1131) شهرة واسعة في مجالات متباينة مثل الشعر والفلك والجغرافيا والمعادن. ومن الأمثلة الأخرى على ذلك الفارابي (حوالي 872-950)، الفيلسوف السياسي من دمشق الذي قام أيضًا

بدراسة النظرية الموسيقية، والعلوم، والرياضيات، والأندلسي ابن رشد (1126-1198)، الذي كتب في الطب، والفيزياء، وعلم الفلك، وعلم النفس، والفقه، والموسيقى، والجغرافيا، فضلا عن تطوير علم اللاهوت الفلسفي المستوحى من اليونانية.

وكان الحافظ الرئيسي للعلم العربي هو الرعاية التي تلقاها من الخلافة العباسية (758-1258)، المتمركزة في بغداد. حيث كان الحكام العباسيين الأوائل، مثل هارون الرشيد (786-809) وخلفه أبي جعفر عبد الله المأمون (813-833)، من رعاة العلوم العربية. أسس الأول بيت الحكمة، الذي كُلف بترجمة الأعمال الرئيسية لأرسطو وجالينوس والعديد من العلماء الفارسيين والهنود إلى اللغة العربية. وكانت تلك نظرة كوزمبوليتانية التوجه، حيث استُخدم الفلكيين وعلماء الرياضيات والأطباء من الخارج، بما في ذلك علماء الرياضيات الهنود وعلماء الفلك النسطوريين (المسيحيين).

وفي جميع أنحاء العالم العربي، أتاحت المكتبات العامة الملحقة بالمساجد الوصول إلى مجموعة واسعة من المعارف التي تنتشر الإسلام والفلسفة اليونانية والعلوم العربية. وكان وجود لغة مشتركة (العربية)، وكذلك المؤسسات الدينية والسياسية المشتركة والعلاقات التجارية المزدهرة، هو ما شجع على نشر الأفكار العلمية في جميع أنحاء الإمبراطورية. وكانت بعض هذه العلاقات غير رسمية، على سبيل المثال، المراسلات بين الأشخاص ذوي التفكير المماثل (انظر Dhanani 2002)، وبعضها رسمي، على سبيل المثال، في المستشفيات حيث تعلم الطلاب عن الطب في بيئة عملية ودقيقة، وكذلك في المرصد والأكاديميات الفلكية. كان سقوط وخسارة الخلافة العباسية بمثابة ضربة للعلم العربي، لكن ما زالت أسباب ركودها في النهاية، وأنها لم تشهد شيئا مشابهاً للثورة العلمية في أوروبا الغربية، غير واضحة.

بعض المؤلفين المسلمين الليبراليين، مثل فاطمة مرنيسي (1992)، يجادلون بأن صعود الأشكال المحافظة للاهوت الفلسفي الإسلامي كان قد خنق كثيرا من الفلاسفة الطبيعيين ذوي التفكير العلمي. في القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر، ساعدت المعتزلة (وهي مدرسة فلسفية لاهوتية) في نمو العلوم العربية بفضل احتضانها للفلسفة الطبيعية اليونانية. لكن في نهاية المطاف، فقد المعتزلة وذريتهم الفكرية نفوذهم إلى التوجهات المحافظة. وكان عمل الغزالي المؤثر في القرن الحادي عشر، "تهافت الفلاسفة"، نقداً قاسياً ومعقداً للمعتزلة، حيث زعم أن افتراضاتهم الميتافيزيقية لا يمكن إثباتها. برر هذا الكتاب وجهات النظر الدينية الإسلامية الأصولية، حيث أصبحت الحياة الفكرية الإسلامية أكثر تقليدية، وأقل انفتاحاً على الأفكار الفلسفية غير الإسلامية، مما أدى إلى تراجع العلوم العربية، وتكمن مشكلة هذه السردية في أن المخاوف التقليدية حول المعرفة غير الإسلامية كانت موجودة بالفعل قبل الغزالي واستمرت لفترة طويلة بعد وفاته. (Edis 2007: Chapter 2)

وكانت دراسة الفقه أكثر خنقاً للعلم العربي من التطورات في اللاهوت. شهد القرن الحادي عشر تغيرات في الشريعة الإسلامية التي لم تشجع الفكر الهرطقي: يمكن أن يُنظر الآن إلى غياب الأصولية على أنه ردة عن الإسلام (زندقة) التي يُعاقب عليها بالإعدام، بينما في السابق، كان بإمكان المسلم أن يرتد عن دينه فقط بإعلان صريح. (Griffel 2009: 105) (كان الغزالي نفسه يعتبر انتهاكاً لثلاثة مذاهب أساسية، وهي التوحيد ونبوة محمد والحياة الآخرة، كدليل على الزندقة). وبالنظر إلى أن الأفكار غير التقليدية قد تُفسر على أنها ارتداد عن الدين، فإن هذا قد خلق مناخ خائق للعلم العربي. وبحلول النصف الثاني من القرن التاسع عشر، مع ترسخ العلم والتكنولوجيا في المجتمع الغربي، كانت الإمبراطوريات الإسلامية تضعف أو تُستعمر. وكانت الأفكار العلمية، مثل النظرية التطورية، متساوية مع الاستعمار الأوروبي عند الناس، وبالتالي قوبلت بعدم الثقة.

وعلى الرغم من هذه الرؤية السلبية للعلاقة بين العلم والحداثة الغربية، هناك كتابات ناشئة عن العلم والدين من قبل علماء المسلمين (معظمهم من العلماء). يعتقد الفيزيائي نضال قسوم (Nidhal Guessoum 2009) أن العلم والدين ليسا متوافقين فحسب، بل متناغمين. وهو يرفض فكرة التعامل مع القرآن كموسوعة علمية، وهو شيء آخر يميل إليه المؤلفون المسلمون في الجدل حول العلم والدين، ويلتزم قسوم بمبدأ عدم التعارض، الذي حدده ابن رشد: لا يمكن أن يكون هناك تعارض بين كلمة الله (المفهومة بشكل صحيح) وعمل الله (المفهوم بشكل صحيح). إذا ظهر صراع، فربما لم يفسر القرآن بشكل صحيح. لذلك في حين أن القرآن يؤكد خلق الكون في ستة أيام (مثل الكتاب المقدس في العبرية)، في كثير من الأحيان يفسر "اليوم" على أنها فترة طويلة جداً من الوقت، وليست 24 ساعة. ونتيجة لذلك، فإن فكرة الخلق القديم للأرض أكثر تأثيراً في الإسلام من الخلق القريب زمنياً لها (نظرية الأرض الفتية).

تم توزيع أطلس الخلق لعندنان اوكتار (الذي نُشر في عام 2007 تحت اسم مستعار هارون يحيى)، وهو كتاب تم تأليفه على طاولة القهوة يعتمد بشكل كبير على فكرة الخلق المسيحي القديم للأرض، في جميع أنحاء العالم. (Hameed 2008) وبما أن القرآن يذكر صراحة الخلق الخاص لأدم من الطين، فإن معظم المسلمين يرفضون القبول بأن البشر تطوروا من أسلاف بدائية شبيهة بالبشر. ومع ذلك، فقد دعا العلماء المسلمون مثل نضال قسوم (Guessoum 2009) ورنا الدجاني (Rana Dajani 2015) إلى القبول بالتطور.

الفصل الثاني

العلاقة بين الإسلام و الفلسفة

العلاقة بين الإسلام و الفلسفة

في الواقع إن مفهوم العلاقة بين العلم و الدين في الإسلام هو مفهوم حديث نسبيًا و لم يأخذ حيزًا من النقاشات في المجتمع العلمي الإسلامي إلا في القرون القريبة القليلة الماضية و لكن أكثر ما أثار النقاش داخل أوساط المجتمع العلمي الإسلامي هو طبيعة العلاقة بين الإسلام و الفلسفة حيث كانت الفلسفة تحتل المكانة المعرفية التي يحتلها العلم الحديث. فلم تكن الأسئلة دائمة حول طبيعة العلاقة بين العلم و الدين و لكنها كانت تدور في فلك طبيعة العلاقة بين العقل و النقل.

الفلسفة الإسلامية

هي تطوّر في الفلسفة يتميّز بالانتماء إلى التقاليد الإسلامية. هناك مصطلحان في اللغة العربية يترجمان إلى اللاتينية "Philosophy" وهما «فلسفة» والتي تشير إلى الفلسفة وكذلك المنطق والرياضيات والفيزياء، و«علم الكلام»؛ [1] والتي تُشير إلى علم يهدف لإثبات العقائد الدينية بالحجج العقلية.

بدأت الفلسفة الإسلامية المبكرة مع يعقوب بن اسحاق الكندي في القرن الثاني من التقويم الإسلامي (أوائل القرن التاسع الميلادي) وانتهت مع ابن رشد في القرن السادس الهجري (أواخر القرن الثاني عشر الميلادي)، وتزامن ذلك -على نطاق واسع- مع الفترة المعروفة باسم العصر الذهبي للإسلام. تميّزت وفاة ابن رشد بنهاية تخصص معين من الفلسفة الإسلامية يدعى عادةً بالمدرسة المشائية العربية بشكل فعلي، وانخفض النشاط الفلسفي بشكل كبير في الدول الإسلامية الغربية مثل الأندلس وشمال إفريقيا.

استمرت الفلسفة الإسلامية لوقت طويل في البلدان الشرقية الإسلامية، ولا سيما في الدولة الصفوية الفارسية وفي الإمبراطوريات العثمانية والمغولية، حيث واصلت العديد من مدارس الفلسفة ازدهارها: السنيوية (نسبةً إلى ابن سينا)، والرشدية (نسبةً إلى ابن رشد)، والفلسفة الإشراقية، والفلسفة الصوفية، وفلسفة الحكمة المتعالية، وفلسفة أصفهان.

قدّم ابن خلدون، في مقدّمته مساهمات مهمّة في فلسفة التاريخ. ازداد الاهتمام بالفلسفة الإسلامية خلال حركة النهضة العربية «اليقظة» في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، واستمرّ حتى يومنا هذا.

كان للفلسفة الإسلامية تأثير كبير في أوروبا المسيحية، بحيث أدّت ترجمة النصوص الفلسفية العربية إلى اللاتينية «إلى حدوث تحوّل في جميع التخصصات الفلسفية تقريبًا في العالم اللاتيني في العصور الوسطى»، مع تأثير قويّ بشكل خاصّ للفلاسفة المسلمين المتخصصين بالفلسفة الطبيعية و علم النفس والميتافيزيقيا. [2]

مقدّمة

يشير مصطلح «الفلسفة الإسلامية» إلى الفلسفة المنتجة في العالم الإسلامي، وهو مصطلح عامّ يمكن تعريفه واستخدامه بطرق مختلفة. ويعني المصطلح بمعناه الأوسع نظرة العالم إلى الإسلام كما هو مستمدّ من النصوص الإسلامية المتعلقة بخلق الكون وإرادة الخالق. بمعنى آخر، يشير إلى أيّ من مدارس الفكر التي ازدهرت في ظلّ الإمبراطورية الإسلامية أو في ظلّ الثقافة العربية الإسلامية والحضارة الإسلامية. وبالمعنى الضيق فإنّ كلمة فلسفة هي ترجمة لـ Falasafa والتي تُشير إلى مدارس الفكر الخاصة التي تعكس بمعظمها تأثير المناهج الفلسفية اليونانية مثل الأفلاطونية والأرسطية.

ليس بالضرورة أن تُعنى الفلسفة الإسلامية بالقضايا الدينية، ولا ينتجها المسلمون حصرياً. [3] كما أنّ كلّ مدارس الفكر داخل الإسلام لا تعترف بفائدة أو شرعية البحث الفلسفي. يجادل البعض بأنه لا يوجد مؤشّر على أنّ المعرفة والخبرة المحدودتين للبشر يمكن أن تصل بك إلى الحقيقة. من المهمّ أيضًا ملاحظة أنّه في حين إمكانية التعرّف على «العقل» كمصدر للتشريع في الإسلام، فقد يكون له معنى مختلف تمامًا عن «العقل» في الفلسفة.

يتّسم تاريخ الفلسفة الإسلامية بالخلافات حول كيفية تفسير الموضوع بشكل صحيح. تتضمّن بعض القضايا الرئيسية الأهمية النسبية للمفكرين الشرقيين مثل ابن سينا والمفكرين الغربيين مثل ابن رشد، [4] وإمكانية قراءة الفلسفة الإسلامية بالقيمة الاسمية لها أم ينبغي تفسيرها بدراسة ما بين السطور. يؤكّد مؤيدو الفرضية الأخيرة، مثل ليو شتراوس، ميل الفلاسفة الإسلاميين للكتابة بطريقة أخفت المعاني المنشودة الحقيقية بهدف تجنّب الاضطهاد الديني، لكن وبالطرف المقابل فهناك علماء آخرون مثل أوليفر ليمان لا يوافقون على هذه النظرية. [5]

التأثيرات التكوينية

المصادر الرئيسية للفلسفة الكلاسيكية أو الإسلامية المبكرة هي دين الإسلام نفسه (وخاصة الأفكار المستخلصة والمفسرة من القرآن) والفلسفة اليونانية التي ورثها المسلمون الأوائل نتيجة الفتوحات، إلى جانب الفلسفة الهندية الموجودة قبل الإسلام والفلسفة الفارسية. تركزت العديد من النقاشات الفلسفية المبكرة حول التوفيق بين الدين والعقل الذي تجسده الفلسفة اليونانية.

مفهوم الفلسفة في الإسلام

الكلمة الأقرب لكلمة فلسفة هي كلمة «حكمة»، وهي مستخدمة في النصوص الإسلامية الأساسية (القرآن والسنة)، لهذا نجد الكثير من الفلاسفة المسلمين يستخدمون كلمة «حكمة» كمرادف لكلمة «فلسفة» التي دخلت إلى الفكر العربي الإسلامي. كلمة «الفلسفة» هي كلمة يونانية الأصل، وهي تتكون من مقطعين يونانيين هما "philien" ومعناها «يحب»، و "sophia" ومعناها «الحكمة»، وعلى هذا يكون الفيلسوف "philosopher" هو الشخص الذي يحب الحكمة، أو هو «محب الحكمة». [6] وللأسف تعريفات عدة عند فلاسفة المسلمين، منها ما ذكره الكندي بقوله: «إنها علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان؛ لأن غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق». [7] وإن كانت كلمة فلسفة ضمن سياق الحضارة الإسلامية بقيت ملتصقة بمفاهيم الفلسفة اليونانية الغربية، فإنه عندما نحاول أن نتحدث عن فلسفة إسلامية بالمفهوم العام كتصور كوني وبحث في طبيعة الحياة، لا بد أن نشمل معها المدارس الأخرى تحت المسميات الأخرى، وأهمها علم الكلام وأصول الفقه وعلوم اللغة (راجع: تمهيد في تاريخ الفلسفة الإسلامية، مصطفى عبد الرزاق).

و أهم ما يواجه الباحث أن كلا من هذه المدارس قد قام بتعريف الحكمة أو الفلسفة وفق رؤيته الخاصة واهتماماته الخاصة، في مراحل لاحقة دخل المتصوفة في نزاعات مع علماء الكلام والفلاسفة لتحديد معنى كلمة الحكمة التي تذكر في الأحاديث النبوية وكثيرا ما استخدم العديد من أعلام الصوفية لقب (حكيم) لكبار شخصياتهم مثل الحكيم الترمذي. بأي حال فإن لقب (فيلسوف/فلاسفة) ظل حصرا على من عمل في الفلسفة ضمن سياق الفلسفة اليونانية ومن هنا كان أهم جدل حول الفلسفة هو كتابي (تهافت الفلاسفة للغزالي وتهافت التهافت لابن رشد). وللعلم كتاب تهافت الفلاسفة للغزالي قصد به تهافت الفلاسفة على مواضيع الميتافيزيقا والغوص فيها هي وشروح ارسطو لأن الأمام أبو حامد الغزالي كان من الفلاسفة المتصوفة.

و يجدر الإشارة هنا إلى أن تغيير النظر إلى مفهوم الفلسفة تبعاً لتنوع الأجوبة على سؤال «ما الفلسفة؟» الذي قد يتحول - نتيجة بزوغ فرع آخر في الفلسفة وهو فلسفة الفلسفة أو المصطلح الذي يفضله الدكتور طه عبد الرحمن فقه الفلسفة في كتابه «فقه الفلسفة»- إلى «ما «ما الفلسفة؟»؟» الخ، إذا رأينا تصنيف الفلسفة إلى فلسفة قديمة وأخرى جديدة حيث أن الأولى فلسفة في الوجود والثانية فلسفة في المعرفة، فإن الإتجاه الإسلامي سيمتيز بفلسفة - أي بفلسفة في المعرفة - خاصة به إذا نظرنا إلى علوم المناظرة العقدية (مناهج الكلام، مناهج أهل الحديث). وعلوم الحديث وأصول الفقه ومناهج التفسير وغيرها من المعارف التي تهتم بتدشين المناهج إلى جانب دراسة المضامين اعتمادا على المصدرين المنقول الصحيح والمعقول الصريح أو الوحي والعالم أو بتعبير الدكتور جعفر شيخ إدريس وحى الله وخلق الله.

الإسلام و الفلسفة اليونانية

بدايات الفلسفة الإسلامية

إذا اعتبرنا تعريف الفلسفة على أنها محاولة بناء وتصور ورؤية شمولية للكون الحياة، فإن بدايات هذه الأعمال في الحضارة الإسلامية بدأت كتيار فكري في البدايات المبكرة للدولة الإسلامية بدأ بعلم الكلام، ووصل الذروة في القرن التاسع عندما أصبح المسلمون على اطلاع بالفلسفة اليونانية القديمة والذي أدى إلى نشوء رعييل من الفلاسفة المسلمين الذين كانوا يختلفون عن علماء الكلام.

علم الكلام كان يستند أساسا على النصوص الشرعية من قرآن وسنة وأساليب منطقية لغوية لبناء أسلوب احتجاجي يواجه به من يحاول الطعن في حقائق الإسلام، في حين أن الفلاسفة المشائين، وهم الفلاسفة المسلمين الذين تبناوا الفلسفة اليونانية، فقد كان مرجعهم الأول هو التصور الأرسطي أو التصور الأفلوطيني الذي كانوا يعتبرونه متوافقا مع نصوص وروح الإسلام. و من خلال محاولتهم لاستخدام المنطق لتحليل ما اعتبروه قوانين كونية ثابتة ناشئة من إرادة الله، قاموا بداية بأول محاولات توفيقية لردم بعض الهوة التي كانت موجودة أساسا في التصور لطبيعة الخالق بين المفهوم الإسلامي لله والمفهوم الفلسفي اليوناني للمبدأ الأول أو العقل الأول.

تطورت الفلسفة الإسلامية من مرحلة دراسة المسائل التي لا تثبت إلا بالنقل والتعبد إلى مرحلة دراسة المسائل التي ينحصر إثباتها بالأدلة العقلية ولكن النقطة المشتركة عبر هذا الامتداد التاريخي كان معرفة الله وإثبات الخالق. [8] بلغ هذا التيار الفلسفي منعطفًا بالغ الأهمية على يد ابن رشد من خلال تمسكه بمبدأ الفكر الحر وتحكيم العقل على أساس المشاهدة والتجربة. [9] أول من برز من فلاسفة العرب كان الكندي الذي يلقب بفيلسوف العرب، من ثم كان الفارابي الذي لقب بالمعلم الأول وتبنى الكثير من الفكر الأرسطي من العقل الفعال وقدم العالم ومفهوم اللغة الطبيعية. أسس الفارابي مدرسة فكرية كان من أهم اعلامها: الأميري والسجستاني والتوحيدي. كان الغزالي أول من أقام صلحا بين المنطق والعلوم الإسلامية حين بين أن أساليب المنطق اليوناني يمكن ان تكون محايدة ومفصولة عن التصورات الميتافيزيقية اليونانية. توسع الغزالي في شرح المنطق واستخدمه في علم أصول الفقه، لكنه بالمقابل شن هجوما عنيفا على الرؤى الفلسفية للفلاسفة المسلمين المشائين في كتاب تهافت الفلاسفة، رد عليه لاحقا ابن رشد في كتاب تهافت التهافت.

في إطار هذا المشهد كان هناك دوما اتجاه قوي يرفض الخوض في مسائل البحث في الإلهيات وطبيعة الخالق والمخلوق وتفضل الاكتفاء بما هو وارد في نصوص الكتاب والسنة، هذا التيار الذي يعرف «بأهل الحديث» والذي ينسب له معظم من عمل بالفقه الإسلامي والاجتهاد كان دوما يشكك في جدوى أساليب الحجاج الكلامية والمنطق الفلسفية. و ما زال هناك بعض التيارات الإسلامية التي تؤمن بأنه "لا يوجد فلاسفة للإسلام"، ولا يصح إطلاق هذه العبارة، فالإسلام له علماء الذين يتبعون الكتاب السنة، أما من اشتغل بالفلسفة فهو من المبتدعة الضلال". [10]

في مرحلة متأخرة من الحضارة الإسلامية، ظهرت حركة نقدية للفلسفة أهم اعلامها: ابن تيمية الذي يعتبر في الكثير من الأحيان أنه معارض تام للفلسفة وأحد اعلام مدرسة الحديث الراضية لكل عمل فلسفي، لكن ردوده على أساليب المنطق اليوناني ومحاولته تبيان علاقته بالتصورات الميتافيزيقية (عكس ما أراد الغزالي توضيحه) وذلك في كتابه (الرد على المنطقيين) اعتبر من قبل بعض الباحثين العرب المعاصرين بمثابة نقد للفلسفة اليونانية أكثر من كونه مجرد رافضا لها، فنقده مبني على دراسة عميقة لأساليب المنطق والفلسفة ومحاولة لبناء فلسفة جديدة مهدت للنقطة من واقعية الكلي إلى اسميته.

التناقض مع الفلسفة اليونانية

كان مفهوم الخالق الأعظم لدى الفلاسفة اليونانيين يختلف عن مفهوم الديانات التوحيدية. فالخالق الأعظم في منظور أرسطو وأفلاطون لم يكن على اطلاع بكل شيء ولم يظهر نفسه للبشر عبر التاريخ ولم يخلق الكون ولن يحاسبهم عند الزوال وكان أرسطو يعتبر فكرة الدين فكرة لا ترتقي إلى مستوى الفلسفة.

يمكن تقسيم الفلسفة اليونانية القديمة بصورة عامة إلى مرحلتين:

· مرحلة ما قبل سقراط التي إتسمت برفضها للتحليلات الميتولوجية التقليدية للظواهر الطبيعية وكان نوع التساؤل في حينها (من أين أتى كل شيء؟) وهل يمكن وصف الطبيعة باستعمال قوانين الرياضيات وكان من أشهرهم طاليس الذي يعتبره البعض أول فيلسوف يوناني حاول إيجاد تفسيرات طبيعية للكون والحياة لاعلاقة لها بقوى إلهية خارقة فعلى سبيل المثال قال ان الزلازل ليس من صنيعه إله وإنما بسبب كون الأرض اليابسة محاطة بالمياه وكان أناكسيماندر أيضا من ضمن هذا الرعيول وكان يؤمن بالقياسات والتجربة والتحليل المنطقي للظواهر وكان يعتقد ان بداية كل شيء هي كينونة لامتناهية وغير قابلة للزوال وتتجدد باستمرار، من الفلاسفة الآخرين في هذا الجيل، بارمنيدس، ديمقراطيس، أناكسيمين ميلتوسي. [11][12]

· مرحلة سقراط وما بعده والتي تميزت باستعمال طريقة الجدل والمناقشة في الوصول إلى تعريف وتحليل وصياغة أفكار جديدة وكان هذا الجدل عادة ما يتم بين طرفين يطرح كل طرف فيهما نظريته بقبول أو رفض فكرة معينة وبالرغم من أن سقراط نفسه لم يكتب شيئا ملموسا إلا ان طريقته أثرت بشكل كبير على كتابات تلميذه أفلاطون ومن بعده أرسطو. من وجهة نظر أفلاطون فإن هناك فرقا جوهريا بين المعرفة والإيمان فالمعرفة هي الحقيقة الخالدة أما الإيمان فهو احتمالية مؤقتة [13] أما أرسطو فقد قال إنه لمعرفة وجود شيء ما علينا معرفة سبب وجوده ووجود أو كينونة فكرة الخالق الأعظم حسب أرسطو هو فكرة التكامل والمعرفة على عكس فكرة المخلوق الباحث عن الكمال ولتوضيح فكرته أورد أرسطو مثال التمثال وقال ان هناك 4 أسباب لوجود تمثال:

- أسباب مادية مرده إلى المادة التي صنع منها التمثال.
- أسباب غرضية مرده إلى الغرض الرئيسي من صنع التمثال.
- أسباب حرفية مرده الشخص الذي قام بصنع التمثال.

• أسباب إرضائية مرده الحصول على رضا الشخص الذي سيشتري التمثال. [14]

استفاد أرسطو من نظرية سقراط القائلة إن كل شيء غرضه مفيد لابد ان يكون نتيجة لفكرة تتسم بالذكاء واستنادا إلى هذه الفكرة استنتج أرسطو ان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وهذه الكينونة الأولية هي انطباع أرسطو عن فكرة الخالق الأعظم لكن أرسطو لم يتعمق في كيفية وغرض منشأ الكون من الأساس. [15]

الفلسفة اليونانية في الفلسفة الإسلامية المبكرة

في العصر الذهبي للدولة العباسية وتحديدا في عصر المأمون بدأ العصر الذهبي للترجمة ونقل العلوم الإغريقية والهلنستية إلى العربية مما مهد لانتشار الفكر الفلسفي اليوناني بشكل كبير وكانت المدرسة الفلسفية الأكثر شيوعا خلال العصر الهلنستي هي المدرسة الأفلاطونية المحدثة التي كان لها أكبر تأثير في الساحة الإسلامية في ذلك الوقت. تحاول الفلسفة الأفلاطونية المحدثة التي أحدثها أفلوطين أساسا الدمج بين الفكر الأرسطي والأفلاطوني والتوفيق بينهما ضمن إطار معرفي واحد وتصور وحيد لعالم ماتحت القمر وما فوق القمر. الأفلاطونية المحدثة أيضا ترتبط ارتباطا وثيقا بالمفاهيم الغنوصية التي تتوافق مع بعض أفكار الديانات المشرقية القديمة. أهم تجليات هذه الأفلاطونية المحدثة والغنوصية تجلت في أفكار أخوان الصفا في رسائلهم والتي شكلت الإطار الفكري المرجعي للفكر الباطني.

لاحقا بدأت تظهر من جديد عملية فصل للمدرستين الأفلاطونية والأرسطية، حيث ظهر العديد من العجيين بقوة بناء النظام الفكري الأرسطي وقوة منطقته واستنتاجه وكان أهم شارحيه وناشري المدرسة الأرسطية هو ابن رشد، لم تعد الساحة الإسلامية أيضا انتقال بعض الأفكار الشوكية التي عمدت إلى نقد الأفكار الميتافيزيقية الإسلامية وكانت تبدي الكثير من الأفكار التي توصف بالإلحاد حاليا اهمهم: ابن الراوندي ومحمد بن زكريا الرازي.

الهرمسية والأفلاطونية المحدثة

أول ما وجد في منطقة الشرق الأدنى (سوريا والعراق ومصر) بعد دخول الإسلام من دراسات فلسفية كانت الثقافة الهيلينية التي كانت تسيطر عليها الأفلاطونية المحدثة إضافة إلى الهرمسية التي كانت مختلطة بجماعات الصابئة في حران وعقائد وأفكار المانوية والزرادشتية. تشكل الهرمسية والأفلاطونية المحدثة مجموعة رؤى هرمسية وإطار فلسفي لرؤية كونية غنوصية أو تدعى أحيانا بالعرفانية. تنسب الهرمسية كعلوم وفلسفة دينية إلى هرمس المثلث بالحكمة الناطق باسم الإله. غير ان العديد من الباحث الحديثة (أهمها دراسة فيستوجير) تؤكد أن تلك المؤلفات الهرمسية ترجع إلى القرنين الثاني والثالث للميلاد وقد كتبت في مدينة الإسكندرية من طرف أساتذة يونانيين. وبشكل عام تقدم الرؤية الهرمسية تصورا بسيطا عبارة عن إله متعال منزه عن كل نقص ولا تتركه الأبصار ولا العقول. بمقابلته توجد المادة وهي أصل الفوضى والشر والنجاسة. أما الإنسان فهو مزيج جسم مادي غير طاهر، يسكنه الشر ويلبسه الموت، وجزء شريف أصله من العقل الكلي الهادي هو النفس الشريفة. تتصارع في الإنسان أجزاءه الطاهر والنجس وتتصارع فيه الأهواء بين رغبة بالله ورغبة في الشر لذلك جاء الإله هرمس ليقوم بالوساطة بين الإنسان والإله المانن بتوسط العقل الكلي الهادي ليعلم الناس طريق الخلاص والاتحاد بالاله المانن (و هنا يحدث الفناء في مصطلح الصوفية). لكن هذا الطريق صعب لا يتحمله إلا النبياء والأتقياء والحكماء. النفس كائنات إلهية عوقبت بعد ارتكابها إثم لتتنزل وتسجن في الأبدان ولا سبيل لخلاصها إلا بالتطهر والتأمل للوصول إلى المعرفة، هذه المعرفة لا تتم عن طريق البحث والاستدلال بل عن طريق ترقى النفس في المراتب الكونية والعقول السماوية.

عدم الفصل بين العالم العلوي والعالم السفلي، وقدرة النفس على التواصل مع العقول السماوية والإله المانن، إلهية النفس البشرية وشوقها للاتحاد والاندماج في الإله أو حلول الإله في العالم، وحدة الكون وتبادل التأثير بين مختلف الكائنات (نباتات، حيوانات، إنسان، اجرام سماوية سبعة أو الكواكب)، الدمج بين العلم والدين وعدم الاعتراف بسببية منتظمة في الطبيعة، دراسة العناصر وتحولاتها بشكل ممتزج مع السحر والتنجيم (أصول الخيمياء): كل هذا يشكل مبادئ الهرمسية والعرفانية وتشكل الأفلاطونية المحدثة عن طريق العقول السماوية العشرة ونظرية الفيض التي تنتقل من خلالها المعرفة من العقل الأول إلى الإنسان وبالعكس الإطار الفلسفي لهذه الأفكار.

فلسفة أرسطو

لم يدخل أرسطو إلى الساحة العربية الإسلامية إلا بعد حملة الترجمة التي قام بها الخليفة المأمون. وتذكر المصادر ان أول كتاب تم ترجمته لأرسطو كان كتاب «السماء والعالم» من قبل يوحنا بن البطريق عام 200 هـ لكن حنين بن إسحاق اضطر إلى إعادة

ترجمتها عام 260 هـ ويمكن اعتبار بداية دخول أرسطو الحقيقي تمت على يد حنين وابنه اسحاق سنة 298 هـ. أما أرسطو المنحول فقد دخل عن طريق كتاب «أتولوجيا» الذي ترجمه ابن ناعمة الحمصي عام 220 هـ. ويبدو أن ابن المقفع وابنه محمد قد قاما أيضا بترجمة بعض كتب أرسطو مثل كتب «الأرغانون» وكتاب «التحليلات الأولى» وكتاب «المنطق لفورفوريوس». ويؤكد بول كراوس أنه لم يتم خلال الفترة الأولى قبل المأمون ترجمة أي شيء عدا الأجزاء الثلاثة الأولى من الأرغانون التي تتناول المنطق فقط دون الفلسفة الولي والطبيعة على عادة المسيحيين السريان، لكن حركة الترجمة في عصر المأمون مددت ذلك لتشمل كتب أرسطو غير المنطقية. وبكفي أن نعرف ان كتاب «التحليلات الثانية» أو «البرهان» لم يترجم للعربية إلا في القرن الرابع الهجري على يد أبي بشر متى عام 328 هـ. [16]

تاريخ الفلسفة في العالم الإسلامي

علم الكلام والمعتزلة

كان علم الكلام مختصا بموضوع الإيمان العقلي بالله وكان غرضه الانتقال بالمسلم من التقاليد إلى اليقين وإثبات أصول الدين الإسلامي بالأدلة المفيدة لليقين بها. علم الكلام كان محاولة للتصدي للتحديات التي فرضتها الالتقاء بالديانات القديمة التي كانت موجودة في بلاد الرافدين أساسا (مثل المانوية والزرادشتية والحركات الشعبوية) وعليه فإن علم الكلام كان منشأ الإيمان على عكس الفلسفة التي لا تبدأ من الإيمان التسليمي، أو من الطبيعة، بل تحلل هذه البدايات نفسها إلى مبادئها الأولى. [17] هناك مؤشرات على إن بداية علم الكلام كان سببه ظهور فرق عديدة بعد وفاة الرسول محمد صلى الله عليه وسلم ، ومن هذه الفرق: [18]

- المعتزلة.
- الجهمية (الجبرية) أتباع الجهم بن صفوان كانوا يقولون إن العبد مجبور في أفعاله لا اختيار له.
- الخوارج.
- الأشاعرة والماتريدية والصوفية والمرجئة يؤولون بعض الأسماء والصفات.
- الإمامية الزيدية الإسماعيلية والعلوية والشيعية بشكل عام.
- الإباضية سمي الإباضية بهذا الاسم نسبة إلى (عبد الله بن أباض التميمي)، والمؤسس الحقيقي للمذهب الإباضي هو الإمام جابر بن زيد

كان نشأة علم الكلام في التاريخ الإسلامي نتيجة ما اعتبره المسلمون ضرورة للرد على ما اعتبروه بدعة من قبل بعض «الفرق الضالة» وكان الهدف الرئيسي هو إقامة الأدلة وإزالة الشبه ويعتقد البعض إن جذور علم الكلام يرجع إلى الصحابة والتابعين ويورد البعض على سبيل المثال رد ابن عباس وابن عمر وعمر بن عبد العزيز والحسن بن محمد ابن الحنفية على المعتزلة، ورد علي بن أبي طالب على الخوارج ورد إياس بن معاوية المزني على القدرية والتي كانت شبيهة بفرضية الحتمية. كان علم الكلام عبارة عن دراسة «أصول الدين» التي كانت بدورها تتمركز على 4 محاور رئيسية وهي: [19]

- الألوهية: البحث عن اثبات الذات والصفات الالهية.
- النبوة: عصمة الأنبياء وحكم النبوة بين الوجوب عقلاً، وهو مذهب المعتزلة والجواز عقلاً، وهو مذهب الأشاعرة.
- الإمامة: الآراء المتضاربة حول رئاسة العامة في أمور الدين والدنيا لشخص من الأشخاص نيابة عن النبي محمد.
- المعاد: فكرة يوم القيامة وإمكان حشر الأجسام. ويدرج البعض عناوين فرعية أخرى مثل «العدل» و«الوعد» و«الوعيد» و«القدر» و«المنزلة». [20]

دور الكندي في الفلسفة

كان يعقوب بن إسحاق الكندي (805 - 873) أول مسلم حاول استعمال المنهج المنطقي في دراسة القرآن، كانت أفكار الكندي متأثراً نوعاً ما بفكر المعتزلة ومعارضاً لفكر أرسطو من عدة نواحي. نشأ الكندي في البصرة واستقر في بغداد وحضي برعاية الخليفة العباسي المأمون، كانت اهتمامات الكندي متنوعة منها الرياضيات والعلم الفلسفة لكن اهتمامه الرئيسي كان الدين. [21]

بسبب تأثره بالمعتزلة كان طرحه الفكري دينياً وكان مقتنعاً بأن حكمة الرسول محمد النابعة من الوحي تطغى على إدراك وتحليل الإنسان الفيلسوف هذا الرأي الذي لم يشاركه فيه الفلاسفة الذين ظهروا بعده. لم يكن اهتمام الكندي منصباً على دين الإسلام فقط بل

كان يحاول الوصول إلى الحقيقة عن طريق دراسة الأديان الأخرى وكانت فكرته هو الوصول إلى الحقيقة من جميع المصادر ومن شتى الديانات والحضارات. [22]

كان الخط الفكري الرئيسي للكندي عبارة عن خط ديني إسلامي ولكنه اختلف عن علماء الكلام بعدم بقاءه في دائرة القرآن السنة وإنما خطى خطوة إضافية نحو دراسة الفلسفة اليونانية وقام باستعمال فكرة أرسطو والتي كانت مفادها ان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة فقام الكندي بطرح فكرة مشابهة ألا وهي إن لا بد من وجود كينونة ثابتة وغير متحركة لتبدأ نقطة انطلاق حركة ما. كان الكندي لحد هذه النقطة موافقا لأرسطو ولكنه ومن هذه النقطة أدار ظهره لفكر أرسطو ولجأ إلى القرآن لتكملة فكرته عن الخلق والنشوء واقتنع بأن الله هو الثابت وإن كل المتغيرات نشأت بإرادته. [23]

لكن الفلسفة التقليدية اليونانية كانت لا تعترف بهذه الفكرة على الإطلاق وعليه فإن الكندي حسب تعريف المدرسة الفكرية اليونانية لا يمكن وصفه بفيلسوف حقيقي ولكنه كان ذو تأثير على بداية تيار فكري حاول التناغم بين الحقيقة الدينية الميتافيزيقيا. [24]

وفي عصره (عصر المعتصم) سيحاول الكندي أن يخرط في معركة «نصرة العقل» ضد أفكار الهرمسية والأفلاطونية المحدثة لذلك سنجده يؤلف «الرد على المنانية والمثنوية» وسيرفض نظرية الهرمسية والأفلاطونية المحدثة عن وجود جملة من العقول السماوية (و هي الطريقة التي تجعل بها الهرمسية وسائط بين العقل الكلي أو العقل العاشر الفعال والإنسان) وهي أساس نظرية الفيض التي تجعل معرفة الإنسان قابلة للحصول عن طريق الفيض أو الغنوص. [16] يرفض الكندي هذا الاتصال ويميز بين «علم الرسل» الذي يحدث عن طريق الوحي (الوسيلة الوحيدة بين الله والإنسان) و«علم سائر البشر» الذي لا يحدث إلا عن طريق البحث والاستدلال والاستنتاج. في مجال الوجود وعلى عكس الفلاسفة اللاحقين سيتبنى الكندي فكرة «حدوث العالم» مستندا إلى مجموعة من المفاهيم الأرسطية: فجرم العالم متناه والزمان متناه أيضا والحركة متناهية، إذا العالم متناه ومحدث: حسب تعبير الكندي: «الله هو العلة الأولى التي لا علة لها الفاعلة التي لا فاعل لها المتممة التي لا تتم لها، المؤسس الكل عن ليس والمصير بعضه لبعض سببا وعلة». وواضح هنا أن أثر الثقافة الإسلامية واضح في كلام الكندي الذي لم يصله الكثير بعد من ترجمات كتب أرسطو.

إضافة لذلك يقرر الكندي أن الحقيقية الدينية والحقيقة الفلسفية واحدة فلا تناقض بينهما، غير أن ظاهر النص قد يوحي ببعض الاختلاف إذا لم يعمل العقل في مجال تأويل معقول.

بالمقابل سيؤلف الكندي «رسالة في الفلسفة الأولى» ليهديها إلى الخليفة المعتصم وهي بمجملها تخطئة لموقف الفقهاء والمتكلمين من علوم الأوائل (الفلسفة) والدعوة إلى الاستفادة لما ورد في علوم الأوائل من علوم مفيدة. الرسالة بمجملها تعتبر دفاعا عن الفلسفة وسط حالة الرفض لكل ما هو أجنبي لكنها لا ترقى إلى تأسيس فهم وترسيخ الفكر الأرسطي بشكل واضح. [16]

دور الرازي في الفلسفة

تميز الجيل الذي ظهر بعد الكندي بصفة أكثر حزما وراдикаلية، فكان أبو بكر الرازي (864 - 923) الذي وصف بكونه ذو تيار فكري رفض إقحام الدين في شؤون العقل ورفض في نفس الوقت نظرة أرسطو للميتافيزيقيا وكان فكره أقرب إلى الغنوصية أو (العارفية) حيث قال الرازي إن من المستحيل ان يكون منشأ المادة عبارة عن كينونة روحية ورفض الرازي أيضا فكرة والتي كانت مفادها ان الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات ورفض في نفس الوقت تحاليل علماء الكلام عن الوحي والنبوة. [25]

كان الرازي مقتنعا إن التحليل العقلي والمنطقي هي الطريقة الوحيدة للوصول إلى المعرفة وعليه فإن الكثير من المؤرخين لا يعتبرون الرازي مسلما بالمعنى التقليدي للمسلم ويرى الكثيرون انه كان الانعطاف الحقيقية الأولى نحو الفلسفة والفيلسوف كما كان يعرف في الحضارة اليونانية. كان الرازي طبيبا بارعا ومديرا لمستشفى في الري في إيران وكان جريئا في مناقشة التيار الفكري الذي سبقه وكان مؤمنا إن الفيلسوف الحقيقي لا يستند على تقاليد دينية بل يجب عليه التفكير بمنأى عن تأثير الدين وكان مقتنعا إن الاعتماد على الدين غير مثمر لاختلاف الأديان المختلفة في وجهات النظر حول الخلق وماهية الحقيقة. [26]

أكبر نقد تم توجيهه إلى الرازي كان نقدا عميقا جدا بالرغم من بساطته والنقد البسيط العميق كان إذا كانت الفلسفة الطريقة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة فماذا عن عامة الناس أو الناس البسطاء الغير قادرين على التفكير الفلسفي هل يعني هذا بأنهم تائهون للأبد، يأتي أهمية هذا النقد بسبب كون الفلسفة في المجتمع الإسلامي ولحد هذا اليوم مرتبطة بطبقة النخبة وباشخاص (إتسموا بذكاء عالي وهذا كان مناقضا لمفهوم الأمة الإسلامية الواحدة والأفكار الروحية المفهومة من قبل الجميع وليس البعض. [27]

دور الفارابي في الفلسفة

بدأ الفارابي من نقطة الانتقاد الموجهة للرازي وللأسفة بصورة عامة وكان النقد عبارة عن (فائدة الفلسفة في تنظيم الحياة اليومية) للإنسان البسيط الذي يرى الفلسفة شيئا بعيدا كل البعد عن مستوى استيعابه ولا يجد في ذلك النوع من المناقشات أي دور عملي ملموس في حياته اليومية. حاول أبو نصر محمد الفارابي (874 - 950) الفيلسوف من تركستان تضييق حجم الفجوة بين المسلم البسيط والفلسفة ويعتبره البعض رائدا في هذا المجال حيث حاول في كتابه «آراء أهل المدينة الفاضلة» التطرق إلى القضايا الاجتماعية والسياسية المتعلقة بالإسلام. في كتاب «الجمهورية» طرح أفلاطون فكرة إن المجتمع المثالي يجب أن يكون قائده فيلسوفا يحكم حسب قوانين العقل المنطق وتبسيطها لتصبح مفهومة من قبل الإنسان البسيط. من هذه الفكرة حاول الفارابي أن يطرح فكرته حول إن الرسول محمد كان بالضبط ما حاول أفلاطون أن يوضحه عن صفات قائد «المجتمع الفاضل» لقدرته حسب تعبير الفارابي من تبسيط اللهم روحية عليا وإيصالها إلى الإنسان البسيط. [28]

بهذه النظرة ابتعد الفارابي كلياً عن مفهوم الخالق في الفلسفة اليونانية الذي كان بعيداً كل البعد عن هموم الإنسان البسيط والذي لم يخاطب الإنسان يوماً، ولكن الفارابي ضل ملتقياً مع فكر أرسطو في نقطة إن قرار الخلق لم يكن عبثياً ولا متسرعاً. استخدم الفارابي فكرة النشوء اليونانية التي كانت تختلف عن فكرة الخلق في الديانات التوحيدية فحسب النظرية اليونانية فإن النشوء يبدأ من كينونة أولية ثابتة ولكن سلسلة النشآت تخضع لقوانين طبيعية بحتة وليست لقوانين دينية أو إلهية. [29] حاول الفارابي تطويع هذه الفكرة من النظرة التوحيدية للخلق فقال إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب والشمس والقمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل أثرية هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي وكان هذا التحليل بالطبع مخالفاً لفكرة القرآن عن خلق الإنسان [30]

الكثير من الدراسات تعتبر الفارابي أهم من استطاع إيصال وشرح علوم المنطق بالعربية، بالمقابل سنجد أن الفارابي كان يشغله هاجس الوحدة والتوحيد في ظل دول وإمارات إسلامية متفرقة في عهد الدولة الحمدانية، كان الفارابي يتطلع لتوحيد الملة عن طريق توحيد الفكر لذلك سجدته يحاول التوحيد بين الأمة (الشريعة) والفلسفة في كتاب الحروف [16] وسيحاول أن يجمع بين رأي الحكيمين: أفلاطون وأرسطو في كتاب الجمع بين الحكيمين [31]، وسنجده أيضاً عكس الكندي يحاول أن يدخل العرفان أو الغنوص في منظومته الفكرية فيقبل نظرية العقول السماوية والفيض لكن العرفان لا يتحقق عند الفارابي بنتيجة النفس والتأمل بل المعرفة والسعادة (الصوفية العرفانية) هي نتيجة المعرفة عن طريق البرهان. وكما في نظرية الأفلاطونية المحدثة: العقل الأول الواجب الوجود لا يحتاج شيئاً معه بل يفيض وجوده فيشكل العقل الثاني فالتالي حتى العقل العاشر التي يعطي الهبولى والمادة التي تتشكل منها العناصر الأربعة للطبيعة: الماء والهواء والنار والتراب. والدين والفلسفة يخبراننا الحقيقة الواحدة فالفلسفة تبحث وتقرر الحقائق والدين هو الخيالات والمثالات التي تتصور في نفوس العامة لما هي عليه الحقيقة، وكما تتوحد الفلسفة مع الشريعة والملة كذلك يجب أن تبنى المدينة الفاضلة على غرار تركيب الكون والعالم بحيث تحقق النظام والسعادة للجميع. هذا كان حلم الفارابي المقتبس من فكرة المدينة الفاضلة لأفلاطون. [32]

مدرسة الحكمة المتعالية

قام صدر الدين الشيرازي المعروف بصدر المتألهين الشيرازي بإحداث تغيير جوهرى في «الفلسفة الإسلامية»، وذلك من خلال إحداثه لمدرسته الفلسفية المسماة: الحكمة المتعالية. وقد أضاف عددا كبيرا من المسائل الفلسفية، كما أنه حاول تطبيق النظريات الفلسفية مع النصوص الدينية (أي الآيات القرآنية والروايات الشريفة). [33]

كتاب الحروف

يحتمل كتاب الحروف للفارابي أهمية خاصة بين أعماله ويعتبر الكتاب بحثاً في الفلسفة الأولى، إضافة إلى نقاش علماء اللغة والكلام حول الكثير من الإشكاليات التي كانت تتعلق أساساً بعلاقة اللغة والمنطق وإشكالية اللفظ/المعنى عن طريق محاولة استنتاجية منطقية لتأسيس مفهوم الكلي وتشريع دور المنطق في البيئة الإسلامية التي كانت رافضة لها. يحاول الفارابي بداية شرح كيفية تكون المعرفة بدءاً من الإحساس فالتجربة فالتذكر فالفكرة من ثم نشأة العلوم العملية والنظرية. [34] وبين الفكرة ونشأة العلوم يضع الفارابي مرحلة نشوء اللغة: فيعد تولد الفكرة عند الإنسان تأتي الإشارة ثم التصويت (إخراج أصوات معينة) ومن تطور الأصوات تنشأ الحروف والألفاظ (و يختلف النطق حسب الجماعات البشرية وفيزيولوجيتها وبيئتها) وهكذا تتشكل الألفاظ والكلمات: المحسوس أولاً ثم صورته في الذهن ثم اللفظ المعبر عنه. في مرحلة لاحقة تتكون العبارات والتعابير من دمج الكلمات والألفاظ لتعبر ليس فقط عن الأشياء بل عن العلاقات التي تربط بينها. الفارابي هنا يستخدم أسلوب برهانياً ليحدد العلاقة بين اللفظ والمعنى ويقرر أسبقية المعنى على اللفظ (مخالف بذلك لمدرسة أهل الكلام الذين يعطون الأسبقية للفظ على المعنى). وبنفس السياق أيضاً يقرر أن نظام الألفاظ (اللغة) هي محاولة لمحاكاة نظام الأفكار (في الذهن) وما نظام الأفكار في الذهن إلا محاولة لمحاكاة نظام الطبيعة في الخارج من علاقات بين الأشياء الفيزيائية المحسوسة. [35] إضافة إلى ذلك فقد تقرر نتيجة تحليل الفارابي أن هناك

نظامين: نظام للألفاظ يحاول محاكاة ترتيب العلاقة بين المعاني في النفس، ونظام آخر مستقل للمفاهيم والمعقولات تحاول محاكاة ترتيب الأشياء الحسية في الخارج الفيزيائي. ومن هنا ضرورة وجود علمين: علوم اللغة أو علم اللسان الذي يعنى بصر ألفاظ اللغة وعلاقتها مع مدلولاتها ومعانيها. وعلم المنطق الذي يعنى بترتيب العقل للمفاهيم وطرق الاستنتاج السليم للقضايا من البديهيات أي قواعد التفكير السليم.

يلي ذلك حسب ترتيب الفارابي مرحلة جمع اللغة وصون الألفاظ من الدخيل والغريب ثم تقنين اللغة عن طريق وضع القواعد التي تضبط طريقة كتابتها ونطقها (نشأة علوم النحو)، وهكذا تتطور ما يمكن تسميته بالعلوم العامية.

يتوافق ذلك مع تطور للعلوم العملية من قياس وتقنية، ومن ثم سبيلو ذلك نشأة العلوم القياسية التي تعرف بالعلوم الطبيعية، هي العلوم بحق ضمن المفهوم الأرسطي الذي يتبناه الفارابي أيضا أي علوم الرياضيات والمنطق ولأسلوب القياسي الاستنتاجي. فتمتيز الطرق الاستدلالية: الخطبية والجدلية والسفسطائية و الإلهامية (الرياضية) وأخيرا البرهانية ويتضح أن المعرفة اليقينية تنحصر في الطرق البرهانية، وهكذا تتشكل (الفلسفة) ليليها بعد ذلك نشأة (الشريعة) أو الدين أو بمصطلح الفارابي (الملة) فحسب الفارابي: الفلسفة يجب أن تسبق الملة وما الملة (الشريعة) إلا وسائل خطبية للجمهور والعوام لنقل الحقائق التي تنوصل لها عن طريق الفلسفة. [31]

لكن في بعض الحالات (و يقصد هنا حالة الأمة الإسلامية) لا تتشكل الفلسفة في مرحلة مبكرة بل يتشكل الدين بشكل مسبق ومن هنا يحصل التعارض بين تأويلات الدين وتأويلات الفلسفة وواجب الفلاسفة تبين الحقائق بحيث يبدو ما تقرره الملة ليس إلا مجرد أمثالات لما تقرره الفلسفة. [36]

تأثير المذهب الإسماعيلي

لاقت محاولة الفارابي لتفسير النشوء في الفلسفة اليونانية والتي كانت مختلفة نوعا ما عن فكرة الخلق قبولاً وتعاطفاً من قبل الصوفية والإسماعيليين الذين تمكنوا من تشكيل كيان سياسي لهم في تونس وقاموا بتأسيس الدولة الفاطمية عام 909 والذي كان معارضا للخلافة السنية في بغداد وفي عام 973 امتد نفوذ الإسماعيليين إلى القاهرة وقاموا ببناء جامع الأزهر. [37]

بدأ الفكر الإسماعيلي بالاعتناق بأن الإمام الشيعي هو بطريقة ما عبارة عن ظل الله في الأرض وكانت هناك قناعة بان الرسول محمد بن عبد الله عهد بالعلم الحقيقي إلى علي بن أبي طالب وسلالته من بعده وتم تسمية هذا العلم المتوارث «النور المحمدي». كان الفكر الإسماعيلي يعتقد إن الفلسفة تركز فقط على الجانب العقلي والمنطقي في الدين و لا تعير اهتماما إلى الجانب الروحي ولهذا نشأ تيار يركز على فهم المعاني الدفينة للقرآن وسمي هذا العلم (علم الباطن) وبدلا من استعمال العلم والقياسات لفهم العالم الخارجي استعمل الإسماعيليون تلك الوسائل لفهم التفكير الداخلي الباطني للإنسان. [38]

قام الإسماعيليون بدمج بعض الأفكار الزردشتية مع الأفلاطونية المحدثه لتوضيح فكرتهم الفلسفية التي كانت عبارة عن فكرة قديمة نوعا ما ومفاده ان الحياة أو الحقيقة أو الأعمال اليومية لها وجهان وجه نراه في الحياة الدنيا ووجه خفي يقع في السماوات العلى وعليه وحسب هذا المفهوم فإن أي صلاة أو دعاء أو زكاة يقوم به الإنسان في هذه الحياة هي في الحقيقة نسخة مشابهة لنفس تلك الفعاليات في السماء العلى مع فرق مهم وهو ان نسخة السماء العلى هي الخالدة وذات ابعاد حقيقية وإن السماء العلى نفسها هي أكثر حقيقية من الحياة الدنيا. [39]

من الجدير بالذكر ان فكرة بعدي الحياة الدنيا والسماء العلى كانت فكرة إيرانية قديمة تركها الفرس عندما اعتنقوا الإسلام ولكن الإسماعيليين أعادوها للحياة ودمجوها مع فكرة النشوء اليونانية وتحليل الفارابي القائلة إن الإنسان بالرغم من منشأه على هذه الأرض فإنه امتداد لسلسلة من أطوار النشوء التي بدأت من المصدر إلى السماء العلى إلى الكواكب الشمس القمر وإن الإنسان له القدرة بأن يزيل اثرية هذه التراكمات من النشوء لكي يرجع إلى الخالق الأولي.

كانت السماوات العشر التي تفصل الإنسان عن الله حسب المفهوم الإسماعيلي مرتكزة على الرسول محمد وأئمة الشيعة السبع حسب الإسماعيلية (علي، الحسن، الحسين، علي زين العابدين بن الحسين، محمد الباقر بن علي، جعفر الصادق بن محمد، إسماعيل بن جعفر الصادق)، ففي السماء الأولى كان الرسول محمد وفي السماء الثانية علي بن أبي طالب، وبعد الأئمة السبع وأخيرا وفي السماء الأقرب إلى الأرض كانت فاطمة ابنة الرسول محمد. [40] وكان هذا بالطبع مخالفا لفكرة أرسطو وتحليل الفارابي لتلك الفكرة حيث كانت الفلسفة اليونانية تؤمن إن هناك «الأول» ومن هذا الأول نشأ «الثاني» الذي اتصف بالذكاء ونتيجة لقدرة الثاني على استيعاب فكرة الأول نشأ «الثالث» ومن الثالث نشأ «السماء العلى» ومنه نشأت النجوم والكواكب والشمس والقمر ومنه اتى العاشر والأخير الذي كان بمثابة جسر رابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى [30]

علم الباطن

تعتبر الباطنية فرقة من فرق الشيعة ويطلق عليه أيضا القرمطية أو القرامطة والإسماعيلية وكانوا يأمنون حسب تعبيرهم ان «لكل ظاهر باطنا والظاهر بمنزلة القشور والباطن بمنزلة اللب المطلوب» ويعتقد ان لفظة الباطنية ظهرت مع ميمون بن ديسان الأحوازي الذي اختاره جعفر الصادق وصيا على حفيده محمد بن إسماعيل [41] كانت الفكرة الرئيسية لعلم الباطن هو معرفة الأبعاد الخفية للدين وتم التكثيف من استعمال الرموز التي حسب اعتقاد الإسماعيليين أظهرت حقائق عميقة لم يتمكن الحواس او المنطق من إدراكها. كانت الوسيلة الرئيسية هي التأويل والذي كان باعتقادهم سوف يرجع بهم إلى لحظة الوحي بالتالي إلى اللوح المحفوظ. [42] حاول الفيلسوف الفرنسي هنري كوربين (1903 - 1978) توضيح فكرة التأويل حيث كان كوربين مهتما بتاريخ ودور الثقافة الشيعية فقال كوربين ان التأويل يمكن تشبيهه بالتناغم في الموسيقى حيث كان الإسماعيليون يزعمون إنهم قادرون على سماع عدة مستويات عند سماعهم لأية قرآنية وكانوا يحاولون سماع الصدى الفردوسي بالإضافة إلى الكلمات المجردة [43]

طرح المفكر الإسماعيلي أبو يعقوب السجستاني (توفي عام 971) نظريته حول أفضل وسيلة لمعرفة كينونة وماهية الخالق الا وهي وسيلة نفي النفي، على سبيل المثال يبدأ المرء بالقول إن الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء ثم يبدأ المرحلة الثانية وهي نفي هذا النفي يقول ان الله ليس كينونة وإن الله ليس بعالم كل شيء. كانت الفكرة الرئيسية من هذا الطرح هو محاولة إظهار ان اللغة الإنسانية غير قادرة على وصف طبيعة الخالق [44]

بعد السجستاني حاول المفكر الإسماعيلي حميد الدين كرماني (توفي عام 1020) يوضح أهمية أسلوب نفي النفي في بعث الطمأنينة الداخلية إذا تم استعمالها بحكمة وإنها ليست عبارة عن خداع عقلي بل محاولة لتتوير الباطن. [45] من الجدير بالذكر ان فلسفة نفي النفي يتم استعمالها بكثافة لحد هذا اليوم وخاصة في مجال البحوث الإحصائية العلمية حيث يبدأ الفرضية عادة بنفي ثم يتم نفي هذا النفي، على سبيل المثال يبدأ باحث ما بدراسة علاقة التدخين بالسرطان فيبدأ من فرضية انه لا علاقة بين التدخين السرطان وتدرجيا من خلال الأرقام والإحصاءات يتم نفي هذا النفي. كانت لمدرسة الفكر الباطني والفكر الإسماعيلي أعظم الأثر في نشوء حركة إخوان الصفا الفلسفية لاحقا.

إخوان الصفا

تحت تأثير الفكر الإسماعيلي انبثقت جماعة اخوان الصفاء في البصرة في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري وكانت اهتمامات هذه الجماعة متنوعة وتمتد من العلم والرياضيات إلى الفلك والسياسة وقاموا بكتابة فلسفتهم عن طريق 52 رسالة مشهورة ذاع صيتها حتى في الأندلس ويعتبر البعض هذه الرسائل بمثابة موسوعة للعلوم الفلسفية، كان الهدف المعلن من هذه الحركة «التظافر للسعي إلى سعادة النفس عن طريق العلوم التي تطهر النفس» للإطلاع على نبذة مختصرة من رسائل إخوان الصفا اقرأ هذا الرابط. [46] من الأسماء المشهورة في هذه الحركة كانت أبو سليمان محمد بن مشير البستي المشهور بالمقدسي، وأبو الحسن علي ابن هارون الزنجاني. [47]

تأثرت رسائل إخوان الصفا بالفلسفة اليونانية والفارسية والهندية وكانوا يأخذون من كل مذهب بطرف ولكنهم لم يتأثروا على الإطلاق بفكر الكندي واشتركت مع فكر الفارابي والإسماعيليين في نقطة الأصل السماوي للأنفس وعودتها إلى الله وكان فكرتهم عن منشأ الكون يبدأ من الله ثم إلى العقل ثم إلى النفس ثم إلى المادة الأولى ثم الأجسام والأفلاك والعناصر والمعادن النبات الحيوان فكان نفس الإنسان من وجهة نظرهم جزءا من النفس الكلية التي بدورها سترجع إلى الله ثانية يوم المعاد. الموت عند إخوان الصفا يسمى «البعث الأصغر»، بينما تسمى عودة النفس الكلية إلى الله «البعث الأكبر». [48] وكان إخوان الصفا على قناعة إن الهدف المشترك بين الأديان والفلسفات المختلفة هو أن تتشبه النفس بالله بقدر ما يستطيعه الإنسان. [49]

كانت كتابات إخوان الصفا ولا تزال مصدر خلاف بين علماء الإسلام وشمل الجدل التساؤل حول الانتماء المذهبي للجماعة فالبعض اعتبرهم من أتباع المدرسة المعتزلية والبعض الآخر اعتبرهم من نتاج المدرسة الباطنية وذهب البعض الآخر إلى حد وصفهم بالإلحاد الزندقة [50] ولكن إخوان الصفا أنفسهم قسموا العضوية في حركتهم إلى 4 مراتب: [51]

- من يملكون صفاء جوهر نفوسهم وجودة القبول وسرعة التصور. ولا يقل عمر العضو فيها عن خمسة عشر عامًا؛ ويُسمَّون بالأبرار والرحماء، وينتمون إلى طبقة أرباب الصنائع.
- من يملكون الشفقة والرحمة على الأخوان. وأعضاؤها من عمر ثلاثين فما فوق؛ ويُسمَّون بالأخيار الفضلاء، وطبقتهم ذور السياسات.
- من يملكون القدرة على دفع العناد والخلاف بالرفق واللفظ المؤدِّي إلى إصلاحه. ويمثل هؤلاء القوة الناموسية الواردة بعد بلوغ الإنسان الأربعين من العمر، ويُسمَّون بالفضلاء الكرام، وهم الملوك والسلاطين.

- المرتبة الأعلى هي التسليم وقبول التأييد ومشاهدة الحق عياناً. وهي قوة الملكية الواردة بعد بلوغ الخمسين من العمر، وهي المهّدة للصعود إلى ملكوت السماء؛ وإليها ينتمي الأنبياء. [51]

كتاب الإشارات لابن سينا

وصلت الفلسفة الإسلامية إلى إحدى قممها على يد ابن سينا (980 - 1037) الذي ولد لعائلة شيعية في إحدى قرى «بخارى» وتأثر منذ صغره بفلسفة الفارابي و الأفلاطونية المحدثة. [52] أدرك ابن سينا إن الفلسفة بحاجة إلى التأقلم مع متغيرات الإمبراطورية الإسلامية الذي أصبح فيه الخليفة بعيداً كل البعد عن صفات قائد المدينة الفاضلة التي دعا إليها أفلاطون واعتبرها الفارابي مطابقة لصفات الرسول محمد. كان ابن سينا مقتنعاً أن الرسول محمد هو أرفع شأنًا من الفيلسوف لكونه معتمداً على الاتصال المباشر بالمعرفة الإلهية ولكنه وفي نفس الوقت كان معادياً لفكرة الأيمان الأعمى حيث كان ابن سينا متأثراً بفكر أرسطو باستعمال العقل المنطق والأدلة للوصول إلى ماهية الخالق بل اعتبر ابن سينا استعمال هذه الوسائل واجبا على كل مسلم لكي يحرر فكره من الخرافة الأساطير ومن الجدير بالذكر أن ابن سينا لم يكن عابداً متزهداً حيث أن هناك مصادر تشير إلى وفاته وهو في الثامنة والخمسين من العمر لإفراطه في شرب النبيذ ولكن لو كان كما يقال عنه لما كان ليتوصل لما أثبتته من حقائق علمية في شتى المجالات ناهيك عن دوره الفعال في علم الفلسفة. [53]

طرح ابن سينا فكرته في الإثبات العقلي على وجود الخالق التي يجب أن تبدأ حسب رأيه بفهم طريقة تفكير الإنسان أولاً وأعطى مثال الشجرة لتوضيح فكرته. فالشجرة وحسب مثال ابن سينا تتألف من جذر وجذع وأوراق ولحاء وعندما يحاول الإنسان فهم موضوع معين فيجب عليه تقسيم الموضوع إلى عدة أقسام ثانوية ويتوقف عملية التقسيم هذه لحد التوصل إلى جزء غير قابل للقسمة وسوف يساعد هذه الطريقة حسب رأي ابن سينا في الوصول إلى جوهر المسألة التي قد تم تعقيدها لأسباب خارجية. [54]

كان ابن سينا موافقاً لفكر أرسطو بأن الحركة وإن كانت تبدو عملية لا متناهية فإن مصدرها الثبات وإن هذه الكينونة الثابتة هي التي حولت الثبات إلى حركة وأضاف ابن سينا بأن انعدام المحرك الأولي معناه أن الكون كله عبارة عن فوضى ولكن الكون ليس بفوضى وعليه فإن خلقه من الأساس كانت منظمة ورجع ابن سينا إلى فكرة تبسيط الأشياء إلى أجزاءها الأولية البسيطة لغرض فهمها فقال إن الله فكرة الله هي البساطة نفسها حيث إن الفكرة غير قابلة لتقسيم أو تفريع أكثر. [55]

قدم ابن سينا طرحه الفكري عن الخلق والنشوء الذي كان مشابهاً لفكرة الأفلاطونية المحدثة عن الفضاءات العشرة أو السماوات العشرة المتسلسلة لنشوء الكون التي تفصل الإنسان عن الله وركز على الطبقة الأخيرة أو الجسر الرابط بين الحياة الدنيا والسماء العلى وقال إن هذا الجسر عبارة عن الوحي من جبريل إلى الرسول محمد. في سنواته الأخيرة انكب ابن سينا على كتابة كتابه المشهور كتاب «الإشارات» حيث كان هناك في هذا الكتاب توجه واضح وصريح نحو الفلسفة المشرقية وفيه ذكر مصطلح الإشراق وكان لهذا الكتاب أعظم الأثر في نشوء المدرسة الفكرية الإشراقية على يد يحيى السهروردي. [56]

الغزالي والإسماعيليين

بدأ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (1058 - 1111) التعمق في فائدة التحليل المنطقي والعقلي الفلسفة من الأساس في إثبات أو نفي الخالق، كان أبو حامد الغزالي باحثاً من الطراز الرفيع حيث تولى وهو في الرابعة والثلاثين من عمره إدارة المدرسة النظامية في بغداد وكان الهدف الرئيسي للوزير السلجوقي نظام الملك من هذا التعيين هو قيام أبو حامد الغزالي بالتصدي للفكر الإسماعيلي [57] لكن طموح أبو حامد الغزالي لم يتوقف عند هذه الرغبة الضيقة للوزير السلجوقي حيث أن بحثه عن اليقين المطلق عن طبيعة الخالق دفعه إلى التعمق في دراسة جميع المذاهب الفكرية والتوجهات الفلسفية وانتهى به البحث إلى الاستنتاج إن جميع الفلسفات والمدارس الفكرية السابقة قد فشلت في إثبات وجود الخالق لكون فكرة الخالق غير خاضعة للقياس من الأساس وأعلن في كتابه «تهافت الفلاسفة» فشل الفلسفة في إيجاد جواب لطبيعة الخالق وصرح إن الفلسفة يجب أن تبقى مواضيع اهتماماتها في المسائل القابلة للقياس والملاحظة مثل الطب والرياضيات الفلك واعتبر أبو حامد الغزالي محاولة الفلاسفة في إدراك شيء غير قابل للإدراك بحواس الإنسان منافياً لمفهوم الفلسفة من الأساس. [58]

كان لتعمق الغزالي في دراسة التيارات الفكرية والفلسفية السابقة دور سلبي فبدلاً من اقتراحه نحو اليقين بالخالق زاد اقتراحه من الشك وانتهى به الأمر بالإصابة بمرض الكآبة وترك مهنة التدريس وكان في تلك الفترة من حياته مقتنعاً أن الدليل الوحيد للوصول إلى اليقين بشأن وجود الخالق هو ملاقاته وجهاً لوجه بعد الموت. [59] للخروج من هذه الأزمة بدأ الغزالي تدريجياً يقتنع إن هناك جانباً روحياً غير ملموس في الإنسان لا يمكن تجاهله وبغض النظر عن منشأ هذا الجانب فإن هناك فصلاً واضحاً بين ما أسماه «عالم الشهادة» و«عالم الملكوت» ويقصد به الجزء الظاهر المحسوس والخاضع لقوانين الفيزياء مع الجزء المعنوي الغير الملموس. [60]

استخلص الغزالي إلى فكرة أنه من المستحيل تطبيق قوانين الجزء المرئي من الإنسان لفهم طبيعة الجزء المعنوي وعليه فإن الوسيلة المثلى لفهم الجانب الروحي يجب أن يتم بوسائل غير فيزيائية واختار الغزالي طريق التصوف للوصول إلى اليقين بوجود الخالق أثناء الحياة بدلا من الانتظار إلى ما بعد الموت للوصول إلى الحقيقة. يظهر الطابع الصوفي للغزالي جليا في كتابه مشكاة الأنوار من خلال تفسيره للآية 35 من سورة النور والتي تنص على [61] **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ** حيث قال الغزالي إن النور المقصود هنا يشير إلى الله وإلى كل جسم مضيئ آخر مثل المشكاة والنجوم وحتى العقل المستنير لأن ضوء العقل المستنير قادر على عبور حاجز الزمن والفضاء وكان الغزالي يقصد بالعقل المستنير العقل القادر على التخيل والتصور وإدراك إن الجانب الروحي يتطلب نظرة غير حرفية وغير فيزيائية لفهمها. [62]

بهذه النظرة ألقى الغزالي أي دور للفلسفة في إثبات أو عدم إثبات وجود الخالق من خلال طرحه الفكري بأنه لا يمكن استعمال الفلسفة في الوصول إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله ففكرة الله كانت حسب نظره واقعة خارج نطاق التفكير المنطقي ولكن هذا التصريح الخطير لم تكن نهاية الفلسفة حيث قام ابن رشد من قرطبة بإحياء دور الفلسفة في الوصول إلى معرفة الله حيث اعتبر ابن رشد الفلسفة أعلى مراتب التدين. [63]

مفهوم ابن رشد

من المفارقات التاريخية حول ابن رشد (1126 - 1198) هو اختلاف وجهات النظر حوله بين المسلمين المعاصرين له وبين وجهة نظر الغرب له، فقد اعتبره الغرب من أهم الفلاسفة المسلمين على الإطلاق حيث ترجمت أعماله إلى اللاتينية العبرية وأثرت أفكاره بشكل واضح على كتابات على الفلاسفة المسيحيين اليهود ومنهم بالتحديد توماس أكويناس [64] (1225 - 1274) وألبرت الكبير [65] (1206 - 1280) وموسى بن ميمون [66] (1135 - 1204) وإرنست رينان (1823 - 1892) بينما لم يلق ابن رشد نفس الاهتمام من المعاصرين له حيث فضل الفيلسوفان المعاصران له، يحيى السهروردي ومؤيد الدين العربي إتباع منهج ابن سينا بدلا من منهج ابن رشد. [67]

كان ابن رشد متعمقا في الشريعة الإسلامية بحكم منصبه كقاضي إشبيلية وحاول التقريب بين فلسفة أرسطو والعقيدة الإسلامية حيث كان ابن رشد مقتنعا انه لا يوجد تناقض على الإطلاق بين الدين والفلسفة وإن كلاهما يبحثان عن نفس الحقيقة ولكن بأسلوبين مختلفين وقام بالرد على كتاب «تهافت الفلاسفة» للغزالي في كتابه المشهور «تهافت التهافت» وأصر على عكس الغزالي على قدرة الفلسفة بإيصال الإنسان إلى اليقين الذي لا يقبل الجدل حول ماهية الله. [68]

شدد ابن رشد على نقطة في غاية من الأهمية كانت غائبة عن بال من سبقوه وهي إن الفلسفة وعلم الكلام الصوفية الباطنية وغيرها من التيارات الفكرية تشكل خطرا على الأشخاص الذين ليس لهم القدرة على التفكير الفلسفي وان الشخص الغير المتعمق أو الذي يأخذ بقشرة الفكرة سوف يتعرض إلى صراعات نفسية وفكرية تؤدي به إلى الشك والتشتت بدلا من اليقين والتنوير. [69]

في محاولة من ابن رشد لتضييق الفجوة بين الدين والفلسفة طرح ابن رشد فكرته حول أفضل وسيلة لتفسير الدين والخالق من وجهة نظر فلسفية فقال إن على الفيلسوف القبول ببعض الأفكار الدينية لكي يصبح فعالا في الوصول إلى طبيعة الخالق ومن هذه الأفكار: [63]

- وجود الله
- وحدانية الله
- كون الله ليس كمثلته شيء
- عدالة الله
- الحياة بعد الموت
- خلق الله للكون

قام ابن رشد بتوضيح فكرته أكثر قائلا ان القرآن على سبيل المثال قد ذكر ان الله قد خلق الكون ولكنه لم يوضح كيف تم هذا الخلق ومتى تم هذا الخلق وبهذا فإن القرآن قد فتح الباب على مصراعيه للفيلسوف بان يستعمل العقل المنطق للتعلمق في هذه النقطة وبهذا اعتبر ابن رشد التحليل الفلسفي لأمر الدين قمة التدين وليس منافيا لمفهوم الدين. [70]

الفصل الثالث

فلسفة العلم الحديث والمعرفة الغيبية

فلسفة العلم الحديث والمعرفة الغيبية

فلسفة العلم

تحديد و تعريف

تعد فلسفة العلوم فرعاً من فروع الفلسفة يهتم بأسس العلم وأساليبه وتداعياته. تتعلق الأسئلة الجوهرية لهذا الفرع بما يوصف على أنه علم، ومدى موثوقية النظريات العلمية، بالإضافة إلى الغرض النهائي للعلم. يتداخل هذا التخصص مع الميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة) والأنطولوجيا (علم الوجود) ونظرية المعرفة، على سبيل المثال: عند استكشاف العلاقة بين العلم والحقيقة. تركز فلسفة العلوم على الجوانب الميتافيزيقية والمعرفية والدلالية للعلم. غالباً ما تُعد القضايا الأخلاقية كأخلاقيات علم الأحياء مثلاً وسوء السلوك العلمي أخلاقيات أو دراسات العلوم بدلاً من اعتبارها جزءاً من «فلسفة العلوم».

لا يوجد إجماع بين الفلاسفة حول العديد من المشكلات المركزية المتعلقة بفلسفة العلوم، بما في ذلك ما إذا كان يمكن للعلم كشف الحقيقة حول الأشياء غير المرئية وما إذا كان يمكن تبرير التفكير العلمي من أصله. بالإضافة إلى هذه الأسئلة العامة حول العلم ككل، يبحث فلاسفة العلم في المشكلات التي تنطبق على علوم معينة (كعلم الأحياء أو الفيزياء مثلاً). يستخدم بعض فلاسفة العلم أيضاً النتائج المعاصرة في العلم من أجل الوصول إلى استنتاجات حول الفلسفة نفسها.

بينما يعود الفكر الفلسفي المتعلق بالعلم إلى زمن أرسطو على الأقل، ظهرت الفلسفة العامة للعلم بصفقتها نظاماً متميزاً فقط في القرن العشرين في أعقاب الحركة الوضعية المنطقية (الوضعية المنطقية)، الهادفة إلى صياغة معايير لجميع العبارات الفلسفية كالجداول وتقييمها بموضوعية. تجاوز تشارلز ساندرز بيرس وكارل بوبر من الوضعية إلى وضع مجموعة حديثة من المعايير للمنهجية العلمية. كان كتاب توماس كون الصادر عام 1962 بعنوان «بنية الثورات العلمية» تكوينياً أيضاً، متحدياً وجهة نظر التقدم العلمي باعتباره اكتساباً تراكمياً ثابتاً للمعرفة استناداً إلى طريقة ثابتة للتجربة المنهجية، وبدلاً من ذلك يجادل بأن أي تقدم يتعلق بـ«نموذج» من الأسئلة والمفاهيم والممارسات التي تحدد تخصصاً علمياً في فترة تاريخية معينة. [1]

بعد ذلك - بسبب ويلارد فان أورمان كواين وغيره- أصبح النهج المتماusk للعلم -الذي يتحقق فيه من صحة النظرية إذا كان من المنطقي للملاحظات «بصفقتها جزء من بنية متماسكة»- بارزاً. يسعى بعض المفكرين مثل ستيفن جاي غولد إلى تأصيل العلم في افتراضات بديهية، كتوحيد الطبيعة مثلاً. تجادل أقلية من الفلاسفة -وبول فايربند على وجه الخصوص- بأنه لا يوجد شيء مثل «الطريقة العلمية»، لذلك يجب السماح بجميع مناهج العلم، بما في ذلك الأساليب الخارقة للطبيعة. يوجد نهج آخر للتفكير في العلم يتضمن دراسة «كيفية إنشاء المعرفة من منظور اجتماعي»، وهو نهج يمثله علماء مثل ديفيد بلور وباري بارنز. أخيراً، تتعامل التقاليد في الفلسفة القارية مع العلم من منظور تحليل دقيق للتجربة البشرية.

تتراوح فلسفات العلوم المعينة من الأسئلة حول طبيعة الوقت التي أثارها النسبية العامة لأينشتاين، إلى تداعيات علم الاقتصاد على السياسة العامة. الموضوع المركزي هو ما إذا كان يمكن اختزال مصطلحات نظرية علمية داخل أو بين النظريات إلى مصطلحات أخرى. بمعنى: هل يمكن اختزال الكيمياء في الفيزياء، أم يمكن اختزال علم الاجتماع في علم النفس الفردي؟ تظهر الأسئلة العامة لفلسفة العلوم أيضاً بمزيد من الخصوصية في بعض العلوم المعينة. على سبيل المثال: يُنظر إلى مسألة صحة التفكير العلمي بشكل مختلف في أسس الإحصاء. يطرح السؤال حول ما يمكن اعتباره علماً وما يجب استبعاده باعتباره مسألة حياة أو موت في فلسفة الطب. بالإضافة إلى ذلك، تستكشف فلسفات علم الأحياء وعلم النفس والعلوم الاجتماعية ما إذا كانت الدراسات العلمية للطبيعة البشرية يمكن أن تحقق الموضوعية أو أنها تتشكل من خلال القيم والعلاقات الاجتماعية.

تعريف العلم

يشار إلى التمييز بين العلم و «ال لا علم» بمشكلة تحديد المصطلح. على سبيل المثال، هل يجب اعتبار التحليل النفسي علماً؟ ماذا عن علم الخلق، أو فرضية الكون المتعدد التضخمي، أو الاقتصاد الكلي؟ أطلق كارل بوبر على هذا: السؤال المركزي في فلسفة العلوم. [2] ومع ذلك، لم يحظ أي تفسير موحد للمشكلة بالقبول بين الفلاسفة، والبعض يعتبر المشكلة غير قابلة للحل أو غير مثيرة للاهتمام. [3][4] دافع مارتن غاردنر عن استخدام معيار بوتر ستوارت «أعرفه عندما أراه» للتعرف على العلوم الزائفة. [5] عللت المحاولات المبكرة من قبل الوضعانيين المنطقيين العلم في الملاحظة، بينما كان اللاعلم غير قائم على الملاحظة وبالتالي لا معنى له. [6] جادل بوبر بأن الخاصية المركزية للعلم هي القابلية للتزبيف. أي أن كل ادعاء علمي حقيقي يمكن إثبات زيفه، على الأقل من حيث المبدأ. [7]

يُشار إلى مجال الدراسة أو التخمين الذي ينتكر في صورة العلم في محاولة للمطالبة بالشرعية غير القابلة للتحقيق بطريقة أخرى باسم العلوم الزائفة أو العلوم الهامشية أو العلوم النافهة. [8] صاغ الفيزيائي ريتشارد فاينمان مصطلح «علم عباد الحمولة» للحالات التي يعتقد فيها الباحثون أنهم يمارسون العلوم لأن أنشطتهم لها المظهر الخارجي لها ولكنها في الواقع تفتقر إلى «الصدق المطلق» الذي يسمح بتقييم نتائجهم بدقة. [9]

التفسير العلمي

من الأسئلة وثيقة الصلة هي ما الذي يمكن اعتباره تفسيرًا علميًا جيدًا. بالإضافة إلى تقديم تنبؤات حول الأحداث المستقبلية، غالبًا ما يأخذ المجتمع النظريات العلمية من أجل تقديم تفسيرات للأحداث التي تحدث بانتظام أو قد حدثت بالفعل. درس الفلاسفة المعايير التي يمكن من خلالها القول بأن النظرية العلمية قد فسرت ظاهرة ما بنجاح، وكذلك ما يعنيه القول بأن النظرية العلمية لها قوة تفسيرية.

أحد التفسيرات المبكرة والمؤثرة للتفسير العلمي هو النموذج الاستنتاجي الاسمي. تقول إن التفسير العلمي الناجح يجب أن يستنتج حدوث الظواهر المعنية من قانون علمي. [10] تعرض هذا الرأي لنقد كبير، ما أدى إلى العديد من الأمثلة المضادة المعترف بها على نطاق واسع للنظرية. [11] من الصعب تحديد ما هو المقصود بالتفسير عندما لا يمكن استنتاج الشيء المراد شرحه من أي قانون لأنه مسألة صدفة، أو بطريقة أخرى: لا يمكن التنبؤ به تمامًا مما هو معروف. طور ويسلي سالمون نموذجًا يجب أن يكون فيه التفسير العلمي الجيد وثيق الصلة إحصائيًا بالنتيجة المراد شرحها. [12][13] جادل آخرون بأن مفتاح التفسير الجيد هو توحيد الظواهر المتباينة أو توفير آلية سببية. [13]

تفسير العلم

توضح التوقعات التي قد يستنتجها الدجاج حول سلوك المزارع «مشكلة الاستقراء». على الرغم من أنه غالبًا ما يعد أمرًا مفروغًا منه، لكنه ليس من الواضح على الإطلاق كيف يمكن للمرء أن يستنتج صحة بيان عام من عدد من الحالات المحددة أو استنتاج حقيقة نظرية من سلسلة من الاختبارات الناجحة. [14] على سبيل المثال: تلاحظ الدجاجة أن المزارع يأتي كل صباح ويعطيها طعامًا، لمئات الأيام على التوالي. لذلك قد يستخدم الدجاج التفكير الاستقرائي لاستنتاج أن المزارع سوف يحضر الطعام كل صباح. ومع ذلك، ذات صباح، يأتي المزارع ويقتل الدجاج. كيف يكون التفكير العلمي أكثر جدارة بالثقة من عقل الدجاجة؟

تتمثل إحدى المقاربات في الاعتراف بعدم إمكانية تحقيق الاستقراء لليقين، ولكن ملاحظة المزيد من حالات البيان العام يمكن على الأقل جعل العبارة العامة أكثر احتمالية. لذا سيكون من حق الدجاج أن يستنتج من كل تلك الصباحات أنه من المحتمل أن يأتي المزارع بالطعام مرة أخرى في صباح اليوم التالي، حتى لو لم يكن ذلك مؤكدًا. ومع ذلك، ما تزال هناك أسئلة صعبة حول عملية تفسير أي دليل معين إلى احتمال أن يكون البيان العام صحيحًا. تتمثل إحدى طرق الخروج من هذه الصعوبات الخاصة في إعلان أن جميع المعتقدات حول النظريات العلمية ذاتية أو شخصية، وأن التفكير الصحيح هو مجرد كيفية تغيير الأدلة لمعتقدات المرء الذاتية بمرور الوقت. [14]

يجادل البعض بأن ما يفعله العلماء ليس الاستدلال الاستقرائي على الإطلاق وإنما التفكير الاستقرائي، أو الاستدلال على التفسير الأفضل. في هذا الحساب، لا يتعلق العلم بتعميم حالات معينة بل بالأحرى عن افتراض تفسيرات لما يلاحظ. مثلما نوقش في القسم السابق، ليس من الواضح دائمًا ما المقصود بعبارة «أفضل تفسير». تلعب شفرة أو كام (نصل أو كام)، التي تقدم المشورة لاختيار أبسط تفسير متاح، دورًا مهمًا في بعض إصدارات هذا النهج. بالعودة إلى مثال الدجاج، هل سيكون من الأسهل افتراض أن المزارع يهتم بها وسوف يستمر في الاعتناء بها إلى أجل غير مسمى أو أن المزارع يسمنها قبل الذبح؟ حاول الفلاسفة أن يجعلوا هذا المبدأ الاستدلالي أكثر دقة من حيث الحدس المهني أو غيره من المقاييس. ومع ذلك، على الرغم من تقديم مقاييس مختلفة للبساطة كمرشحين محتملين، فمن المقبول عمومًا أنه لا يوجد شيء مثل مقياس البساطة المستقل عن النظرية. بعبارة أخرى، يبدو أن هناك العديد من مقاييس البساطة المختلفة مثل النظريات نفسها، ويبدو أن مهمة الاختيار بين مقاييس البساطة هي إشكالية تمامًا مثل مهمة الاختيار بين النظريات. [15] جادل نيكولاس ماكسويل لعدة عقود بأن الوحدة بدلًا من البساطة هي العامل الرئيسي غير التجريبي في التأثير على اختيار النظرية في العلم، والتفضيل المستمر للنظريات الموحدة في الواقع تلزم العلم بقبول أطروحة ميتافيزيقية تتعلق بالوحدة في الطبيعة. من أجل تحسين هذه الأطروحة الإشكالية، يجب تمثيلها في شكل تسلسل هرمي للأطروحات، بحيث تصبح كل أطروحة غير جوهرية مع تقدم المرء في التسلسل الهرمي. [16]

الملاحظة متلازمة مع النظرية

بواسطة التلسكوب، يبدو أن تقاطع أينشتاين يقدم دليلاً على خمسة أشياء مختلفة، لكن هذه الملاحظة محملة بالنظرية. إذا افترضنا نظرية النسبية العامة، فإن الصورة تقدم دليلاً على كائنين فقط.

عند إجراء الملاحظات، ينظر العلماء من خلال التلسكوبات، ويدرسون الصور على الشاشات الإلكترونية، ويسجلون قراءات العدادات، وما إلى ذلك. بشكل عام، على المستوى الأساسي، يمكنهم الاتفاق على ما يرونه، على سبيل المثال، مقياس الحرارة يظهر 37.9 درجة مئوية. ولكن، إذا كان لدى هؤلاء العلماء أفكار مختلفة حول النظريات المطورة لشرح هذه الملاحظات الأساسية، فقد يختلفون حول الشيء الذي يراقبونه. على سبيل المثال، قبل نظرية النسبية العامة لألبرت أينشتاين، كان من المحتمل أن يفسر المراقبون صورة تقاطع أينشتاين على أنها خمسة أشياء مختلفة في الفضاء. ومع ذلك، في ضوء هذه النظرية، سوف يخبرك علماء الفلك أنه يوجد في الواقع جسمان فقط، أحدهما في المركز وأربع صور مختلفة لجسم آخر حول الجوانب. بدلاً من ذلك، إذا اشتبه علماء آخرون في وجود خطأ ما في التلسكوب وأن جسمًا واحدًا فقط يتم ملاحظته فعليًا، فإنهم يعملون وفقًا لنظرية أخرى. يقال إن الملاحظات التي لا يمكن فصلها عن التفسير النظري «محملة بالنظرية».[17]

تتضمن جميع الملاحظات كلاً من الإدراك المعرفي والإدراك الحسي. أي، لا يقوم المرء بالمراقبة بشكل سلبي، بل يشارك بنشاط في التمييز بين الظاهرة الملاحظة من البيانات الحسية المحيطة. لذلك، تتأثر الملاحظات بالفهم الأساسي للطريقة التي يعمل بها العالم، وقد يؤثر هذا الفهم على ما يتم إدراكه أو ملاحظته أو اعتباره جديرًا بالاهتمام. بهذا المعنى، يمكن القول أن كل الملاحظات محملة بالنظرية.[17]

الغرض من العلم

هل يجب أن يهدف العلم إلى تحديد الحقيقة المطلقة، أم أن هناك أسئلة ال يستطيع العلم الإجابة عليها؟ يدعي الواقعيون العلميون أن العلم يهدف إلى الحقيقة وأنه يجب على المرء اعتبار النظريات العلمية على أنها صحيحة أو تقريبًا صحيحة أو صحيحة على الأرجح. بالمقابل، يجادل مناهضو الواقعية العلمية بأن العلم لا يهدف (أو على الأقل لا ينجح في الوصول) إلى الحقيقة، خاصة الحقيقة حول الأشياء غير المرصودة مثل الإلكترونات أو الأيونات الأخرى.[18] يجادل الذرائعيون في أنه يجب تقييم النظريات العلمية فقط على أساس ما إذا كانت مفيدة. من وجهة نظرهم: ما إذا كانت النظريات صحيحة أم لا، فهذا خارج عن الموضوع، لأن الغرض من العلم هو خلق تنبؤات وتمكين التكنولوجيا الفعالة.

غالبًا ما يشير الواقعيون إلى نجاح النظريات العلمية الحديثة كدليل على الحقيقة (أو الحقيقة القريبة) للنظريات الحالية[19] [20]. يشير اللاواقعيون إما إلى العديد من النظريات الخاطئة في تاريخ العلوم،[21] [22] أو الأخلاق المعرفية،[23] أو نجاح افتراضات النمذجة الخاطئة،[24] أو انتقادات ما بعد الحداثة للموضوعية كدليل ضد الواقعية العلمية[19]. يحاول اللاواقعيون شرح نجاح النظريات العلمية دون الرجوع إلى الحقيقة.[25] يدعي بعض مناهضي الواقعية أن النظريات العلمية تهدف إلى أن تكون دقيقة فقط حول الأشياء التي يمكن ملاحظتها ويجادلون بأن نجاحها يحكم عليه في المقام الأول من خلال هذا المعيار[23].

فلسفة العلم الحديث [24]

لقد كان لتطور العلم الطبيعي الأثر البالغ في تحول الفكر الغربي من فكر ديني كنسي إلى فكر علمي، ومن عقلانية دينية لاهوتية إلى عقلانية علمية تقوم على ضرورة بسط سلطان العقل في مجالات الفكر المختلفة، وخاصة الفكر العلمي فقد أصبحت المعرفة العلمية هي المعرفة الموثوق بها، لأنها معرفة قائمة بذاتها، ولا تقبل أي سلطة خارجية سواء كانت هذه السلطة سلطة رجال الدين و الكنيسة، أو سلطة أرسطو. Aristotle .

وقد بدأت الحداثة العلمية تاريخيا مع بداية عصر النهضة الأوروبية، وتعتبر سنة 1543 تاريخ نشر كتاب "الدورات في نظام الأفلاك" لكوبرنيك(Copernic Nicolas) 1543-1473، بداية لنشأة علم الفلك الجديد، فقد أحدثت آراؤه الجديدة في علم الفلك ثورة علمية على النظرية التي سيطرت على علم الفلك القديم، والتي ترى أن الأرض مركز الكون في حين أن باقي الكواكب تدور حولها، وقد تأسست هذه النظرية انطلاقا من الملاحظة العادية للشمس كما تبدو فأوحى ذلك خطأ بأنها هي التي تدور حول الأرض، حيث تبدأ دورتها من الشرق وتنتهي عند الغرب و هي فكرة أرسطية تبناها "بطليموس-168 (Ptolémée Claude) 90ق م ، وقد انطلق "كوبرنيك(Copernic) "في إثبات نظريته من فكرتين أساسيتين، الأولى أن الكواكب هي التي تدور في الفلك حول الشمس، و الثانية أن الأرض هي واحدة من هذه الكواكب و التي تدور حول محورها، و بالتالي فالأرض ليست ثابتة بل هي في حركة مستمرة، مما ينفي عنها أن تكون مركزا للكون، يقول "كوبرنيك : « Copernic »" لماذا إذن نتردد في اعتبار الأرض متحركة و هو الشيء الذي يلائم شكلها الكروي، بدلا من اعتبار كل الكون الذي لا نعرف حدوده و لا يمكن أن نعرفها في حالة دوران» .

لكن هذه الثورة الكوبرنيكية لم تخرج عن إطار الفيزياء الأرسطية، ذلك لأنها لم تستطيع إيجاد حل لبعض التناقضات التي نتجت عنها، ومنها على سبيل المثال، بقاء الأشياء الموضوعة على الأرض مرتبطة بها على الرغم من الحركة السريعة للأرض حول الشمس، وبقاء القمر تابعا للأرض بدلا من أن يضيع في الكون وبقاء محور دوران الأرض ثابتا في الفضاء و عدم تغير اتجاهه عكس ما يفعل الدوران.

لذلك كانت هذه الثورة الكوبرنيكية في حاجة إلى فيزياء جديدة، ليكتمل الجانب الثاني لهذه الثورة مع "غاليلي" (Galilée) 1643-1564 الذي تعد نظريته في الحركة إعلانا عن ميلاد الفيزياء الأرسطية. لقد كان مضمون نظرية "أرسطو" حول سقوط الأجسام، تفيد أن الأجسام تسقط بسرعة تتناسب طرذا مع أوزانها فالجسم الأثقل يسقط أسرع من الجسم الأقل منه ثقلا، لكن هذه النظرية كانت موضع هجوم من طرف "غاليلي (Galilée)"، فنتيجة ملاحظاته لأحد مصابيح "كندرالية بيزا"

(Pise de Cathédrale) في تأرجحاته المستمرة حاول أن يقارن بين حركة المصباح في تأرجحاته و بين فكرة "أرسطو" (Aristote) عن الحركة، فلاحظ أن حركة المصباح تحدث بصورة منتظمة و تستغرق نفس الزمن، و هذا يعني أن السرعة التي يتحرك بها المصباح تتناسب مع سرعة الأجسام الأخرى المختلفة عنه في النقل، فأستبعد بذلك فكرة أرسطو (Aristote) عن النقل، و أعاد بذلك صياغة السؤال: لماذا تسقط الأجسام؟ و هي صياغة أرسطية، إلى صياغة جديدة كيف تسقط الأجسام؟، و الإجابة عن هذا السؤال تعتمد على التجربة المباشرة و على الرياضيات، و الاستعانة بالخيال لوضع الفروض المختلفة لتفسير الحركة.

وقد استندت نظرية غاليلي (Galilée) على مبدئين أساسيين أصبحا فيما بعد موجهين للعلم الحديث و هما:

ضرورة الاعتماد على الملاحظات، لا على السلطة عند وضع الفروض عن الطبيعة، والتأكيد على دور الرياضيات في فهم و دراسة الطبيعة، و من هنا كان منهجه يعتمد على الرياضيات و التجربة في آن واحد، فقد اعتمد على المنهج الفرضي الاستنباطي الذي تكون فيه نقطة الانطلاق فروض تفسر قوانين سبق الوصول إليها، لكنها لا زالت في حاجة إلى تفسير كما أن الفرض يتناول قضايا لا تخضع للإدراك الحسي المباشر، كما أن هذه الفروض تصاغ صياغة مجردة تستنبط منها نتائج قد تخضع للملاحظة و التجربة.

و بهذا فقد اعتبر "غاليلي (Galilée)" أن أساس العلم الطبيعي هو الرياضيات، لأن كتاب الطبيعة لا يمكن قراءته إلا من منظور رياضي، و هدف العلم ليس وصف الطبيعة، بل تحويلها إلى صيغ رياضية تتخذ صور قوانين رياضية طابعها الدقة و اليقين و الوضوح، و أن المنهج العلمي الصحيح يقوم على سيادة العقل على التجربة و استعاضة التجربة بنماذج رياضية و القول بأولوية النظرية على الواقع.

و بهذا تعتبر آراء غاليلي (Galilée) أبلغ تعبير عن الموقف العلمي الجديد، و عن التأسيس لعقلانية تسعى إلى تحرير العلم من الرأي و الظن و الحكم المسبق، و تخليصه من السلطة الأبوية للتفكير اللاهوتي السائد، و من هيمنة المنهج الأرسطي المفروض، لتبلغ هذه العقلانية ذروتها، مع أبي الفلسفة الحديثة "روني ديكارت (Descartes René)" الذي أعطى للعقل الدور الأساسي في كل معرفة، حيث يجب على الإنسان حين يبحث في المسائل العلمية أو الفلسفية أن يتحرر من كل سلطة إلا سلطة العقل.

لقد سعى "ديكارت" إلى البحث عن الطريقة المثلى التي تمكنه من بلوغ الحقيقة خاصة و أنه اكتشف أن الطريقة الأرسطية طريقة عقيمة، و قد اهتدى إلى وحدة المعرفة التابعة لوحدة العقل البشري، فالعقل الإنساني واحد و هو ملكة مشتركة بين جميع الناس، إذ أن الحاسة السليمة (العقل) هي أعدل قسمة بين الناس. لقد انطلق "ديكارت" في بناء نظريته في المعرفة — بالاعتماد على منهج الشك — من تقسيمه للأفكار إلى أفكار فطرية و أفكار حسية، و أفكار من صنع الخيال، فالأفكار الحسية مستمدة من العالم الخارجي عن طريق الحواس، و هي أفكار خاطئة متغيرة من شخص لآخر، لا يمكن اعتمادها في تأسيس معرفة فلسفية أو علمية، أما الأفكار الناتجة عن المخيلة فهي أفكار بعيدة عن الواقع، يقول "ديكارت": «(Descartes) "و بعضها غريب عنها و مستمد من الخارج و البعض الآخر وليد صناعي و اختراعي» و هي أفكار تفتقد إلى اليقين، أما الأفكار الفطرية فهي أفكار واضحة و صادقة يقينية و مصدرها العقل، لا الخيال أو التجربة الحسية، و النموذج الحقيقي للأفكار الفطرية في التصور الديكارتي هي المفاهيم الرياضية، و بهذا كان المسار الذي اتخذته نظرية "ديكارت" في المعرفة مسارا عقليا واضحا، ذلك لأن الإدراك الحسي (التجربة) عاجز عن أن يكون طريقا للعلم، ولبناء معرفة علمية يقينية لا بد من البحث عن أساسها في يقينيات العقل نفسه، أي في تلك الأفكار التي بلغت درجة من اليقين و الوضوح و البدهة، نعجز معها عن الشك في قيمتها و صحتها و لا يتأتى ذلك إلا باتباع منهج دقيق يوصلنا إلى الحقيقة "إذ لا يكفي أن نملك فكرا جيدا و لكن المهم توظيفه بكيفية جيدة".

لقد تبنى ديكارت (Descartes) الشك القائم على البداهة و الوضوح كمنهج لبلوغ الحقيقة، فمنهج الشك هو المنطق الصالح لتأسيس فلسفة علمية، خاصة بعد أن تبين له عقم المنطق الأرسطي، يقول ديكارت : «فبدلاً من هذا العدد الهائل من التعاليم التي يتكون منها هذا المنطق (الأرسطي) اعتقد أنه يمكن أن أكتفي بالقواعد الأربعة الآتية المهم أن يكون لي حزم صارم و دائم لا يجعلني أغفل عنها و لو مرة واحدة».

و قد حدد ديكارت (Descartes) قواعد المنهج في قاعدة الوضوح، و البداهة، وقاعدة التحليل، و قاعدة التركيب و قاعدة الإحصاء، فقاعدة البداهة تضع سلطة العقل فوق أي سلطة أخرى، و يتم الوصول إليها (البداهة) عن طريق الحدس، و "الكوجيتو" الديكارتي "أن أفكر أنا موجود (suis je donc, pense Je) ما هو إلا تعبير عن حدس أولي.

أما قاعدة التحليل فهي إسقاط للمنهج الرياضي على كل المواضيع و القضايا المدروسة، فالتحليل نوع من أنواع البرهان الرياضي، و تعد قاعدة التركيب ترتيباً للأفكار من البسيط إلى المعقد، و تعد هذه القاعدة الفارق الجوهرى بين المنهج الأرسطي العقيم و المنهج الديكارتي، و أما قاعدة الإحصاء فتمثل اختباراً و تأكيداً لصحة القواعد السابقة وتعرف أيضاً بقاعدة الاستقراء الشامل.

و بهذا المنهج الذي يتخذ من البداهة و الوضوح أساساً له، و من الرياضيات مثلاً له – باعتبار أن المبادئ الرياضية مبادئ فطرية يقينية – أثبت وجود العالم، فالعالم امتداد و حركة، و كل شيء في الواقع يتفكك في النهاية إلى مادة متحركة لهذا تصير غاية العلم هي البحث عن الأساس الرياضي الهندسي للأشياء و اكتشاف قوانين الحركات التي هي أساس كافة الحوادث و الظواهر، فالحركة ملازمة للمادة منذ البدء و الأصل هو الحركة، فعندما خلق الله المادة خلقها بخصائصها الرئيسيتين: الامتداد و الحركة، وبهذا يكون ديكارت (Descartes) قد قدم نظرة عقلية ميكانيكية للكون اكتملت قواعدها العلمية فيما بعد مع "نيوتن".

لقد عرفت العقلانية العلمية الحديثة اكتمالها و نضجها – خاصة في مجال الفيزياء – في القرن السابع عشر مع "إسحاق نيوتن" (Newton Isaac) 1727-1643 من خلال وضعه لنظرية متكاملة الجوانب تعطى تصوراً واحداً و متماسكاً لجميع الظواهر الكونية، و قد بقي التفكير العلمي الحديث طوال ما يقرب من ثلاثة قرون يتحرك فوق هذه الأرضية التي رسم حدودها في كتابه "المبادئ الرياضية للفلسفة الطبيعية".

لقد انطلق "نيوتن" (Newton) من تحديده لمكونات الطبيعة و المتمثلة حسبه في ثلاثة عناصر أساسية وهي :

العنصر الأول هو المكان أو الامتداد، و هو عبارة عن فراغ تتحرك فيه هذه الجسيمات، و يمكن أن نحدده بثلاث أبعاد و هي البعد الأفقي، و البعد الرأسي، و الارتفاع، و تعرف بالأبعاد المكانية ، و بواسطة هذه الأبعاد الثلاثة نستطيع تحديد مواقعنا و مواقع الأبنية على الأرض، و بفضلها أيضاً أصبح لدينا مصطلحات مثل: يمين، يسار، فوق، تحت و أمام و خلف.

و العنصر الثاني فهو المادة، و تطلق على الأشياء التي تشغل حيزاً في الفراغ و هي مكونة من مجموعة لا متناهية من الجسيمات الصلبة المفصولة عن بعضها البعض.

أما العنصر الثالث فهو الحركة، و تعني العلاقة التي تتحرك بموجبها الجسيمات. و يمكن تحديد المفاهيم الأساسية التي قامت عليها الفيزياء الكلاسيكية في قوانين نيوتن الثلاثة:

القانون الأول: و يعرف هذا القانون بقانون العطالة، أو "مبدأ القصور الذاتي" فالعطالة كما يحددها نيوتن (Newton) :

«هي كوننا عاجزين عن أن نغير حالة جسم ما من السكون إلى الحركة، أو من الحركة إلى السكون ما لم نقم بمجهود ما» ، فالجسم يستمر في حركته في اتجاه مستقيم و بسرعة منتظمة ما لم يتعرض لتأثير أية قوة خارجية، فالجسم في هذه الحركة قاصر ذاتياً على تغيير حالته ألياً، كما أنه يبقى ساكناً فقط إذا توفر في كلتا الحالتين انعدام لجميع المؤثرات الحسية من هواء أو احتكاك مما يثبت أن الجسم يمتلك خاصية القصور الذاتي.

القانون الثاني : و يسمى هذا القانون "بالقانون الأساسي للحركة" و مفاده: إذا تغيرت حركة جسم ما، فإن هذا التغير يكون متناسباً تناسباً طردياً مع القوة الخارجية و تناسباً عكسياً مع كتلة الجسم، و يتم هذا التغير في اتجاه تلك القوة و يعبر عنه بالعلاقة التالية: $ق = ك \times ع$ ، حيث تدل "ق" على القوة و "ك" على الكتلة و "ع" على التسارع

و القانون الثالث: و يسمى "بقانون المقاومة و مفاده: كل فعل يقابله رد فعل مساو له، و متجه في عكس اتجاه الفعل .

واستنادا إلى هذه القوانين الثلاث صاغ نيوتن قانون الجاذبية الكونية و الذي ينص على "أن كل نقطتين تتجاذبان بقوة تتناسب طردا مع حاصل ضرب كتلتيهما، و عكسا مع مربع المسافة الفاصلة بين مركز جذب أحدهما و مركز جذب الآخر".

و بهذا القانون (الجذب العام) تم حل الكثير من المشاكل العلمية و تفسير كثير من الظواهر الطبيعية مثل المد و الجزر و حركة الأجرام السماوية في مداراتها و حركة المذنبات، و وضع حد للتفسيرات الميتافيزيقية و الافتراضات التي لا تقوم على أساس من التجربة، مستندا في إرجاع مخالف الظواهر الطبيعية إلى مبدئين اثنين، هما المادة و الحركة، و هما الدعامة الأولى للتصور الكلاسيكي للكون و الطبيعة، فكل ما يحدث في الطبيعة من ظواهر ناتج عن علل و أسباب ميكانيكية و غاية العلم معرفتها و حسابها بدقة، و جميع الظواهر تخضع لقوانين و علاقات محددة ضرورية تربط بينهما "فقد أصبح العلم لا تله أية غشاوة سحرية فلم يعد الأمر يتعلق سوى بكتل تتحرك حسب قوانين رياضية".

و على هذا الأساس فإن نيوتن (Newton) قد جمع بين العقل و التجربة، بين الرياضيات و الخبرة الحسية، و يتجلى ذلك من خلال وضعه مجموعة من القواعد التي يجب اتباعها في البحث في الفلسفة الطبيعية و منها:

- يجب أن لا نقبل من الأسباب إلا تلك التي تبدو ضرورية لتفسير الطبيعة، فالطبيعة لا تتصرف عبثا.
- إن النتائج التي هي من نفس النوع يجب أن تغزى دوما و كلما كان ذلك ممكنا نفس السبب.
- إن الكيفيات التي تتصف بها الأشياء و لا تقبل الزيادة و لا النقصان، و التي نلاحظها في جميع الأجسام التي يمكن التجريب عليها، يجب أن ينظر إليها بوصفها كيفيات تعم جميع الأجسام على الجملة.
- إن القضايا و الفروض المستنبطة من الظواهر، هي قضايا صحيحة أو قريبة من الصحة، و أن الفروض المضادة هي موضوع استثناءات.

و من خلال هذه القواعد يتجلى هذا التصور الميكانيكي الآلي للطبيعة و القائم على العلية و الاطراد، النظام و الحتمية و لا مجال فيه للمصادفة و الفوضى، و غاية العلم هي اكتشاف هذا النظام.

و بهذا أرسى "نيوتن (Newton)" العلم الحديث على قوانين عامة مكنت من فرض العلم الحديث على مختلف الحالات حتى الدينية منها، و كان من نتائج ذلك النزعة الوثوقية التي عرفها العلم في أواخر القرن الثامن عشر و النصف الأول من القرن التاسع عشر، و ظهور "النزعة العلمانية" (Scientisme Le) التي رفعت العلم النيوتني أسمى الدرجات.

و إذا كان العلم الحديث قد بلغ اكتماله في ظل هذا التصور الميكانيكي، الذي أرسى قواعده و أسسه "نيوتن" فإن الفلسفة الحديثة المواكبة لهذا العلم، قد بلغت هي الأخرى اكتمالها في ظل هذا التصور النيوتني، و قد كان "إيمانول كانط" (Kant Emmanuel) 1724-1804 هو المعبر عن هذا النسق الفلسفي.

لقد انطلق "كانط (Kant)" من فكرة أن نظرية المعرفة هي موضوع الفلسفة الأول و الأساسي، متسائلا: «ما المعرفة؟ و كيف تكون ممكنة؟ و ما الذي يمكن أن نعرفه؟ و ما الذي لا يمكن معرفته و هل للمعرفة حدود ضرورية؟ و على ما يقوم اليقين العلمي؟». كانت هذه الأسئلة التي حاول "كانط (Kant)" الإجابة عنها في مشروعه الفلسفي. لقد ربط "كانط (Kant)" بين العقل و نظام الطبيعة، بين الرياضيات و الفيزياء متأثرا في ذلك بمعطيات علم عصره (العلم النيوتني)، فجعل العقل هو المنظم لمعطيات التجربة، لكن لا بما فيه من أفكار فطرية كما هو الحال عند "ديكارط" بل بوصفه هو نفسه جملة من القوالب القبلية (صورنا الزمان و المقولات)، و التي هي قوالب فارغة تملؤها الحدوس الحسية فتتحول إلى معرفة، و بالتالي فالمعرفة الممكنة تتوقف على ما تقدمه التجربة للعقل، و بما يمد به العقل معطيات التجربة و لما كانت التجربة محدودة بحدود تمدنا به حواسنا، فإنه لا نستطيع أن نتجاوز مستوى الظواهر، أما ما وراء الظواهر الشيء ذاته "فذلك ما لا يحق للعقل أن يدعي الوصول إليه و التعبير عن حقيقته، فالمعرفة العلمية هي معرفة الظواهر من خلال السعي إلى الوقوف على العلاقات و الروابط القائمة بينها، يقول كانط: «(Kant) إن المحددات الداخلية لظاهرة ما في المكان ليست سوى ارتباطات، و إن هذه الظاهرة نفسها ليست في الحقيقة سوى مجموعة علاقات محضة».

و هذا التصور الكانطي يتلاءم تماما مع النظرة العلمية النيوتونية التي مفادها أن العالم ظواهر، و أن الظواهر قابلة للتناول إما بوصفها أشكالاً مكانية و علاقات هندسية، أو بوصفها حركات زمانية و علاقات تعاقبية ميكانيكية، كما أن الصفات التي يعطيها "كانط (Kant)" للزمان و المكان كإطارين قبليين للحساسية، و هي نفس الصفات التي أعطاهما نيوتن، أنهما مطلقان و واقعان يوجدان دون أي علاقة مع أي شيء خارجي، في حين أن الأشياء لا توجد إلا بهما و فيهما. و في الحقيقة لم يقتصر هذا التأثير النيوتوني على التصور الكانطي فحسب، بل امتد إلى كل الفلسفات التي عاصرت قيام العلم الحديث، فقد أصبح بمثابة النموذج

الإرشادي القياسي الموجه لكل بحث في الطبيعة و الذي شكل مفهوم العقلانية العلمية الحديثة التي ارتبطت بالعلم التجريبي، فأصبح العلم و العقل مقدسان كما كانت آراء رجال الدين و آراء أرسطو مقدسة في العصور الوسطى الأوروبية.

خصائص العقلانية العلمية الحديثة:

لقد استند النموذج الحديث للعقلانية العلمية على جملة من الأسس يمكن أن نجملها في النقاط التالية:

- الاستناد إلى فكرة البداهة و الوضوح الذاتي، و هو شرط ضروري للتبرير الذاتي الذي يعنى بالبحث عن القضايا الواضحة بذاتها باعتبارها أساس كل تبرير عقلائي، كما يستند من جهة أخرى على فكرة الحدس باعتبارها أن الحدس يمدنا بحقائق أساسية لا تحتاج إلى تبرير على أساس أن اشتقاقها كان نتيجة استدلال استنباطي. اعتبار أن العقل له صفة الكلية و الثبات، و هو الجزء الأساسي و المكمل للجنس البشري، و لذا اعتبرت الرياضيات العقلية مثالا للعلم الحديث، و دافعت الفلسفة الغربية الحديثة عن الإنسان بوصفه وجودا عقليا. و على الرغم من سعي الفلاسفة التجريبيين (من أرسطو (Aristotele) إلى عصر التنوير) إلى إنكار الأسس اللاهوتية لموضوع العقلانية، إلا أن العقل ظل بالنسبة إليهم انعكاسا للعقل الكلي، و إذا كان الفلاسفة التجريبيون قد أدركوا أن مضمون الخبرة متغير و نسبي، إلا أنهم دافعوا عن بنية الخبرة باعتبارها واحدة عند كل الناس، و اعتبروا البيئة العقلية كلية، و متطابقة مع بنية الأشياء.

- عقلانية تستند إلى التصور الميكانيكي الآلي للطبيعة، الذي أرسى حدوده "إسحاق نيوتن (Newton Isaac)" في كتابه: المبادئ، و قد قام هذا التصور على أن العالم يتكون من مكان و زمان إقليديين مطلقين، فالمكان يحتوي على عدد لا متناه من الجسيمات المادية الصلبة تتحرك في الزمان وفق قوانين الحركة و الجاذبية، و هي قوانين أبدية مطلقة الصحة، صالحة لكل زمان و مكان، و بالتالي فإن حرية الاختيار و هم ما دامت المادة غير قادرة على التصرف الحر و لما كانت المادة عاجزة عن أن تخطط أوّج دف إلى أي شيء، فلا سبيل إلى العثور على أي حكمة وراء الأشياء الطبيعية، بل إن العقل ذاته ينطبق عليه ما ينطبق على المادة من تاريخية و جدل.

- ارتباط العقلانية الحديثة بمفهوم المنهج القائم على جملة من القواعد الثابتة، و صفة المنهجية هذه صفة أساسية في العلم الحديث، بل أن العلم في صميمه معرفة منهجية، و بذلك نميزه بوضوح عن أنواع المعرفة الأخرى التي تنفقر إلى التخطيط و التنظيم.

ويستند المنهج العلمي كما تتصوره العقلانية الحديثة إلى مجموعة من المسلمات الأساسية منها:

- مسلمة النظام، و مفادها أن ظواهر الكون تسير وفقا لنظام ثابت لا يتغير، فنسقية الظاهرة تضي صفة المعقولة عليها و تجعل فهمنا لها في حدود نسق معين لا يتغير بتغير العقول، و النظام يعبر عن مبدأ الهوية الثابت الذي يجسد علاقة الماهية بذاتها يقول لالاند: «1867-1963 (Lalande André) النظام هو أحد مفاهيم العقل الأساسية، و يشمل الترتيب الزمني و الترتيب المكاني و العلل و القوانين، و النظام الطبيعي هو اطراد الحوادث وفقا لقوانين معينة» .

- أما المسلمة الثابتة التي يقوم عليها المنهج العلمي كما تصورته العقلانية الحديثة فهي مسلمة الحتمية، و تعني أن نظام الكون ثابت شامل مطرد كل ظاهرة من ظواهره مقيدة بشروط تلزم حدوثها اضطرار أي خاضعة لقانون محدد، و هذا ما يجعله كونا منظما (Cosmos) و ليس هاوية من الفوضى و العماء (Chaos) و ليس في الطبيعة جواز ولا إمكان، و لا طفرة و لا معجزة، بل كل ما فيها ضرورة و اطراد، و لما كانت الضرورة استحالة النقيض فإن الحتمية تعني أن كل ما يحدث لابد و أن يحدث و يستحيل أن يحدث سواه.

فالحتمية إذن ليست فقط تعميما مؤيدا بما نلاحظه، بل أيضا مقدمة قبلية شرطية لجعل عالما منتظما، و بهذا ارتبط مفهوم الحتمية العلمية بالقابلية للتنبؤ على أساس أن الكون خاضع لقوانين ثابتة يمكننا التنبؤ بكل واقعة لاحقة بواسطة الحالة الكاملة في لحظة معينة تنبؤا صادقا صدقا يقينا، و على هذا الأساس يصح الصدق و اليقين تبريرا عقليا.

و هكذا فإن العقلانية الحديثة تسعى إلى تحقيق الاستمرارية و الثبات المنهجي، إن بالارتقاء باتجاه أنواع عليا، أو بالنزول باتجاه أنواع دنيا، فعنصر المنهجية في المعرفة يعني التماسك انطلاقا من مبدأ، ففي التأويل العقلاني يعتبر الفكر إنتاج نظام علمي موحد، و الاستدلال على المعرفة الحديثة انطلاقا من مبادئ سواء كانت عبارة عن مسلمات، أو أفكارا فطرية أو تجريدات عليا، ترسي القوانين المنطقية العلاقات الأكثر عمومية ضمن النظام و تحدها، و كل فكر لا يسير نحو النظام المنهجي فهو فكر لا توجه له، و العقل لا يقدم إلا فكرة الوحدة المنهجية»

كما تستند العقلانية الحديثة إلى فكرة "الموضوعية"، التي تعد معياراً لتمييز العلم عن غيره من أشكال المعرفة الإنسانية الأخرى و الموضوعية هنا لها معنيان، المعنى الأول وهو تحديد الموضوع محل البحث العلمي، و هذا يتضمن فصل هذا الموضوع عن باقي موضوعات البحث، و المعنى الثاني هو فصل الذات عن الموضوع، فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية مستقلة عن رغبات و توجهات الباحث، فهو باحث محايد لا يتأثر بحالته النفسية و لا بالظروف الاجتماعية و لا بالخلفيات الثقافية التي ينتسب إليها فالمعرفة العلمية هي معرفة موضوعية بمعنى أنها تمدنا بوصف دقيق للأشياء الموجودة في العالم على أنها واقعية و يوصف العلم بأنه موضوعي لأنه يزودنا بقواعد منهجية و معايير ثابتة و شاملة لا تاريخية، بمعنى أنها لا تتغير بتغير الزمان و المكان، فأى حجة موضوعية هي تلك التي تقوم على دليل تجريبي تأييدي قوي، و من هنا يتعلق مفهوم الموضوعية الحديث، بكل ما هو قابل للتحقق التجريبي، و من ثم كانت الموضوعية في العلم هي الاعتقاد بأن موضوعات المعرفة لها وجود مادي خارجي في الواقع، و أن العقل يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها و المستقلة عن الذات المدركة فكأن العقل (عقل العالم/الملاحظ) له مهمة واحدة هي تسجيل و رصد الوقائع في الطبيعة رسداً محايداً بعيداً عن كل تحيز إنساني، و بهذا ارتبط مفهوم الصدق و اليقين بمفهوم الموضوعية، فمقياس صدق النظرية العلمية و صحتها هو مراعاة بنيتها و انسجامها المنطقي، و مطابقتها للتجربة فقط، دون الاهتمام بعلاقة العلماء كأفراد أو كجماعات تنتمي إلى مؤسسة اجتماعية ما، و بمعنى آخر دون الاهتمام بمعتقدات و خلفيات العلماء الفكرية و الإيديولوجية باعتبارها معتقدات ذاتية لا تدخل في بنية النظرية العلمية و تركيبها.

و لهذا اعتبرت الفيزياء نموذجاً لليقين و الدقة و الصدق، و ارتبط مفهوم التقدم في العلم بضرورة الاقتداء بمنهج العلوم الفيزيائية، و قد كان لتطور المناهج التجريبية التي وضعها الفلاسفة الوضعيون، و النجاح الذي حققته التقنية في مختلف المجالات دوراً هاماً في ترسيخ هذا التصور.

و على هذا الأساس ارتبطت العقلانية كمفهوم معرفي بفلسفة الأنوار التي قامت على تقديس العقل، و الحرية، و التقدم و هي القيم التي شكلت المشروع الحضاري و الثقافي الغربي، الذي بشر بتحرير الإنسان من مختلف أشكال الاستعباد و تحقيق سعادته عن طريق العلم.

لقد أحدث العقل الأنواري قطيعة مع العوالم الأسطورية و اللاهوتية و على جميع المستويات، السياسية، الاجتماعية الأخلاقية، و الفلسفية و العلمية، و أصبح مشروع التنوير هو المعبر بحق عن العقلانية الحديثة، و قد عبر "كانط (Kant)" عن هذا المشروع في مقاله المشهور إجابة عن السؤال ما التنوير؟ بقوله: «هو خروج الإنسان عن القصور الذي يرجع إليه هو ذاته، و القصور هو عدم قدرة المرء على استخدام فهمه دون قيادة الغير، و التنوير هو أن تكون لديك الشجاعة لاستخدام عقلك.»

و قد جعل فلاسفة التنوير من العقلانية الحديثة (الغربية) السبيل الأوحى لتقديم نموذج متفوق عن التقدم و المعيار الوحيد الذي يقيّم العقلانيات الأخرى، و هذا ما جعلها نظرية ذاتية تعطي الأولوية للذات الغربية التي ترى العالم سواء الطبيعي أو الإنساني من خلالها، و أن الذوات غير الغربية لا يكون لديها القدرة على الاستقلال و السيطرة على الطبيعة و تحقيق التقدم العلمي و التقني و الحرية الإنسانية، إلا باحتذاء نموذج العلم الغربي و فلسفته، بمعنى آخر تمركز المشروع الحضاري و العلمي على العلم الغربي الحديث وحده، و أصبح هو المقياس الوحيد للحضارات و الثقافات و العلوم و المعارف الأخرى غير الغربية.

العلاقة بين العلم و الدين في عصر العلم الحديث [25]

إنَّ أهم ما شكل، ما يمكننا تسميته: صورة العالم الحديث في مقابل صورة العالم القديم، كما وضَّح ذلك “بيرتراند راسل”، ترجع الإشكالية في الأصل إلى العلم الحديث، حيث سادت منذ بدايات القرن السابع عشر صراعات ومحاكمات طويلة بين العلم واللاهوت، انتهت بانتصار العلم على اللاهوت، ما قدَّم خدمةً لتطور البشرية وخفَّف من آلامها على حد تعبير “راسل” في مؤلفه “الدين والعلم.”

وسنعرض أهم محطات قصة الصراع بين الفكر الديني والفكر العلمي على مراحل نظمتها محورية، وتشكل أهم لحظاته، وهي على الشكل التالي:

في مواجهة الفكر الكنسي

أ- كوبرنيكوس وغاليلي

لا يعود الصراع اليوم بين العلم والدين إلى القرن التاسع عشر، بل مرجعه وجذره الأساس هو القرن السابع عشر. ولعل أهم من أسس لهذه الثورة العلمية قبل بلوغها أشدها بقرن كامل هو “كوبرنيكوس” (1473-1543م). ويكمن إنجاز الكوبرنيكوس، في أنه حاول تصوّر السماء على نحو أبسط عن “أرسطو” و “بطليموس” كما وضَّحها في كتابه “في الحركات السماوية” الذي نشر كاملاً وهو على فراش الموت. ويرجع إنجاز العلم الكوبرنيكوس والعظيم الذي تعارض وفكر الكنيسة، في إحلاله النظرية الهيلوسنترية (مركزية الشمس) محل النظرية الجيوسنترية (مركزية الأرض) في علم الفلك، وهي النظرية التي سادت لقرون وأخذت بها الكنيسة، وقد طوّرها في مذهب رياضي عالم الفلك السكندري “بطليموس” في القرن الثاني الميلادي. وقد قام هذا النظام على ثلاثة فروض أساسية:

أ- الأرض تظل ساكنة بلا حركة في مركز الكون.

ب- إن الأجرام السماوية كلها تدور حول الأرض.

ت- إن دورانها حول الأرض يتم في حركة دائرية.

هذا وإن صمد المبدآن الأوّلان، إلا أنّ الثالث تم إسقاطه ودحضه على يد “كوبرنيكوس”، من خلال استشرافه أن حركات الكواكب يُمكن تفسيرها بطريقة أكثر بساطة مما فعل “بطليموس”، إذ لو افترضنا أنّ الكواكب – بما فيها الأرض- تدور حول الشمس، في الوقت الذي تدور فيه حول محورها يومياً، وهذا الرأي لا شك في أنه لو صدق سيعزز الشك في العقيدة كما صاغتها الكنيسة. وفي الحقيقة يُمكننا القول إن “كوبرنيكوس” لم يكتشف وقائع جديدة عن الأجرام السماوية، بقدر ما بسّط الحسابات الضرورية للنظام الشمسي، وذلك بتقليل عدد الدوائر الصغيرة من 80 دائرة إلى 34 دائرة، كان القدماء يعتقدون أنها تدور حولها، وهذا يعود إلى افتراض الإغريق بما فيهم أفلاطون، أن الدائرة هي أكمل شكل هندسي، وبما أن الأجرام السماوية تعد موجودات مقدسة وإلهية، فإن حركتها لا بد أن تكون كاملة أي دائرية.

هنالك مرحلة وسيطة بين “كوبرنيكوس” و “غاليلي” تجدر الإشارة إليها، وتتمثل في إسهامات “كبلر” (1571-1630م)، الذي توصل؛ انطلاقاً من مشاهدات عالم سابق عليه هو “تيكو براهي” (1546-1601م)، إلى أنّ الكواكب تدور في مسار إهليلجي (بيضوي الشكل) وليس دائرياً، ومن ثمّ وضع ثلاثة قوانين لحركة الكواكب هي كالتالي:

أ- إن الكواكب تسير في مدارات بيضوية مع الشمس في أحد المراكز، بينما يظل المركز الآخر شاغراً.

ب- إن كل كوكب يقطع مسافات متساوية في أوقات متساوية، ووضع معادلة رياضية وهي أن المساحة التي يعبرها في لحظة معينة نصف قطر يربط الشمس بكوكب ما، تظل ثابتة بالنسبة إلى هذا الكوكب.

ج- إن نسبة مربع مدة دوران الكوكب إلى مكعب متوسط المسافة بينه وبين الشمس تظل واحدة في حالة جميع الكواكب. ويمكننا القول إن عمل “كبلر” الذي أدخله دائرة التاريخ، يكمن في تحطيمه تلك الرهبة الخرافية التي كانت تؤمن بأن الدائرة هي أكمل الأشكال الهندسية بتأكيده أن الكواكب تسير في مدارات بيضوية، علاوة على تبسيطه أكثر للنظرية الفلكية التي كان “كوبرنيكوس” قد أرسى دعائمها.

بعد هذا أتى الدور على “غاليلي” (1564-1642م) الذي يُعدّ أبرز محطة لصراع العلم والدين في ذهنية الناس اليوم. وقد صنع أول تيليسكوبٍ فتمكّن من مشاهدة النجوم الجديدة التي لا تشاهدها العين المجردة. غير أن أعظم اكتشافاته يعود إلى القانون الأول للحركة، الذي يرى أنه ليست ثمة قوة مطلوبة للمحافظة على حركة الشيء لكي يسير في سرعة مطردة، بل إن الشيء يحافظ على

حالته من حركة أو سكون إلى ما لا نهاية في حالة ما لم تعترضه قوة ما، وما قرّره هذا الافتراض على الجسم وهو في حالة الحركة عدّ بمثابة الثورة العلمية آنذاك، حيث ساهم في تمكين العلماء من تفسير حركات الكواكب وغيرها من الأجرام السماوية، دون افتراض وجود أرواح أو ملائكة كما كان يعتقد الفكر الشائع ذلك الوقت .

وقد كانت هذه المحاولات في العلم التجريبي والنقد العنيف الذي وجّهه “غاليلي” للفلك القديم، محل انتقاد من رجال الدين، وبعد سنوات من النقاشات، أذاع كتابه المشهور الموسوم بـ “حوار يُناقش فيه أربعة أيام متوالية أهم نظريتين في العالم”، يسرد فيه حججه ويبرر مواقفه، فعهد البابا إلى لجنة بفحص الكتاب، إلى أن توصل ديوان التفتيش إلى مثول “غاليلي” أمامه، وبعد قصّة طويلة كانت نهايتها بإعلان الحكم، ومفاده قيام شبهة قويّة على خروجه من الدين ومروقه لقوله بمذهب كاذبٍ مُنافٍ للكتاب المقدّس، وعاش بقيّة حياته “سجيناً بشرف” حيث أبدى البابا معه تفهماً وتعاطفاً، وواصل دراساته إلى أن فقد بصره ومات بالحمى. وهذه الحادثة أرّخت لأقوى فترات الصراع بين العلم والدين، كما يُشار لذلك كثيرا في الدراسات الحديثة والمعاصرة.

ب- نيوتن والتصور الميكانيكي للكون وانحصار تدخل الإله.

كانت هذه الإرهاصات العلمية بمثابة السند والمنطلق للعالم الكبير “إسحاق نيوتن (1642-1727م) (إذ أنّ إسهاماته العلمية كانت هائلة وعُدّت بمثابة الثورة العلمية، ونحن لن نتطرّق لها كلها، إذ أنّنا سنلتفت النظر فقط إلى قانون الجاذبية لما له من دخلٍ في قصّتنا.

هذا وقد توصّل “نيوتن” بعد دراسات معمّقة إلى أنّه يستطيع تفسير حركات الكواكب حول الشمس وحركة القمر حول الأرض، إضافة إلى اضطراب الكواكب في حركتها المدارية وظواهر المد والجزر في المحيط، بل إنه بالإمكان حتّى تفسير تلك الظواهر التي تتجاوز النظام الشمسي. وهذا بالاستناد إلى الفرض الذي سُمّي فيما بعد باسم قانون الجاذبية، والذي مفاده أن قوة الجاذبية بين جسمين تتناسب مباشرة مع مُحصّلة كتلتيهما، وهي تتناسب عكسياً مع مربع المسافة بينهما، ويمكننا أن نسَمّي هذا القانون على سبيل الاختصار بقانون التربيع العكسي.

والنقطة المهمة في قصة “نيوتن” هي أنه بعد أن توصل إلى تفسير ميكانيكي للكون، حيث يكون الإله قد خلق الكون وجّهزه بقوانين وتركه ليشغل ذاتياً، مثل الساعة التي يتم صنعها ومن ثم شحنها لتمشي وحدها ألياً. أنّه كان يعرف أن هنالك “شواذاً” معينة في حركة الكواكب لا يمكن للجاذبية أن تفسرها، إذ أنّ الكواكب تنحرف انحرافاً طفيفاً عما ينبغي لها أن تكون عليه بحسب قانونه، وتراكم هذه الانحرافات ينبغي أن يؤدي مع مرور الزمن إلى انحرافات عظيمة قد تقلب النظام الشمسي رأساً على عقب. إلا أنّ هذا لم يحدث، فما سبب ذلك يا ترى؟ يُجيب “نيوتن” أن الإله يتدخّل بين الحين والآخر ليردّ الكواكب الضالة إلى مسارها. وهذه كانت آخر الفرضيات العلمية حول تدخل الإله لضبط مسار الكون.

هذا التفسير الميكانيكي للكون ساهم في التقليل من دور الإله وتهميشه، الذي كان حاضراً بقوة في تسيير شؤون الكون في تصور العالم القديم. كما دفع هذا التصور الميكانيكي للكون ودور الإله، إلى أن يقول بشأنه “لايبنتز” “أنه إله فقير ميكانيكياً، وأن “نيوتن” ليس في مقدوره سوى صنع إله يُحافظ على العمل بانتظام ويقوم بإصلاح الأواني ورتقها.

ثم جاء بعد ذلك “لابلاس (1719-1827م) (الذي بيّن أن فرضية تدخل الإله ليست ضرورية لتفسير “الانحرافات”، إذ توصّل إلى أن انحرافات الكواكب عن مداراتها ليست تراكمية كما افترض “نيوتن”، وإنما هي تُصحّح نفسها بعد فترة كافية من الزمان بإلغاء بعضها بعضاً. ويروى أن “نابوليون” سأله: “أنا أعرف يا سيد “لابلاس” أنك ألّفت كتاباً عظيماً عن نظام الكون، لكنك لم تذكر فيه الخالق قط” فأجابته “لابلاس” قائلاً: “لست بحاجة إلى هذا الفرض”. وهذه المنظورات العلمية كما سنكتشف لاحقاً كان لها دورها السيكولوجي خصوصاً في ترسيخ مقولة معارضة العلم للدين، وكلما اتّسعت مساحة المعرفة العلمية ضاقت مساحة الدين.

ج- المذهب الطبيعي:

لقد حمل “ديكارت” في مشروعه الفلسفي محاولةً لإدخال المذهب الماديّ الطبيعيّ في تفسير حياة الحيوانات، بحيث أوضح إمكانية معرفة أسباب وقوانين الطبيعة والتحكّم فيها من بعد ذلك والسيطرة عليها، وقد وصل الأمر بـ “ديكارت” في تبني المقاربة الآلية المادية، أن اجترح نظرية عجيبة حول الحيوانات، مفادها أن الحيوانات تعد من قبيل الجوهر الممتد الخاضع لقوانين الحركة.

بعد “ديكارت” جاء الدور على “توماس هوبز (1588-1679م) (الذي يُعدّ أول ممثّل للمذهب الطبيعي وللنظرة العلمية في العصر الحديث، إذ أنّه أخذ بوجهة نظر آلية، عن الطبيعة البشرية والجسد البشري، مفادها أنّ أرقى الجماعات البشرية تعود سلوكاتها إلى حركات جزيئات المادة، بما في ذلك الرغبات والمشاعر وأرقى تطلّعات الإنسان.

بعد "هوبز" جاء "دايفيد هيوم" (1711-1776م) الذي كان أكثر دقة وعظمة من سابقه في التنظير لوجهة نظر تجريبية حول العالم، والتي عززت من نقد الأديان السماوية. إذ أن "هيوم" رفض عددا من الأفكار الشائعة في الفلسفة، كرفضه مثلا فكرة الجواهر المادية والروحانية، والعلاقة الضرورية بين السبب والمسبب. إذ أنه لا يوجد أي انطباق حسي يُبرر هذه الفكرة، وليس في مقدور المنطق أبدا الوصول إلى علاقة ضرورية بين النتيجة والسبب، وتوقعنا للنتائج على ضوء الأسباب مُتأت من العادة ومما أَلفناه لا من العقل.

من هنا فإن فلسفة "هيوم" وإن استوعبت العلوم والمعارف الرياضية، فإنها جعلت كل معرفة أخرى ميتافيزيقية غير ممكنة، بل أحالتها إلى دائرة "السفسطة والوهم"، وهذا بسبب حصره للمعرفة في التجربة بمعناها الضيق، أي التجربة الحسية، ومن هنا تولدت نظرة بعض الفلاسفة التحليليين المعاصرين الذين رأوا أن التصاريح الدينية تصاريح ذاتية لا يُمكننا التحقق من صحتها، لأنها غير مستمدة من الحواس، وبالتالي يتعدّر علينا التحقق من الخبرات والتجارب الدينية.

ويمكننا في المُحصلة أن نذكر جملة من الآثار التي ولّدتها هذه المقاربات الفلسفية على الفكر الديني، وهي كالآتي :

- 1- النجاح الباهر للعلم القائم على تفسير المسائل بطريقة آلية، جعل مفهوم الغائية إلى هامش تفكير الناس. فمسائل من قبيل الغاية من خلق الكون والإنسان فقدت أهميتها، ونحن نعلم أن الأديان تجعل من الحياة فكرة غائية، حيث أن الكون يعكس غاية خالقه، وحياة الإنسان الدنيا ينبغي أن تكون غاية للحياة الأخرى.
- 2- تغيّر صورة العالم واختفاء الإله على الصعيد السيكولوجي والشعوري للبشر، حيث أن "نيوتن" - ولو بنحو غير مباشر - قوّض من حضور الإله ودفعه إلى الخلف، أي إلى بداية خلق النظام الشمسي، أما "لابلاس" فقد دفعه إلى بداية السديم، بل جعله فرضية غير ضرورية لتفسير الكون وصورته.
- 3- الانتقال من النظرة الدينية للعالم حيث تحكمه قوى روحية حُكما شاملا. إلى النظرة العلمية للمذهب الطبيعي، حيث العالم تحكمه قوى فيزيائية عمياء مثل الجاذبية والتفاعلات الكيميائية... الخ.
- 4- الانتقال من التصور الديني الذي يجعل للعالم غائية ونظاما أخلاقيا، إلى التصور الذي يجعل العالم يسير بعثية من دون أي غاية أخلاقية، باعتباره عنصرا محايدا لأي نوع من القيم.

الإسلام والعصر الحديث [26]:

بعد انتهاء العصر الذهبي للإمبراطورية الإسلامية، يمكننا ان نقول بشكل عام انه قد ساد نوع من الخمول في الحركة الفكرية والفلسفية. سادت في المناطق الإسلامية بين معظم الأوساط الدينية فلسفات أكثر ارتباطا بفلسفة الإشراق (السهورودي ومحي الدين بن عربي) وحكمة المألّهين (الملا صدرا) التي كانت أساسا تشكل الثقافة والعلم للطرق الصوفية التعبدية التي انتشرت بين سائر الناس. ولهذا الحكيم والفيلسوف مدرسة فلسفية وحكمية قائمة بذاتها وهي مدرسة الحكمة المألّهة ومن أهم مميزات هذه المدرسة انها وفقت بين القرآن والعرفان والبرهان.

لكن عودة الاتصال بالغرب بعد بدء الحملات العسكرية الأوروبية على البلدان الإسلامية أعاد من جديد ضرورة التفكير الفلسفي وطرح مفهوم النهضة بين مفكرين كانوا يحاولون الإجابة عن سؤال سبب التخلف.

سؤال التخلف سيطر على الساحة الفكرية وسيطره بداية بعض رجال الدين مثل : جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وشكيب أرسلان ورفاعة الطهطاوي إضافة لمفكرين أكثر علمانية أهمهم : شبلي شميل، ساطع الحصري. وسيبقى هذا السؤال مطروحا بسبب فشل المحاولات القائمة على القومية العربية أو القوميات الدينية بعد الاستقلال في تجربة تحديث البلدان العربية والإسلامية. سيبقى السؤال مطروحا بأساليب مختلفة فمثلا سيؤلف أبو الحسن الندوي كتاب ماذا خسر العالم بتخلف المسلمين؟.

لكن كل هذه المحاولات يمكن ان نقول أنها كانت تدرج في إطار الفكر عامة والفكر السياسي خاصة أكثر منها محاولات فلسفية عميقة، فأسئلة مثل : ما معنى الوجود وما هي ماهيته؟ من النادر أن تبحث فيما تعاني أمة ما من مشكلة وجود حقيقة ومشكلة إثبات ذات.

ربما تكون إحدى المحاولات الفلسفية النادرة لمسلم في العصور الحديثة هي تجربة الشاعر المفكر محمد إقبال الذي صاغ معظم فكره تقريبا بشكل قصائد باللغتين الفارسية والأردية. إضافة لبعض محاضرات في الفكر السياسي الإسلامي، وكتاب فريد من نوعه يدعى تجديد الفكر الإسلامي.

الفصل الرابع

الإسلام و فلسفات ما بعد الحداثة

الإسلام و فلسفات ما بعد الحداثة

نقد فلسفة العلم الحديث

أزمة العلم الحديث [1]

لقد أدت التطورات العلمية التي شهدها الفكر العلمي منذ مطلع القرن العشرين إلى ثورة شاملة مست مجمل الأسس النظرية و المنهجية التي ترسخت على مدى ثلاثة قرون من الزمن منذ اكتشاف نيوتن Newton لقوانين الحركة الفيزيائية الأمر الذي جعل العقل العلمي يراجع ويعدل معظم المفاهيم و الأسس النظرية التي سعت العقلانية العلمية الحديثة لتبريرها بحجة أنها حقائق ثابتة كلية و مطلقة، حتى تصبح قادرة على استيعاب هذا الواقع العلمي الجديد بل إن هذا الواقع العلمي الجديد يتطلب استبدالها بعلم جديد، و عقلانية علمية جديدة ، و قد تمثلت هذه الثورة العلمية على مستويين، الأول على مستوى علوم الرياضيات، و الثاني على مستوى العلوم الفيزيائية.

العقلانية العلمية المعاصرة و أزمة الرياضيات الكلاسيكية

لقد كانت هندسة إقليدس هي النموذج الأعظم لليقين بكل دلالاته و معانيه الإستمولوجية و الأنطولوجية حتى أن القديس "توما الأكويني (Aquin'd Thomas)" قد شغلته قضية هامة هي "ما الذي يكون فوق إرادة الله فوضع إجابة تتضمن بضعة أشياء منها، أن الله لا يستطيع أن يجعل زوايا المثلث أقل من قائمتين" .

وقد ظلت هندسة إقليدس (Euclide) هي الهندسة الوحيدة و لا هندسة سواها بحجة الارتباط الوثيق بينها و بين التصور الكلاسيكي للعلم، و يذهب " ريشنباخ " (Reichenbach Hans 1953-1891) إلى الإشارة « بأن اليونانيين كان لهم الفضل و السبق في اكتشاف البرهان الاستنباطي على النتائج التي توصل إليها المصريون، و التي كانت تقر بفكرة تجريبية الهندسة، و قد تم ذلك على يد فيثاغورس (Pythagore) الذي توضح نظريته طبيعة الدور الذي أسهم به اليونانيون في الهندسة، و الذي يعني إمكان بناء الهندسة على نسق استنباطي يكون من الممكن استخلاص كل نظرية فيه بطريقة دقيقة من مجموعة البديهيات يرتبط إلى الأبد باسم إقليدس (Euclide) » .

و يقوم النسق الهندسي الإقليدي على مجموعة من المبادئ منها: البديهيات، التعريفات، المسلمات، و ينبغي أن تقبل هذه المجموعات الثلاث من دون برهان، و نسلم بها تسليماً على أساس أنها أبسط الأشياء و أوضحها للعقل الرياضي و لا يمكن التوصل إلى ما هو أبسط منها. و قد سيطر هذا النسق الهندسي على العقول مدة قاربت ألفي عام، لكن سرعان ما بدت بوادر انهيار هذا النسق بداية من القرن التاسع عشر حين حاول العلماء و الرياضيون البرهنة على المسلمة الخامسة، مسلمة الخطين المتوازيين و أبسط صورها: "لا يمكن أن يرسم من نقطة خارج مستقيم معلوم إلا مستقيماً واحداً يوازي المستقيم الأول."

لقد شك الرياضيون في كونها مسلمة و حاولوا البرهنة عليها باستخدام المسلمات الأخرى، لكن كل المحاولات باءت بالفشل، الأمر الذي حملهم إلى اعتماد البرهان بالخلف، أي إثبات القضية عن طريق إثبات نقيض خطأ نقيضها أو عكسها، يقول "بلانشي" (Blanché Robert 1975-1898) لقد اجتهد في ذلك العلماء الاسكندريون و العرب و المحدثون على التوالي، لكن تبين دائماً عند التحليل أن البراهين المزعومة مؤسسة على افتراض آخر بقي ضمناً."

و على هذا الأساس افترض الرياضيون أن السطح غير مستو، (غير إقليدي)، و من هنا أدت المسلمة الخامسة إلى ظهور هندسات لا اقليدية لا تسلم بأن السطح مستو.

و قد كانت البداية مع العالم الألماني " جوس " (Gauss Carl Johann) * 1777 -1855 الذي بين أن مجموع زوايا المثلث أقل من 180 درجة، و أنه يمكن رسم من نقطة خارج مستقيم أكثر من مواز له، و قد برهن على ذلك من خلال تجربة أجراها بمنطقة جبلية في ألمانيا حاول فيها قياس زوايا المثلث الواقع بين ثلاث رؤوس جبلية مطبقاً نظرية الاحتمال على أخطاء القياس، ليجد أن مجموع زوايا المثلث أقل من قائمتين.

و قد كان الإعلان الرسمي عن ميلاد الهندسة اللاقليدية مع العالم الروسي "لوباتشفسكي" * (Lobatchevski 1856- 1792) Nikolai، فقد نشر عام 1829 مذكراته حول مبادئ الهندسة، و كان هذا أول عرض منهجي لهندسة لا اقليدية ترفض بديهية التوازي، و تسلم أن السطح ليس مستوياً بل مقعراً بل مقعراً درجة انحنائه أقل من الصفر، و زوايا المثلث تكون فيه أقل من قائمتي، و يعرف المستوي في هذا النسق على أنه مجموعة من نقاط تقع داخل دائرة و يعرف المستقيم على أنه و تر من الدائرة، و تعرف المستقيمت المتوازية على أنها المستقيمت التي لا تتقاطع.

ثم جاء الألماني "ريمان" (Riemann Bernhard) *1826-1866، ليعلن عن هندسة لا اقليدية جديدة سميت "هندسة السطوح المحدبة" حيث انطلق من مسلمة مغايرة لمسلمة إقليدس (Euclide) وهي أن السطح محدباً، و وضع نسفاً هندسياً لا توجد فيه خطوط متوازية على الإطلاق. فالمكان الريماني يتميز بأنه كروي و محدود و درجة انحنائه أكثر من الصفر و هو مناظر للكرة فتصبح بذلك الخطوط التي نقول عنها أنها مستقيمة هي دوائر كبرى، فالدائرة الكبرى ليس لها دائرة كبرى أخرى موازية لها من نقطة خارجة عنها على سطح الكرة مما يعني أنه لا توجد أي خطوط متوازية بل متقاطعة.

هكذا جعلنا هذه الهندسات الجديدة أمام تصورات جديدة، و منهج مختلف عن ذلك الذي ألفه العقل الرياضي، فأبي هذه الهندسات أصدق؟ الغريب في الأمر أن كل هذه الأنساق صادقة و صحيحة، ما دامت نتائجها لا تتناقض مع المسلمات التي انطلقت منها، أي مراعاة الانسجام المنطقي داخل النسق، ففكرة أي نسق رياضي متوقعة على مدى مراعاة شروط ذلك الانسجام، و إن كانت بعض هذه الهندسات تبدو غريبة فذلك لأنها لا تلائم حدسنا الحسي و طبيعة المكان الذي ألفناه، فالعالم الرياضي لم يعد يهتم بما يطاله حدسه الحسي من ظواهر كما كان ذلك في الهندسة الاقليدية لما يوفره مكانها من خصائص تجعلها في متناول حواسه، بل أن موضوعاته لا تدرك بالبصر، فمن المتعذر أن نبصر هذه القضية: « من نقطة خارج مستقيم يمكن رسم أكثر من مواز واحد له ».

فتجاوزت بذلك الهندسات اللاقليدية معيار التطابق الحسي إلى معيار الانسجام المنطقي، فلم تعد تختبر مثل النظريات الفيزيائية باشتقاق تأكيدات يتم مقارنتها مع نتائج الملاحظات الواقعية. فنحن إذن أمام هندسات، لا هندسة واحدة، كل هندسة لها واقعها و مجالها، فإذا كان مجال الهندسة الاقليدية هو عالم الأجسام الحسي الواقعي، و التي تعتمد الاستنتاج منهجاً، و يقينها مطلقاً لانطباق المكان الاقليدي ذو الثلاثة أبعاد (الطول، العرض، الارتفاع) على الواقع الفيزيائي كما نحدسه، فإن مجال الهندسة اللاقليدية هو عالم الأفلاك الكبيرة و عالم الميكرو فيزياء، تنطلق من تصور عقلي للمكان، يتميز بأنه مفرغ محتواه المادي و صدقها يتوقف على عدم تناقضها، يقول "روبير بلانشي" (Blanché) « إن البرهنة الرياضية حسب التأويل التقليدي كانت جزئية و ضرورية و مبادئها صادقة صدقاً مطلقاً، أما الآن فلم تعد ضرورة موجودة إلا في الرباط المنطقي الذي يربط القضايا ».

ولم تقتصر أزمة العلم الحديث على ظهور الهندسات اللاقليدية، بل كان لظهور نظرية المجموعات على يد جورج كانتور " (Cantor Georg) 1845-1918 دور آخر في زعزعة الكثير من المبادئ و الأسس و البديهيات و منها بديهية: الكل أكبر من الجزء، إذ تبين أن الجزء يمكن أن يكون أكبر من الكل أو مساوياً له. و قد كان من نتائج ظهور هذا النسق الهندسي اللاقليدي نزاع صفة الامتياز عن المكان المطلق المستوى، كما نزع بصورة غير مباشرة صفة البراءة عن النزعة العقلية التي تدعي أنها بناء فلسفي شيد على أرض رياضية صلبة، و على أسس فكر هندسي مطلق، يقول "باشلار" (Bachelard Gaston) 1962-1884:

« و قد اعتقدوا أن هذا الفكر الهندسي الأساسي هو أساس العقل البشري، حتى أن "كانت Kant" قد شيد على هذه الصفحة الثابتة للبناء الهندسي بناء الهندسي للعقل، فإذا ما انقسمت الهندسة غداً من المتعذر إنقاذ المذهب "الكنطي" إلا بتسجيل مبادئ الانقسام في العقل ذاته ».

لقد انهارت صورة المكان التي ظن "كانت" (Kant) أنها تميز ذكاء الإنسان إلى الأبد، و أنها نهائية و أصبح العلم المعاصر ينكر رفع التصورات إلى مرتبة المطلق، فتصور المكان الاقليدي لا يلائم إلا التصور الكلاسيكي "النيوتوني" ذي الطابع المادي، و بهذا لم تعد القضايا الرياضية حقائق ثابتة ضرورية لا تخضع للنقد، و لم تبق الرياضيات علماً جاهزاً بل غدت موقفاً يعيشه الفكر البشري اتجاه الواقع.

وإذا كان ظهور الهندسات اللاقليدية، و نظرية المجموعات يعبر عن الوجه الأول من الأزمة التي عرفها العلم الحديث و العقلانية العلمية الكلاسيكية، فإن الوجه الآخر لهذه الأزمة (و أعني به العلوم الفيزيائية) كان أعنف بكثير.

العقلانية العلمية المعاصرة و أزمة الفيزياء الكلاسيكية:

لقد حقق العلم الفيزيائي خلال الثلث الأول من القرن العشرين تقدماً مذهلاً، أدى إلى تغيير الكثير من المفاهيم و الأسس التي قام عليها العلم الكلاسيكي، حتى قيل أن التقدم الذي أحرزه العلم في هذه الفترة يفوق ما أنجزته البشرية طوال تاريخها السابق، و يمكن إجمال هذه الانجازات في ثلاثة أعمال رئيسية كانت تمثل مجتمعة ثورة كبرى في العلم و هي نظرية الكوانتم "الماكس بلانك" (Planck Max) 1947-1858، و نظرية "النسبية الخاصة و العامة" لأينشتاين (Einstein Albert) 1955-1879.

نظرية الكوانتم:

لقد كانت نظرية "الكوانتم" ثمرة جهود مجموعة من الفيزيائيين الذي حاولوا تفسير ظاهرة الضوء، و قد شكلت نظرياتهم المادة الضرورية التي يتأسس عليها تصور الفيزيائي تجاه العالم، و محور الأشكال في تفسير الضوء يرجع إلى طبيعته، هل هو ذو طبيعة جسيمية أم موجية؟ فمنذ القرن السابع عشر اتخذ البحث في الضوء طابع المنافسة بين نظريتين مختلفتين و هما النظرية الجسيمية و

النظرية الموجية، و قد اعتقد "نيوتن" (Newton) "أن الضوء عبارة عن دقائق متناهية في الصغر تعرف "بـ الفوتون (Photon) " (أو جسيم الضوء، تنبعث من الجسم المضيء و تنتشر في الفراغ بسرعات عالية و منتظمة في شكل خطوط مستقيمة و في كل الاتجاهات و ذلك في الأوساط المتشابهة، مستدلا على ذلك بتكون ظاهرة الظل، و قد ، و تمكنت من البرهنة على أن الضوء الأبيض ممكن أن نجحت هذه النظرية في تفسير ظاهرة الانتشار والانعكاس* ، ينقسم إلى عدة ألوان و هو ما يعرف بالطيف (Spectre).

* (ينعكس الضوء عندما يسقط على سطح أملس، ويسمى الشعاع الذي يسقط بالشعاع الساقط ، وبعد أن ينعكس الشعاع يسمى الشعاع المنعكس)

لكن هذا التصور النيوتوني للضوء لم يلبث أن اصطدم باكتشاف ظواهر تناقضه، فقد تبين أنه عندما يسلمت منبع ضوئي على حاجز به ثقب، يؤدي ذلك إلى ظهور بقع ضوئية أعرض من هذا الثقب، بل و يزداد حجمها كلما ابتعد عن هذا الثقب، و هذا ما يتعارض مع التصور النيوتوني "، لأنه لو كان الضوء عبارة عن جسيمات تسير في خط مستقيم، لكان حجم البقعة مساويا لحجم الثقب.

فعجز النظرية الجسمية عن تفسير ظاهرة انعراج الضوء أدى إلى ظهور التفسير الموجي أو النظرية الموجية التي ترى أن الضوء عبارة عن موجات بمعنى أن الضوء ينتشر على شكل أمواج طويلة مماثلة لانتشار الأمواج الطويلة الميكانيكية في الأوساط المادية و عندما تتلاقى مع جسم ما فإنها تمر من جانبيه ثم تلتقي خلفه كما تفعل أمواج البحر تماما.

يقول هويجنس (Huygens Christian: 1629-1695) « وإذا كان الضوء يستغرق بعض الوقت للانتقال، فإن هذه الحركة التي تطبع المادة تكون متتالية و تنتشر بالتالي كحركة الصوت على شكل سطوح و موجات كروية، و اسمها موجات لتشابهها مع تلك التي نراها تتشكل في الماء عندما نرمي حجرا فيها» .

و قد تعززت النظرية الموجية من خلال تجارب الفيزيائيين و اكتشافهم للعلاقة الموجودة بين ظواهر فيزيائية جديدة و منها الكهرباء و المغناطيس و الضوء، و يعتبر ماكسويل (Maxwell James) 1831-1879 *أول من ربط بين الكهرباء و المغناطيسية من خلال تجاربه التي بينت أن التأثير المغناطيسي و التأثير الكهربائي ينتشران على شكل أمواج و بسرعة هي نفس سرعة الضوء (3000 كم/ثا s/Km) ، فالأمواج الكهرومغناطيسية (الكهربائية المغناطيسية) و الأمواج الضوئية لها نفس السرعة و بالتالي هي ذات طبيعة واحدة، فالضوء حسب معادلة "ماكسويل Maxwell" عبارة عن أمواج كهرومغناطيسية أي عبارة عن مجال كهربائي و مجال مغناطيسي ينتشران في آن واحد.

و تأيدت نظرية ماكسويل تجريبيا باكتشاف الفيزيائي الألماني "هرتز" * "لأمواج (Heinrich Hertz) (1857-1894) تعرف باسمه (الأمواج الهرتزية)، و هي أمواج تنتشر بسرعة الضوء، و لا تختلف عن الموجات الضوئية إلا بكونها أطول منها، و كان من نتائج تطبيقاتها التجريبية أجهزة الإرسال اللاسلكي و الراديو.

** (هنريك رودولف هرتز) (1857 – 1874، (فيزيائي ألماني، مكتشف الموجات القصيرة)

و هكذا أصبحت النظرية الموجية هي النظرية العلمية المقبولة و القدرة على تفسير جميع الظواهر الفيزيائية، لكن هذه النظرية قد تعرضت لانقلاب عنيف سنة 1900 على يد الألماني "ماكس بلانك" (Planck Max) الذي أثبت أن الضوء يتألف من جسيمات، و من ثم أيد نظرية "نيوتن" (Newton) الجسمية، فقد افترض "بلانك" (Planck) أن الإشعاع لا ينطلق من المادة على شكل تيار متصل مثل تيار الماء المتدفق من خرطوم، بل هو أشبه بطلقات من الرصاص تنطلق من مدفع رشاش، فالإشعاع ينطلق على هيئة مقادير منفصلة.

فالطاقة لا تظهر إلا بصورة منفصلة متقطعة، على شكل حبات أو وحدات محددة تسمى بالكوانتوم (Quantum) *** و تعتبر تجربة الجسم الأسود العامل الأهم الذي ألهم بلانك (Planck) إلى إبداع فكرة الكم نظرا لما أثارته هذه التجربة من نتائج تتعارض مع معطيات التجربة.

و توصل العالم الإنجليزي "رايليغ" (Rayleigh John) (1742-1919) *** من خلال دراسته لهذه الظاهرة (الجسم الأسود) إلى معادلة رياضية مفادها « أن شدة الموجات الضوئية التي يطلقها الجسم الأسود تزداد بتواتر الإشعاع » بمعنى أن كمية

* ماكسويل جيمس كلارك : (1831-1879)، فيزيائي انجليزي، من أهم إنجازاته : معادلات الموجات الاكترو مغناطيسية ذات السرعة في الفراغ

الأشعة في الجسم الأسود تتوقف على تواتر موجاتها، فكمية الضوء المرئي مثلا تكون أكبر في الجسم الأسود من كمية الأشعة تحت الحمراء لأن موجات الأول أكثر تواترا من الثانية، و من جهة أخرى تكون كمية الأشعة فوق البنفسجية أكبر في الجسم الأسود من كمية الأشعة المرئية لأن موجاتها أكبر ترددا من موجات الضوء المرئي.

لكن نتائج التجربة جاءت مخالفة لمعادلة رايلىغ (Rayleigh) ، إذ تبين أن هناك نوعا معينا من الأشعة في درجة حرارة معينة يزداد إصداره من طرف الجسم الأسود فقط، بحيث أن هناك حد معين تصل إليه نسبة الأشعة التي يصدرها الجسم الأسود بازدياد تواترها، و إذا ما تجاوز تواترها هذا الحد بدأت تلك النسبة في النقصان، و إذا كانت معادلة رايلىغ (Rayleigh) تعبر عن خط صاعد، "كلما ازداد التواتر ازدادت كمية الضوء" فإن التجربة تبين أن كمية الضوء تزداد بازدياد التواتر إلى حد أو عتبة معينة ثم تأخذ في النقصان بازدياد التواتر بعد هذا الحد.

و تقوم معادلة رايلىغ (Rayleigh) على أساس أن الطاقة متصلة يمكن تخفيضها إلى أقصى حد و هذا ما أدى إلى النتيجة الفائلة أن شدة الضوء الذي يطلقه الجسم الأسود تكون متناسبة مع التواتر، لكن التجربة قد كذبت هذه الفكرة و لذا كان لابد من مراجعة هذا الأساس و هذا ما قام به "بلانك" (Planck).

لقد انطلق "بلانك" (Planck) من مسلمة إن الطاقة منفصلة و إن الضوء عبارة عن طاقة تسري على شكل "كوانتم" (Quantum كم) أي وحدات لا تقبل التجزئة و أخذ بالبحث عن الكيفية التي تتوزع بها الطاقة الضوئية في الجسم الأسود وربط هذا التوزيع بتواتر أشعة ذلك الضوء و درجة حرارة ذلك الجسم، و توصل إلى صياغة العلاقة بين كم الطاقة و الطول الموجي في معادلة سميت بثابت بلانك ووفقا للصياغة التالية : $h \nu = E$ ، حيث (ك) هو قيمة الكوانتم، و (هـ) عدد ثابت مقداره : 6.626×10^{-27} ، و يعرف بثابت بلانك، أما (ت) فيرمز للتواتر.

و هكذا أدت معادلة "ماكس بلانك" (Planck Max) إلى انقلاب ثوري جعل العلماء يتخلون عن كثير من المفاهيم الأساسية في الفيزياء، بل هزت هذه الثورة الجذرية الكيان الفيزيائي برمته بسبب ما كان لها من أثر في ظهور نظريات وتصورات علمية جديدة.

و في عام 1924 أعلن "لوي دو بروي" Broglie de Louis 1892-1987 * أن الضوء له طبيعة مزدوجة جسيمية و موجية، فالشعاع الضوئي يتألف من حبات (كما تقول النظرية الكوانتية)، و لكن لكل حبة ضوئية (أو فتون) موجة خاصة تصحبه باستمرار، فعندما ينتشر الفتون يكون مصحوبا دوما بموجة من عنده تغمره و تجعله يشغل حيزا لا يمكن ضبطه بدقة، و نقل هذه الفكرة إلى مجال جزيئات الذرة (الإلكترونات) و توصل "دو بروي" (Broglie de) إلى أنه لا يمكن تحديد موقع الإلكترون بدقة، ذلك لأن طول موجته و الذي يمثل موقعه، تحده كتلة الإلكترون و سرعته، و لأن الكتلة تتغير بتغير السرعة، فإنه من المتعذر ضبط مكانه بما أن سرعة الإلكترون تقترب من سرعة الضوء.

و قد ظل هذا التسارع المذهل لحركة الاكتشافات الفيزيائية المتعلقة بالميكروفيزياء، أعلن العالم الألماني "هايزنبرغ" (Heisenberg Werner) (1901-1976) عن مبدئه الشهير المعروف باسم "مبدأ اللاتعيين" الذي ينص على استحالة التعيين الدقيق لموضع الإلكترون و سرعته في آن واحد، ذلك لأنه عندما يزيد ضبط موقع الإلكترون لا بد أن نسلط عليه شعاعا ضوئيا و بقوة، و لكن عندما يصطدم الفوتون بالإلكترون يمتص منه قسما من طاقته يضيفها إلى نفسه فتزداد سرعته فنعجز عن ضبط مكانه.

و قد أدى مبدأ اللاتعيين إلى إعادة مراجعة مفهوم أساسي في العلم و العقلانية الكلاسيكية، و هو مفهوم "الحتمية" الذي يقوم على إمكانية التنبؤ الدقيق لموقع الجسم انطلاقا من تحديد سرعته، و بما أن هذا التنبؤ أصبح مستحيلا في الفيزياء الذرية، فإن المفهوم الكلاسيكي للحتمية قد انهار ليحل محله مفهوم الاحتمال، و بما أن مبدأ اللاتعيين يقوم على اعتبار أثر أدوات القياس، و الرصد و التجريب و الأجهزة العملية في الظواهر موضوع الدراسة فإن الأمر يدعو إلى مراجعة مفهوم "الموضوعية العلمية" كما تصورها العقلانية العلمية الكلاسيكية.

و إذا كانت النظرية "الكوانتية" تعد وجها من أوجه الثورة العلمية التي عصفت بالأسس و المبادئ التي قام عليها العلم الكلاسيكي فإن الوجه الثاني لهذه الثورة العلمية كان أعنف بكثير، و أعني به ظهور نظرية "النسبية" لـ "ألبرت اينشتاين" (Einstein Albert).

نظرية النسبية

تعد نظرية النسبية الجزء الثاني المكمل للثورة الفيزيائية الثانية، فإذا كانت فيزياء "نيوتن" (Newton) هي الثورة الفيزيائية الأولى (أي الثورة ضد فيزياء "أرسطو" فإن نظرية "النسبية" هي الثورة الفيزيائية الثانية، فقد أحدثت انقلابا إبيستمولوجيا حقيقيا في

بنية العلم الكلاسيكي، و غيرت الكثير من مفاهيمه الأساسية كمفهوم "المطلق"، و مفهوم "الزمان" و "المكان" و "الحركة" و "السرعة" و "الكتلة"، و قد أدى ذلك إلى إعادة صياغة قواعد الميكانيكا النيوتونية على أسس تجريبية يقول "أينشتاين": « إن الضرورة هي التي حتمت ظهور نظرية النسبية بعد ما اكتشفت تناقضات عميقة و خطيرة في النظرية القديمة» .

و تنقسم نظرية النسبية إلى "نظرية النسبية الخاصة" التي أعلن عنها أينشتاين عام 1905 و "نظرية النسبية العامة" و التي تمتد من 1912-1915، فالنسبية الخاصة" تتناول الأجسام و المجموعات التي تتحرك بعضها بالنسبية إلى بعض بسرعة ثابتة و النسبية العامة تتناول الأجسام و المجموعات التي تتحرك بعضها بالنسبية إلى بعض بسرعة متزايدة أو متناقصة، و قد سميت بـ" النسبية" تأكيدا على أن الحركة المطلقة فقدت معناها، و أننا أمام حقيقة نسبية "نسبية الحركة"، و وصفت بـ "الخاصة" تأكيدا على أن الحركة المعينة بين هياكل الرصد الحرة هي الحالة الخاصة من الحركة لكونها حركة كونية منتظمة، و على نفس الوتيرة، و وصفت "بالعامة" تأكيدا على أن الحركة المعينة بين هياكل الرصد الحرة هي الحركة العامة التي تكافئ مجال الجذب العام»

لقد انطلق "أينشتاين" في بناء نظرية النسبية الخاصة من فرضيتين أساسيتين:

الفرض الأول يتعلق بإنكار فرض " الأثير المطلق" الذي قامت عليه الفيزياء النيوتونية، فقد أثبت "أينشتاين" أن كل حركة هي حركة نسبية فليس هناك "حركة مطلقة"، فنحن لا نستطيع أن نقول أن جسما ما، له سرعة كذا أو كذا بل يجب أن نقول أن الجسم له سرعة كذا بالنسبة لكذا، و ليس هناك "مكان مطلق" يمكن إسناد كل شيء إليه مثلما فعل "نيوتن" بفرضية "الأثير" و هو المطلق عنده.

و الفرض الثاني هو أن "سرعة الضوء مقدار مطلق و ثابت بالنسبة لجميع المشاهدين"، بدون النظر إلى حالتهم الحركية من مصدر الضوء، يقول (أينشتاين Einstein) : " تكون لسرعة الضوء في الفضاء الفارغ نفس القيمة القياسية دائما بغض النظر عن حركة منبع الضوء أو مستقبله" فسرعة الضوء المقدرة بـ: 300 ألف كلم/ثا، هي الثابت الكوني الوحيد عند أينشتاين(Einstein) .

و قد ترتبت عن الفرضين السابقين جملة من القوانين تمثل جوهر نظرية النسبية و أبرزها:

نسبية المكان و الزمن و المسافة

لقد أثبت "أينشتاين" أنه ليس هناك معيار واحد ثابت نستند إليه في تحديد مكان جسم ما، أو تحديد المسافة بين جسم و آخر تحديدا مطلقا، أو تحديد سرعة جسم ما، و لا يوجد معيار ثابت نستطيع بفضل تحديد الفترة الزمنية لوقوع حادثة ما على مستوي الكون كله، ذلك أن كل فضاء له زمانه الخاص به. فإذا كنا نقدر الزمان على "الأرض" من خلال اليوم، (و أجزائه أي الساعة، و الدقيقة، و الثانية)، و الأسبوع، و الشهر، و العام على أساس أن اليوم هو مدة دورة الأرض حول نفسها، و السنة هي مدة دورة الأرض حول الشمس، فإن هذا التقدير سيختلف إذ كنا على كوكب "عطارد" أو على أي كوكب آخر، و هذا يعني غياب النموذج أو "المعيار الثابت" الذي نحسب به الزمان، ما دامت أن الساعات المستعملة على الأرض قد ضبطت على النظام الشمسي، مما يعني أن المدة التي نسميها الساعة ما هي إلا مقياس مكاني فلا بد حينما نريد قياس زمن الحوادث أن يكون ذلك بالنسبة للكوكب الذي نقيس فيه، و هذا ما يجعل فكرة "الزمان المطلق" فكرة لا معنى لها، فكلمات مثل : "الآن، و قبل، و بعد" هي تصورات نسبية يقول "أينشتاين" : « و قبل ظهور النسبية كانت الفيزياء تسلم تسليما أعمى بأن الزمن أمر مطلق، أي أنه مستقل عن حالة الحركة أو السكون التي عليها مجموعة الإسناد» .

و هكذا تجاوزت النسبية الخاصة التصورات النيوتونية المتعلقة "بالزمان" عندما نسبته إلى النظام الإحداثي الذي اشتق منه، فلا وجود لزمان واحد للكون، فتتعدد الأزمنة بتعدد الأنظمة، يقول "أينشتاين": « علينا أن نقبل مفهوم الزمان النسبي في كل نظام إحداثي، لأنها الطريقة الأفضل للخروج من صعوباتنا»

و يري أينشتاين أن القياسات الزمنية لحدث ما تختلف باختلاف محاور الإسناد، و التي تكون في حركة نسبية بالنسبة لبعضها البعض، فالزمن يتباطأ مع السرعة، فإذا بلغت سرعة الجسم سرعة الضوء فإن الزمن سيتوقف وبهذا ربط "أينشتاين" الزمن بالحركة، فلا وجود لزمن مطلق.

كما أن "المكان" في نظر أينشتاين مقدار متغير و نسبي يمكن وصفه بالنسبة لمتغير آخر، فلكي نحدد مكان شيء ما تحديدا مطلقا يجب تحديده بالقياس إلى شيء ثابت، لكن لا وجود لنموذج أو معيار ثابت نستند إليه في عملية القياس فالكواكب ليست ثابتة، و إنما تدور حول الشمس بسرعات متفاوتة، و ليست الشمس و النجوم الأخرى ثابتة.

ليس هناك إذن المعيار الواحد الكفيل بتحديد مكان شيء ما باعتباره مقياس ثابت :» كما أن "المكان" ليس منفصلاً عن الأجسام، و ليست الأجسام في مكان، وإنما هي امتداد مكاني، و بذلك يفقد المكان الفارغ (الخلاء) معناه» فالمكان ليس إلا علاقات بين الأشياء، و الزمن ليس إلا علاقات بين الحوادث.

و لا وجود أيضاً "لحركة مطلقة"، فحين أسقط حجر من نافذة قطار يجري ، فإنني أرى حركة سقوط الحجر مستقيمة نحو الأرض، بينما يراها شخص يجري على الأرض خارج القطار حركة مائلة منحرفة ، و لا معنى للحركة مستقلة عن الملاحظ ، و لا عن المجال الذي تتحرك فيه.

و لا يعني "اينشتاين" بنسبية المكان و الزمان و الحركة، أنها تصورات ذاتية تختلف من شخص لآخر، و إنما يعني أن النسبية هنا هي نسبية فيزيائية لا سيكولوجية، تختلف باختلاف الأنظمة الإحداثية و المكان الذي نرصد منه. و من النتائج التي أفرزها نظرية " النسبية الخاصة " مبدأ " تكافؤ قوانين الطاقة و الكتلة"، فالطاقة عند " اينشتاين" هي كتلة و كم و مقدار، و قد صاغ كتلة الطاقة في المعادلة التالية : "الطاقة = الكتلة x مربع سرعة الضوء"

و وصل "اينشتاين" من اكتشافه الكتلة الطاقة إلى أن المادة والطاقة متكافئتان، أي يمكن تحويل إحداهما إلى الأخرى:» فالكتلة طاقة مركزة حين تتحرك المادة بسرعة الضوء نسميها طاقة أو إشعاعاً، و إذ خمدت الطاقة و أدركنا كتلتها نسميها مادة» ، و على هذا الأساس دمج "اينشتاين" قانوني "بقاء الطاقة" ، و "بقاء المادة" في قانون واحد هو قانون بقاء الكتلة طاقة.* "

و من التصورات الجديدة التي أفرزتها نظرية النسبية العامة، فكرة المتصل الرباعي الأبعاد"، و تقوم هذه الفكرة على تصور جديد لفكرتي "المكان المطلق و الزمان المطلق، خاصة بعد أن دحضت فرضية الأثير، و ينص هذا التصور الجديد على أن فصل المكان على الزمان متكلف غير طبيعي، و ليس إلا تجريداً من الواقع ، على أساس أن هناك تداخل بينهما، و يؤلف هذا التداخل كياناً واحداً هو المتصل، و لما كان حساب طول الأشياء مرتبط بمعرفة اللحظة التي يتم فيها حساب هذا

*لقانون تكافؤ الكتلة و الطاقة أهمية كبيرة في الفيزياء المعاصرة، فالكتلة عندما نضربها في مربع السرعة تنتج مقدارا كبيرا من الطاقة و هذا يعني أن مقدارا ضئيلاً من المادة يمكن أن يعطينا كما هائلاً من الطاقة

هذا الطول، فلا مناص من الإقرار بمتصل الزمان - المكان كخليفة للأحداث، يقول اينشتاين :» ليس هناك قول أعم من أن العالم الذي نعيش فيه متصل زماني مكاني رباعي الأبعاد»

فإذا أردنا و صف أو تحديد شيء طبيعي متحرك ، فلا يكفي تحديد موضعه في المكان ، بل يجب أيضاً تحديد طريقة تغيير موضعه في الزمان، و هكذا أضيف الزمان إلى الأبعاد المكانية الثلاثة.

إن هذه التصورات الجديدة التي أفرزها نظرية النسبية (الخاصة و العامة) يكشف لنا عن عمق التحولات الجذرية التي عرفتها فلسفة العلم المعاصرة، و التي أدت إلى تحوير شامل للمفاهيم و الأسس التي قام عليها العلم و العقلانية الكلاسيكية كمفهوم الزمان، و المكان، و السرعة، و الموضوعية، و الدقة، و اليقين.

إن هذه الثورات العلمية التي أبرزنا بعض جوانبها، سواء في مجال الرياضيات، أو في مجال الفيزياء النظرية، قد أدت إلى تصدع البناء المنطقي للعلم الكلاسيكي، و كان من نتائجه ظهور أزمة العقل العلمي، و تحول العقلانية بمفهومها ومبادئها الكلاسيكية إلى عائق إبستمولوجي لا ينسجم مع التطورات العلمية الجديدة، الأمر الذي أدى إلى ظهور عقلانية علمية تنسجم مع هذه التحولات العلمية الجديدة.

لقد مثل العلم الحديث مركزية ثقافية، و توجه أحادي البعد يجعل منه زمراً من رموز التفوق الثقافي الأوروبي، و أساس الهيمنة الاستعمارية الأوروبية. لقد شكلت مقولاته نسقاً فكرياً متماسكاً يجعل الحديث عن تصورات خارج هذا النسق أمراً محظوراً، لا يجوز البحث فيه.

ولقد عملت نظريات الإبستمولوجية التقليدية طيلة سيطرة العلم الحديث على نقده في حدود مقولات الهيمنة وأحادية البعد، بغية تطويره و من بينها :

الوضعية المنطقية

شاعت الذرائعية بين الفيزيائيين في مطلع القرن العشرين، وبعد ذلك عرفت الوضعية المنطقية المجال لعدة عقود. تقبل الوضعية المنطقية فقط العبارات القابلة للاختبار باعتبارها ذات مغزى، وترفض التفسيرات الميتافيزيقية، وتتبنى البرهنة (مجموعة من نظريات المعرفة التي تجمع بين المنطقية والتجريبية واللغويات لتأسيس الفلسفة على أساس يتوافق مع أمثلة من العلوم التجريبية). سعيًا لإصلاح كل الفلسفة وتحويلها إلى فلسفة علمية جديدة، [2] طرحت دائرة برلين ودائرة فيينا الوضعية المنطقية في أواخر عشرينيات القرن الماضي.

بتفسير فلسفة لودفيغ فيتغنشتاين المبكرة للغة، حدد الوضعيون المنطقيون مبدأ التحقق أو معيار المعنى المعرفي. وسعوا من منطوق برتراند راسل إلى اختزال الرياضيات إلى المنطق. لقد اعتنقوا أيضًا مذهب روسل المنطقي، ظواهر إرنست ماخ -حيث يعرف العقل فقط التجربة الحسية الفعلية أو المحتملة، والتي هي محتوى جميع العلوم، سواء كانت فيزياء أو علم نفس- وإجرائية بيرسي بريدجمان. وبالتالي، فإن ما يمكن التحقق منه فقط كان علميًا وذو مغزى معرفيًا، في حين أن ما لا يمكن التحقق منه كان غير علمي -ميتافيزيقية أو عاطفية أو ما شابه- ولا تستحق مزيدًا من المراجعة من قبل الفلاسفة، الذين كلفوا حديثًا بتنظيم المعرفة بدلًا من تطوير معرفة جديدة.

تُصوّر الوضعية المنطقية عمومًا على أنها تتخذ الموقف المتطرف بأن اللغة العلمية يجب ألا تشير أبدًا إلى أي شيء لا يمكن ملاحظته -حتى المفاهيم الأساسية للسببية والآلية والمبادئ- لكن هذه مبالغة. يمكن السماح بالحديث عن مثل هذه الأشياء التي لا يمكن ملاحظتها على أنها مجازية -ملاحظات مباشرة ينظر إليها بشكل مجرد- أو في أسوأ الأحوال ميتافيزيقية أو عاطفية. سوف تختزل القوانين النظرية إلى قوانين تجريبية، بينما تكتسب المصطلحات النظرية معنى من مصطلحات المراقبة عبر قواعد التطابق. سوف تختزل الرياضيات في الفيزياء إلى المنطق الرمزي عبر المنطق، في حين أن إعادة البناء العقلاني سوف تحول اللغة العادية إلى معادلات معيارية، وكلها متصلة بالشبكة ومتحدة بواسطة بناء جملة منطقي. سوف تذكر النظرية العلمية مع طريقة التحقق الخاصة بها، حيث يمكن لحساب التفاضل والتكامل المنطقي أو العملية التجريبية التحقق من زيفها أو صحتها.

في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي، هرب الوضعيون المنطقيون من ألمانيا والنمسا إلى بريطانيا وأمريكا. بحلول ذلك الوقت، استبدل الكثيرون ظواهر ماخ بفيزيائية أوتو نيورات، وسعى رودولف كارناب إلى استبدال البرهنة بمجرد التأكيد. مع اقتراب الحرب العالمية الثانية في عام 1945، أصبحت الوضعية المنطقية أكثر اعتدالًا، وتجريبية منطقية، بقيادة كارل همبل، في أمريكا، الذي شرح نموذج قانون التغطية للتفسير العلمي كطريقة لتحديد الشكل المنطقي للتفسيرات دون أي إشارة إلى فكرة «السببية». أصبحت الحركة الوضعية المنطقية ركيزة أساسية للفلسفة التحليلية، [3] وسيطرت على فلسفة الأنجلوسفير، بما في ذلك فلسفة العلوم، مع التأثير في العلوم، في الستينيات. ومع ذلك، فشلت الحركة في حل مشاكلها المركزية، [4] [5] [6] وتعرضت مذاهبها للاعتداء بشكل متزايد. ومع ذلك، فقد أدى إلى إنشاء فلسفة العلوم كنظام فرعي متميز للفلسفة، إذ لعب كارل همبل دورًا رئيسيًا. [7]

توماس كون

بالنسبة لكون، فإن إضافة التدويرات في علم الفلك البطلمي كانت «علمًا عاديًا» ضمن نموذج، في حين أن الثورة الكوبرنيكية كانت نقلة نوعية.

جادل توماس كون في كتابه الصادر عام 1962 بعنوان «هيكل الثورات العلمية» بأن عملية المراقبة والتقييم تتم ضمن نموذج، «وصف» متسق منطقيًا للعالم يتوافق مع الملاحظات المأخوذة من إطارها. يشمل النموذج أيضًا مجموعة الأسئلة والممارسات التي تحدد تخصصًا علميًا. لقد وصف العلم العادي بأنه عملية الملاحظة و«حل الألغاز» التي تحدث ضمن نموذج، بينما يحدث العلم الثوري عندما يتفوق أحد النماذج على نموذج آخر في نقلة نوعية. [8]

نفى كون أنه من الممكن على الإطلاق عزل الفرضية المختبرة عن تأثير النظرية التي تستند إليها الملاحظات، وجادل بأنه من غير الممكن تقييم النماذج المتنافسة بشكل مستقل. يمكن لأكثر من بناء واحد متسق منطقيًا رسم تشابه قابل للاستخدام للعالم، ولكن لا توجد أرضية مشتركة يمكن من خلالها وضع اثنين ضد بعضهما البعض، نظرية ضد النظرية. كل نموذج له أسئلته وأهدافه وتفسيراته المميزة. لا يوفر أي منهما معيارًا يمكن من خلاله الحكم على الآخر، لذلك لا توجد طريقة واضحة لقياس التقدم العلمي عبر النماذج.

بالنسبة لكون، كان اختيار النموذج مدعوماً بعمليات عقلانية، ولكن لم تحدد في النهاية من قبلها. يتضمن الاختيار بين النماذج وضع صورتين أو أكثر ضد العالم وتحديد أيهما أكثر تشابهاً. بالنسبة لكون، فإن قبول النموذج أو رفضه هو عملية اجتماعية بقدر ما هو عملية منطقية. ومع ذلك، فإن موقف كون ليس موقفاً من النسبية. [9] وفقاً لكون، يحدث نقلة نوعية عندما يظهر عدد كبير من الشذوذات الملاحظة في النموذج القديم ويكون النموذج الجديد منطقياً لها. أي أن اختيار نموذج جديد يعتمد على الملاحظات، على الرغم من أن تلك الملاحظات تتم على خلفية النموذج القديم.

النهج الحالية

الافتراضات البديهية للمذهب الطبيعي

تستند جميع الدراسات العلمية بشكل لا مفر منه على بعض الافتراضات الأساسية التي لم تختبرها العمليات العلمية على الأقل. [10] [11] يوافق كون على أن كل العلوم مبنية على أجندة معتمدة من افتراضات غير قابلة للإثبات حول طبيعة الكون، وليس مجرد حقائق تجريبية. تشتمل هذه الافتراضات -النموذج- على مجموعة من المعتقدات والقيم والتقنيات التي يتبناها مجتمع علمي معين، والتي تضيف الشرعية على أنظمتها وتضع قيوداً على بحثها. [12] بالنسبة لعلماء الطبيعة، الطبيعة هي الحقيقة الوحيدة، النموذج الوحيد. لا يوجد شيء مثل «خارق للطبيعة». يجب استخدام الطريقة العلمية لاستقصاء كل الواقع، [13] والمذهب الطبيعي هو الفلسفة الضمنية للعلماء العاملين. [14]

الافتراضات الأساسية التالية ضرورية لتبرير المنهج العلمي: [15]

1. أن هناك حقيقة موضوعية مشتركة بين جميع المراقبين العقلانيين. [15] [16] «أساس العقلانية هو قبول واقع موضوعي خارجي». [17] كفرد لا يمكنك معرفة أن المعلومات الحسية التي ندرکها تنشأ بشكل مصطنع أو تنشأ من عالم حقيقي. وأي اعتقاد بأنها تنشأ من عالم حقيقي خارجنا هو في الواقع افتراض. ويبدو أنه من المفيد افتراض وجود حقيقة موضوعية من التعايش مع الانتماء إلى الذات، وبالتالي فإن الناس سعداء تماماً بفرض هذا الافتراض. في الواقع، لقد افترضنا هذا الافتراض دون وعي عندما بدأنا في التعرف على العالم كرضع. يبدو أن العالم خارج أنفسنا يستجيب بطرق تتفق مع وجوده حقيقي ... افتراض الموضوعية ضروري إذا أردنا ربط المعاني المعاصرة بأحاسيسنا ومشاعرنا وجعلها أكثر منطقية. [18] بدون هذا الافتراض، لن يكون هناك سوى الأفكار والصور في منطقتنا العقل الخاص (والذي سيكون العقل الوحيد الموجود) ولن تكون هناك حاجة للعلم أو أي شيء آخر. [19]
2. أن هذا الواقع الموضوعي تحكمه قوانين الطبيعة. [15] [16] «يفترض العلم -على الأقل اليوم- أن الكون يطبع مبادئ قابلة للمعرفة لا تعتمد على الزمان أو المكان، ولا على المعايير الذاتية مثل ما نفكر فيه أو نعرفه أو كيف نتصرف». [17] يجادل هيو غوش بأن العلم يفترض مسبقاً أن «العالم المادي منظم ومفهوم». [20]
3. يمكن اكتشاف هذا الواقع عن طريق الملاحظة المنهجية والتجريب. [15] [16] قال ستانلي سوبوتكا، «افتراض الواقع الخارجي ضروري للعلم لكي يعمل ويزدهر. بالنسبة للجزء الأكبر، العلم هو اكتشاف وشرح العالم الخارجي». [19] يحاول العلم إنتاج معرفة عالمية وموضوعية قدر الإمكان في مجال الفهم البشري. [17]
4. أن الطبيعة لها قوانين موحدة وأن معظم إن لم يكن كل الأشياء في الطبيعة يجب أن يكون لها سبب طبيعي على الأقل. [16] أشار عالم الأحياء ستيفن جاي غولد إلى هذين الافتراضين المرتبطين ارتباطاً وثيقاً على أنهما ثبات قوانين الطبيعة وتشغيل العمليات المعروفة. [21] يوافق سيمبسون على أن بديهية توحيد القانون، وهي افتراض غير قابل للإثبات، ضرورية للعلماء لاستقراء الاستدلال الاستقرائي في الماضي غير المرئي من أجل دراسته بشكل هادف. [22]
5. أن الإجراءات التجريبية سوف تتم بشكل مرضٍ دون أي أخطاء متعمدة أو غير مقصودة من شأنها التأثير على النتائج. [16]
6. أن المجرئين لن يكونوا متحيزين بشكل كبير من خلال افتراضاتهم. [16]
7. أن أخذ العينات العشوائية هو ممثل لجميع السكان. [16] العينة العشوائية البسيطة (إس آر إس) هي الخيار الاحتمالي الأساسي المستخدم لإنشاء عينة من السكان. تتمثل فائدة إس آر إس في أن المحقق مضمون لاختيار عينة تمثل المجتمع الذي يضمن استنتاجات صحيحة إحصائياً. [23]

قام إرميا هوروكس بأول ملاحظة لعبور كوكب الزهرة عام 1639، كما تخيلها الفنان ديليو آر لافندر عام 1903.

على عكس الرأي القائل بأن العلم يعتمد على افتراضات أساسية، يؤكد التماسك أن البيانات مبررة من خلال كونها جزءاً من نظام متماسك. أو بالأحرى، لا يمكن التحقق من صحة البيانات الفردية بمفردها: فقط الأنظمة المتماسكة يمكن تبريرها. [24] إن التنبؤ بعبور كوكب الزهرة له ما يبرره من خلال كونه متماسكاً مع المعتقدات الأوسع حول الميكانيكا السماوية والملاحظات السابقة. مثلما هو موضح أعلاه، فإن الملاحظة هي فعل معرفي. أي أنها تعتمد على فهم موجود مسبقاً، مجموعة منهجية من المعتقدات. تتطلب مراقبة عبور كوكب الزهرة مجموعة كبيرة من المعتقدات المساعدة، مثل تلك التي تصف بصريات التلسكوبات، وميكانيكا جبل التلسكوب، وفهم الميكانيكا السماوية. إذا فشل التنبؤ ولم يلاحظ العبور، فمن المحتمل أن يؤدي ذلك إلى تعديل في النظام، أو تغيير في بعض الافتراضات المساعدة، بدلاً من رفض النظام النظري.

في الواقع، وفقاً لأطروحة دويم-كواين، من المستحيل اختبار النظرية بمعزل عن غيرها. [25] يجب على المرء دائماً إضافة فرضيات مساعدة من أجل إجراء تنبؤات قابلة للاختبار. على سبيل المثال، من أجل اختبار قانون نيوتن للجاذبية في النظام الشمسي، يحتاج المرء إلى معلومات حول كتل الشمس ومواقعها وجميع الكواكب. من المعروف أن الفشل في التنبؤ بمدار أورانوس في القرن التاسع عشر لم يؤد إلى رفض قانون نيوتن بل رفض الفرضية القائلة بأن النظام الشمسي يتكون من سبعة كواكب فقط. أدت التحقيقات التي تلت ذلك إلى اكتشاف كوكب ثامن، نبتون. إذا فشل الاختبار، فهناك خطأ ما. ولكن هناك مشكلة في معرفة ماهية هذا الشيء: كوكب مفقود، أو معدات اختبار معايرة بشكل سيئ، أو انحناء غير متوقع للفضاء، أو أي شيء آخر.

تتمثل إحدى نتائج فرضية دويم-كواين في أنه يمكن للمرء أن يجعل أي نظرية متوافقة مع أي ملاحظة تجريبية عن طريق إضافة عدد كافٍ من الفرضيات المخصصة المناسبة. قبل كارل بوبر هذه الأطروحة، ما دفعه إلى رفض التزوير الساذج. بدلاً من ذلك، فضل وجهة نظر «البقاء للأصلح» التي يفضل فيها أكثر النظريات العلمية قابلية للدحض. [26]

استمرت هذه المحاولات إلى أن ظهرت فلسفة التعقيد في الفترة المعاصرة ممثلة في أكبر روادها وهو إدغار موران لتضع العلم على المحك، وتنتقد مقولاته، وتسلب الضوء على بعض التصورات التي تقع في الهامش، وتفصح عنها على اعتبار أنها مقولات مسكوت عنها. وتحاول أن تقيم الأبعاد الثقافية والاجتماعية والسيكولوجية للعلم الحديث، بصفته ظاهرة تجعل من الإنسان الغربي يحتل دوماً نقطة المركز.

خصائص العقلانية العلمية المعاصرة [1]

لقد أدت العقلانية العلمية المعاصرة إلى إعادة النظر في مفهوم العقل، وذلك من خلال نزع صفة الصلاحية المطلقة لأطره و مبادئه التي جرى العرف في العقلانية الكلاسيكية على اعتبارها قوانين العقل الأساسية، فتقدم العلم المعاصر لم يكن من نتائجه تطوير معارفنا فحسب، بل أدى أيضاً إلى مراجعة كل ما كان يعتبر أولياً و ضرورياً و اعتباره كما لو كان نتيجة خاصة أو حالة خاصة من حالة أعم أو أشمل. و لم تقف هذه المراجعة عند حدود صورتني الحدس الحسي (المكان و الزمان)، بل امتدت إلى المبادئ التي كان يعتقد أنها مبادئ عقلية ضرورية تسمح بانتظام التجربة كمبدأي السببية و الحتمية.

لقد أبرزت الفيزياء الكوانتية تجارب تخالف بعض مبادئ العقل الكلاسيكية كمبدأي الذاتية و عدم التناقض، و ذلك من خلال إثبات الطبيعة الثنائية (الجسمية – و الموجية) للضوء، وهكذا انهار البناء المنطقي التقليدي للعلم و فك الحصار الذي كان مضروباً على العقل، فإذا كان أرسطو تصور المنطق أداة مطلقة تعصمنا من الخطأ، فإن جدلية العلم أثبتت أن عدم الوقوف عند هذه الأداة المنطقية هو ما يعصمنا من الخطأ.

بينت الثورات العلمية التي عرفتها فلسفة العلم المعاصرة أن العقلانية لا ينبغي أن تكون مفهوماً جامداً، فما هو عقلائي ليس بالضرورة ما يحترم مبدأ عدم التناقض، فالشروط التي تحدد المعرفة العقلانية هي شروط قابلة للنقاش، « و الشخص الحكيم ليس هو الذي يتمسك بمبادئ قارة ، و لكنه هو الذي يكيف اعتقاداته مع الشواهد الجديدة»

إن العقلانية العلمية المعاصرة تنظر إلى العقل لا على أساس أنه شيء اكتمل تكوينه من قبل، بل على أنه في طور التكوين و النشأة و التأسيس، إنه يراجع نفسه باستمرار، فهو في نقاش أزلي و صراع أبدي مع ذاته.

و إذا كانت العقلانية الكلاسيكية تعتبر العقل منظومة قواعد و معايير تامة التكوين و الإنجاز، فإن العقلانية المعاصرة تنظر إلى العقل على أنه قدرة على صنع القواعد و المعايير و على تصحيحها و تنقيتها، و هي معايير تتكون في المعرفة و ينطبق عليها ما ينطبق على المعرفة العامة من تحول، و لهذا فنحن ملزمون بالحديث أيضا عن تاريخية العقل و العقلانية. لقد أكدت العقلانية المعاصرة أن مجال العلم المعاصر أساسه اللانظام، و الفوضى، و التعددية، و اللاسلطة، و هذا ما يتعارض مع القواعد و المعايير و المبادئ الثابتة التي يقوم عليها المنهج بمفهومه الكلاسيكي، فالمنهج العلمي يتغير من حقبة تاريخية إلى أخرى، و ليس هو بالحقيقة الثابتة، و لهذا كانت العقلانية المعاصرة عقلانية "ضد المنهج" كما سنبينه في الفصول القادمة.

العقلانية العلمية المعاصرة عقلانية تعددية، تجاوزت مسلمة إدراك الحقيقة من زاوية واحدة و وجهة نظر وحيدة و تجاوزت كل الثنائيات التي طبعت الفكر الفلسفي بأسره، أعني ثنائية الفكر و الواقع، الفكر و المادة، الذات و الموضوع فلم يعد الفكر العلمي الجديد يستند إلى عقلانية شكلية مجردة و شمولية، بل الفكر العلمي الجديد يتطلب — على حد تعبير باشلار — عقلانية منفتحة بالقدر الكافي لتلقي تحديات جديدة من التجربة في هذا الحقل الإستمولوجي الذي تتبادل فيه قيم العقلانية و التجريبية.

أثبتت العقلانية العلمية المعاصرة أن الفروض العلمية ليس مصدرها العقل وحده، بل للخيال، و الحدس، و الأحلام دورا كبيرا في الاكتشافات العلمية.

لقد أعادت العقلانية المعاصرة النظر في المفهوم الكلاسيكي للموضوعية، فلم يعد في مقدور الباحث العلمي أن يعتبر نفسه ملاحظا حياديا ، فالملاحظ في نظرية "النسبية"، ونظرية " الكوانتوم " لم يصبح مشاهدا فقط بل مشاركا أيضا. فإذا كان النظام النيوتوني استبعد الإنسان من دائرة الطبيعة بدعوى الموضوعية بمعنى أن العلاقات المكانية و الزمانية علاقات مطلقة ثابتة لا تتوقف على الإنسان موضوعه أو مكانه، فإن الفيزياء المعاصرة قد جعلت الإنسان جزء من معادلة الطبيعة، فالمبدأ الذي يحكم علاقة الإنسان بالطبيعة هو التكامل و المشاركة، و ليس الاستقلال أو السيطرة. و من أهم القيم التي أفرزتها العقلانية المعاصرة قيمة النقد و قابلية كل شيء للمراجعة، فليس هناك حقائق مطلقة و مبادئ ثابتة أو أنساق نهائية، لأن العقل و من ثمة مفهوم العقلانية يتطور بتطور الثورات العلمية المستمرة.

و بناء على ما تقدم يمكن القول أن العقلانية مفهوم تاريخي اتخذ صورا و أشكالاً متباينة، شاركت في صياغته التطورات العلمية و الفلسفية المختلفة التي عرفها تاريخ العلم وفلسفته.

الإسلام و فلسفات ما بعد الحداثة

في ظل هذه التحولات و الثورات العقلانية التي حدثت في العالم الغربي نجد أن العالم الإسلامي عاش لعدة قرون في حالة من الحيرة بين الرغبة في التجديد و التمسك بالتقليد فتصور العقل لم يعد هو ذات التصور الذي كانت تدرس العلاقة بينه و بين النقل في عهد الغزالي وابن رشد وابن تيمية . فهناك شعور عام بوجود قيود تكبل عملية الاجتهاد و التفكير. و بون شاسع بين عقائد إسلامية أساسية و عقائد غربية أساسية من مثل فكرة الخلق الموجود في الإسلام و نظرية التطور.

وجد الإسلام نفسه في قالب الصراع الذي وضع بين المسيحية و العلم الطبيعي. فكان طوال عصر الحداثة في حالة صراع مع لاهوت العلم الطبيعي على كافة المستويات العلمية و السياسية و الثقافية عموماً.

فكان المثقف المسلم في حالة تردد بين تقديم العقل على النقل و بين تقديم النقل على العقل. جسدها د. مصطفى محمود في كتابه رحلتي من الشك إلى الإيمان : " أنت تجد في الشرق أحد اثنين .. تجد من يرفض العلم اكتفاء بالدين و القرآن .. و تجد من يرفض الدين اكتفاء و عبادة للعلم المادي و الوسائل المادية. و كلا الاثنين سبب من أسباب النكبة الحضارية في المنطقة .. و كلاهما لم يفهم المعنى الحقيقي للدين و لا المعنى الحقيقي للعلم".

حيرة جعلت الفلاسفة و المفكرين المسلمين في العصر الحالي يرجعون إلى دراسة التاريخ الإسلامي لفهم أسباب تأخر الأمة الإسلامية ثقافياً و حضارياً من خلال محاولة تقديم رؤى فلسفية على حساب الأخرى .

قراءة في كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال" [27]

تأليف أبي الوليد ابن رشد الحفيد (1126- 1198م)

هاجس القراءة

انتابني هاجس منهجي وأنا أتهياً لقراءة كتاب فصل المقال لابن رشد، ذلك أن المدونة الرشدية شكلت منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولا تزال، تربة خصبة لاستنبات عدد لا يحصى من الدراسات والأبحاث والمشاريع العلمية والنقدية، سواء من قبل المستشرقين الذين كانوا سباقين إلى نفض الغبار عن تراث ابن رشد أو من قبل المفكرين العرب المعاصرين، المشاركة منهم والمغاربة سواء بسواء. واللافت للانتباه أن هذه القراءات، على كثرتها، قد رسمت لفكر فيلسوف قرطبة ومراكش صوراً مختلفة ومتباينة بل تصل حد التناقض أحياناً. ولعل هذا الواقع أكثر وضوحاً في الفكر الفلسفي المغربي المعاصر الذي تراوحت فيه صورة ابن رشد بين "التهويل" و "التهوين"، وشكلت فيه الذخيرة الفلسفية الرشدية سلاحاً لحرب وسمها الخفاء والتجلي بين قطبي الفلسفة المغربية، نقصد ههنا الدكتور محمد عابد الجابري والدكتور طه عبد الرحمان؛ فبينما رأى الأول في الرشدية "خطوة ضرورية في استنبات رشدية عربية إسلامية هي وحدها القادرة في نظره على أن تعطي لحياتنا الثقافية ما هي في حاجة إليه من القدرة الذاتية على التصحيح والتجديد"، لم يألُ الثاني جهداً في بناء مشروع قراءة جديدة مناقضة لا يرى من خلالها أي حاجة أو ضرورة في استرجاع هذه الروح الرشدية وتبويبها مكانة المثال الذي يجب أن يحتذى.

على هذا النحو نبت في الفلسفة المغربية المعاصرة مشروعان، على الأقل، وقفا كطرفي نقيض بخصوص المسألة الرشدية، وشكل أحدهما للآخر مقابلاً موضوعياً يختلف عنه في الرؤية والتصوير والمنهج؛ فإذا كان الجابري قد استلهم من ابن رشد التراتبية التفاضلية في تصنيف العقل العربي: فجعل العقل البرهاني يعتلي مكانة الصدارة يليه نزولاً العقل البياني ثم العقل العرفاني- إذا كان الجابري كذلك- فإن طه عبد الرحمان يقلب التصنيف رأساً على عقب، فيرفع العقل العرفاني المؤيد إلى قمة الهرم وينزل العقل البرهاني المجرد إلى أسفله جاعلاً بينهما العقل البياني المسدّد.

إن هذه الثنائية القطبية دفعت العديد من الباحثين والدارسين العرب المشاركة منهم والمغاربة إلى الوقوف والاصطفاف إلى جانب هذا القطب أو ذلك، وأصبحوا بكيفية أو بأخرى "مريدين" يرددون مقولات الشيخين ويسعون إلى نشر الطريقة بين الأتباع والأشباع، فطمست بوعي أو بغير وعي منهم معالم الجدة والأصالة والإبداع الذي يجب أن يتميز به الباحث، فصرنا لا نقرأ إلا معاراً ومُعاداً من قول ذينك المفكرين مكروراً. فهل نقول، والحال هذه، إننا أمام حتمية تاريخية تقضي بأن السابقين لم يتركوا شيئاً يضيفه اللاحقون، فحصرنا الإشكاليات وقتلناها بحثاً، ولم يبق على هذه الأرض الرشدية ما يستحق الحياة؟ أم أن الأمر يتعلق بحالة نفسية تصيب الباحث بالانبهار بالمنجز النقدي فتُحجّجُه عن الخوض بجرأة في نقد هذا التراث، وتجعله يتهيب من اقتراح قراءات من خارج الأنساق القائمة؟

إن هذه الأسئلة وغيرها تزداد توتراً وحرقةً حينما تنتاب باحثاً مبتدئاً مثلي لا زال يخطو خطواته الأولى في مجال البحث الفلسفي، ولم تنقو بعدُ مناعته التي تحميه من الوقوع ضحية لتأثير المشاريع والاقتراحات القائمة لتجديد الفكر العربي. ومن ثم كيف السبيل إلى التمرد على سلطة توجيه القراءة التي يمكن أن يمارسه عليه هذا المشروع أو ذاك؟

إنني لا أتوخى في هذه الورقة اقتراح قراءة تدعي الجِدّة أو الإتيان بما لم يأت به الأوائل، وإنما مبلغ مطمحنا التمرن على إثبات الخصوصية في تناول الموضوع وطرح التصور، والإقدار على التوظيف المنهجي في تتبع المقولات والموازنة بينها، من خلال قراءة عابرة تمر عبر المنجز السابق تحاوره وتستفيد منه دون أن تنقيد بقيوده أو تحتكم لمعاييرها أو تستسلم لقناعاته.

صورة ابن رشد بين " التهويل " و " التهويل "

لقد أشرف الدكتور محمد عابد الجابري على إخراج مشروع يتعنى التعريف بكتب ابن رشد التي كتبها- حسب زعمه- ابتداءً وأصالة، وخاصة تلك المؤلفات التي أبدع فيها بعيداً عن الشرح والتلخيص لكتب الأوائل من فلاسفة الإغريق وفي مقدمتهم أرسطو. وهذه الكتب هي فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة وتهافت التهافت والكليات في الطب ثم كتاب الضروري في السياسة.

ولا يمكن بحال من الأحوال إنكار هذا المجهود الفكري المبذول أو تبخيس هذا العمل وإخفاء أثره في إغناء المكتبة الفلسفية العربية المعاصرة. غير أن الجابري صدر في مشروعه الفكري هذا، ومنذ كتابه المؤسس "نحن والتراث"، عن رؤية منهجية متعالية مفرطة في الذاتية وتعاني من نزعة تفضيلية، رأت في المنجزات السابقة عليه التي تناولت الإرث الفلسفي لابن رشد أنها "تعاني مما يمكن أن نطلق عليه أزمة الفهم وذلك على مستوى العبارة ومستوى قصد المؤلف (أي ابن رشد)". (وهذه النزعة نفسها سبق أن عبر عنها في قراءته لفلسفة ابن سينا المشرقية حينما لاحظ أن القراءات السابقة عليه وقعت في تعميم الأحكام بل في الأخطاء.

ويبدو أن هذه القناعة التفضيلية لفلسفة ابن رشد ترسخت لدى الجابري مبكراً منذ نصوصه النقدية الأولى لقراءة التراث الفلسفي العربي حينما جعل النموذج الرشدي يحمل صفة التميز، بل أحدث حسب زعمه ثورة في سيرورة الفلسفة العربية الإسلامية أوصلها حد القطيعة الإستمولوجية مع نظيرتها المشائية في المشرق، "قطيعة تمس في آن واحد المنهج والمفاهيم والإشكالية". ولا يقف الجابري عند حدود الترويج النقائلي لمُهمه بل يتمادى في الانتصار له ويصطف إلى جانبه مهاجماً خصومه من فلاسفة المشرق، وفي مقدمتهم أبو حامد الغزالي و بدرجة أقل ابن سينا والفارابي، ولم ير أي غضاضة في التنكيل بهم تنكيلا لا يقل جراً وتشنيعاً عن ذلك الذي ابتدأه ابن رشد نفسه في كتابيه فصل المقال وتهافت التهافت. هكذا لا يرى الجابري في الغزالي مثلاً إلا ذلك "المنظر الإيديولوجي للدولة ضد الباطنية والفلسفة"، ثم لا يلبث أن ينصبه قائداً في "محكمة التفتيش ضد الفلسفة وعلومها". وفي المقابل يتغاضى عن التصريح بالأدوار السياسية والمهام الإيديولوجية التي أنيطت بفيلسوفه المفضل، بل إنه يعتبر مهمات ابن رشد في السياسة الثقافية للدولة الموحدية على عهد السلطان أبي يعقوب "إسهامات تنويرية".

على هذا النحو يتأسس لدى القارئ وعي منذ البداية أنه أمام قراءة جديدة و"ناسخة" تجب ما قبلها من القراءات السلفية، وتبطل كل الأحكام وتهدم جميع المشاريع وتُعْمي الرؤى الفلسفية وتحصد ما نبت من قبل في حقل الدراسات العربية التي عالجت فكر فيلسوف الفردوس المفقود. إن هذا الموقف الذي يتبناه الجابري هو توجيه صريح للقارئ، ونداء لتصويب أشرة القراءة وتوجيهها نحو المقاصد والغايات التي يبدو أنها محددة مسبقاً على خارطة صاحب المشروع، الذي يبدو أنه يتهيأ للإعلان عن فتح غير مسبوق في الدراسات الرشدية، و "حل لألغاز" استعصت على الاجتهادات المعاصرة التي سبقت مشروعها وكانت "تستقي إشكالياتها وموجهاتها في الغالب الأعم مما كتبه عن ابن رشد المستشرقون".

لقد شكل خطاب المقدمات الذي افتتح به الجابري كل حديث له عن ابن رشد وخاصة مؤلفاته التي أشرف على إعادة تحقيقها- شكل- غواية حقيقية للقارئ، تراوده عن نفسه وتأخذ بتلابيبه وتجره جراً للوقوع في أحضان مقصدية الكاتب الذي رأى في ابن رشد وفكره "المنقذ من الضلال" الذي تاهت فيه الأمة العربية، و"مَهْدِيهَا المنتظر" المخرج لها من نفق التخلف والرجعية، ابن رشد "الحقيقي" العربي الإسلامي الذي يعيد الجابري اكتشافه، وليس ابن رشد "المزيف" الذي قدمته الدراسات السابقة. هكذا لم يدخر الجابري جهداً في تهويل ورسم الصورة المثال لفيلسوفه الأثير وتقدمه للقارئ العربي باعتباره "نموذجاً للمتقف العربي المطلوب اليوم وغدا، الذي يجمع بين استيعاب التراث وتمثل الفكر المعاصر والتشبع بالروح النقدية، وبالفضيلة العلمية والخلقية".

لا يخفي الجابري، إذا، حقا يراه مشروعاً في رسم صورة مثالية لابن رشد وتبشير القارئ العربي المعاصر بـ"المخلص"، كما لا يكف عن الترويج لفكر هذا الرجل الذي عثر فيه على ملامح المثقف المطلوب الذي يجب أن يُحتذى فحها وفكراً؛ لقد أصبغ الجابري على ابن رشد كل ما وسعه من عبارات التناء والتعظيم إلى الحد الذي بدت فيه صورة أبي الوليد محاطة بهالة من التبجيل

والتقديس؛ فهو الفيلسوف "صاحب العبقرية الرياضية"، و"المنطقي الذي لا يعرف التملق ولا الحشو"، وفلسفته "مستقبلية على الرغم من ارتباطها بأرسطو"، وصاحب "فلسفة خاصة وأصلية.. فلسفة جديدة حقا بهذا الاسم"، وصاحب "عقلانية واقعية".

لقد قرأ الجابري فيلسوف الفردوس المفقود بعين المحب الذي يرى في محبوبه صفات الكمال ويتغاضى عن كشف الهفوات والعيثرات ومكامن الخلل. لقد سلط صاحب مشروع نقد العقل العربي الضوء على جسد الفكر الرشدي وأبرز كل التفاصيل التي تخدم مشروعه وحلل كل بنية تتقاطع مع رؤيته الإيديولوجية، وفي المقابل ستر، ما أمكنه ذلك، كل عيوب هذا الجسد ومكامن النقص والقصور فيه وتركها تنتثر بظلال الصمت أو بالتبريرات الإسقاطية، متوسلا في ذلك بقدرة كبيرة على توظيف الطاقات الحجاجية والوظائف التعبيرية للغة التي يمتلكها.

أمام صورة التهويل التي رسمها الدكتور محمد عابد الجابري للفيلسوف ابن رشد، حيث راكم على امتداد سنوات ما استطاع إليه سبيلا من سمات تكوينية استمدها من فلسفة ابن رشد لبناء هذه الصورة حتى تضخمت في الوعي العربي بالشكل الذي حجبت معه كل نموذج آخر أصيل يمكن أن يشكل نواة مشروع نهضة فكرية. - أمام تلك الصورة - نجد الدكتور طه عبد الرحمان يهون من قيمة ابن رشد الفلسفية ويرى أنه لا يستحق كل تلك الضجة التي ملأ بها الجابري الدنيا وشغل الناس؛ إذ لم يكن ابن رشد في نظر طه عبد الرحمان سوى "مقلد"، و"المقلد لا يمكن أن يعول عليه من يطمح إلى تجديد الفكر الفلسفي الإسلامي العربي.

لقد حصر طه عبد الرحمان كلا من ابن رشد والجابري في زاوية واحدة، وجعل الثاني منهما امتدادا للأول فكرا ومنهجيا، لذلك وجه لهما كليهما ضربات النقد اللاذع موظفا في ذلك منهجه الذي انتهى إليه نظره في تقويم التراث، والذي نحى فيه منحى "غير مسبوق ولا مألوف يقول بالنظرة التكاملية حيث يقول غيره بالنظرة التفاضلية، ويتوسل فيه بأدوات مألوفة حيث توصل غيره بأدوات منقولة". وليس هذا "الغير" المقصود ههنا سوى الجابري وغيره من المفكرين العرب الذين خاضوا في بحر التراث، فكانوا كلهم في نظره مقلدين متشبهين بغيرهم من فلاسفة الغرب قدماء ومعاصرين، فأفضى بهم النظر إلى "الحكم بالانقطاع عن هذا التراث إن كلا أو جزءا"، بل إنه يرى فيهم "أصحاب فتنة فكرية، وكأنهم دجاجلة لا أهل تفكير ودهاقنة لا أهل تنوير".

واضحة إذا نزعة "الأسبقية" و"الأصالة" و"التجديد" في الروبا التي يصدر عنها طه عبد الرحمان، وهي لا تختلف ابتداء في شيء عن تلك التي صدر عنها غريمه الجابري. فكلا الرجلين يرى في مشروعه الريادة وفي منهجه التجديد والريادة..

يُخضع طه عبد الرحمان المتن الرشدي للفحص النقدي تحت مجهر منهجه الذي يراه جديدا في تقويم التراث مشغلا آلية "التداخل المعرفي"، جاعلا من فلسفة ابن رشد شاهدا أمثل على التداخل الفلسفي. هكذا يمضي المفكر المغربي في تتبع متناقضات فلسفة أبي الوليد باحثا هن مظاهر "النظرة التجزئية - التفاضلية" التي اعتبرها من العيوب التي اعتورت الفكر الرشدي وحكمت على محاولاته للتقريب التداولي بالفشل. لقد توصل صاحب تجديد المنهج في تقويم التراث إلى مجموعة من الأحكام والمقولات تصب كلها في التهوين من القيمة الفلسفية لابن رشد وتنزع عنها صفة التجديد والإبداع وتلبسها في المقابل لبوس التقليد والابتداع؛ فمن مظاهر هذا التجزئ الشنيع "تصفية العلوم" وقد اقترف ابن رشد هذا العيب حينما عزل المنطق وصفاه عن علم الأصول في اختصاره لمستشفى الغزالي، ثم نقيصة "تباين العلوم، ثم "القدح في أهل التداخل" وعلى رأسهم الغزالي وابن سينا والفارابي، هذا القدح الذي أوصله مرتبة "التشنيع الفكري" الذي ناله ابن سينا، و"التشنيع العقدي" الذي رمى به المتكلمين ولاسيما الأشاعرة منهم، ثم "التشنيع المركب" من الفكري والعقدي وهو أغلظ مراتب التشنيع وقد استحقه الغزالي.

ليس مقصودنا هنا إحصاء المفارقات التي أخذ بها طه عبد الرحمان الخطاب الرشدي، بقدر ما نريد أن نثبت أن صورة هذا الفيلسوف قد نالت نصيبا وافرا من التهوين والتقزيم عند صاحب العمل الديني وتجديد العقل، بل إنه نحا إلى تجريد فيلسوف قرطبة ومراكش من كل خصوصية أو أصالة وجعل فلسفته مجرد اجترار وتكرار لما قرره حكماء اليونان.

هكذا يجد القارئ العربي نفسه أمام صورتين متناقضتين لفلسفة ابن رشد؛ صورة وجد فيها أصحابها من دعاة الحداثة والتنوير بذور الفكر التقدمي الجريء المتسلح بخطاب العلم والمنطق البرهاني، فحاولوا زرعها ونفخ هذه الروح الرشدية في وعي الأمة العربية وضميرها، ورأوا ضرورة تعميم هذه الروح في الأوساط الثقافية والمؤسسات التعليمية لمواجهة "الإسلام السياسي" و"التطرف الديني". فكان النسق الناظم في بناء هذه الصورة ينحو منحى الإيجاد والتهويل. وعلى الطرف النقيض نجد صورة أخرى مقابلة لفكر ابن رشد الفلسفي نحا في بنائها صاحبها منحى الإعدام والتهوين، واختار ألا يكون رشديا وأن ينصرف عنه وهو مطمئن لإيقانه التام بأن انبعاث الأمة الإسلامية لن يكون عن طريق فكر ابن رشد، لأن ابن رشد في نظره لم يكن إلا مقلدا متبعا "بل ليس في فلاسفة الإسلام من هو أشد منه تقليدا لفلاسفة اليونان... ولما كان ابن رشد قد وضع أصول التقليد في الفلسفة... فلا شيء أضر منه مسلكا في حياة الأمة".

قضايا الكتاب

اعتمدت في تقديم كتاب فصل المقال على النشرة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية، وهي الطبعة التي قام بتحقيق نص المقال فيها الدكتور عبد الواحد العسري وصدرت طبعها الأولى في نوفمبر 1997، مع الاستئناس بالتحقيق الذي أنجزه الدكتور محمد عمارة ضمن سلسلة ذخائر العرب سنة 1969.

الفصل الأول: التكلم بين الحكمة والشريعة

ينصب ابن رشد نفسه في بداية هذا القسم قاضياً أو مفتياً سيتهياً لإصدار حكم أو فتوى شرعية تقضي بعقد الاتصال بين الشريعة والحكمة أو ببطلان هذا ونقضه، والحقيقة أن ابن رشد اضطلع في هذا الفصل، وفي الكتاب كله، بدور مضاعف فهو بالإضافة إلى كونه فقيهاً أصولياً وقاضي القضاة، فقد لبس جبة المحامي الذي سينبني للدفاع عن الفلسفة، وتبرير فعلها باعتبارها "ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات من جهة دلالتها على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه كلما كانت المعرفة بالصنعة أتم كانت المعرفة بالصانع أتم"

ينطلق ابن رشد من مقدمة شرعية يقينية قطعية ثابتة تقضي بوجوب النظر والاعتبار بالعقل وإعمال القياس العقلي، مقتبساً من القرآن الكريم غير ما آية تنص نصاً على وجوب استعمال القياس بنوعيه العقلي والشرعي مع كقوله تعالى "فاعتبروا يا أولي الأبصار" وقوله "أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء" وقوله "أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت وإلى السماء كيف رفعت" وقوله "ويتفكرون في خلق السماوات والأرض."

يفسر ابن رشد مفهوم الاعتبار الذي يتردد صداه كثيراً في آي القرآن الكريم بكونه "ليس شيئاً أكثر من استنباط المجهول من المعلوم" فيغدو بذلك مفهوم الاعتبار الشرعي مرادفاً ومطابقاً لمفهوم القياس العقلي المسمى برهاناً. إن التفسير الفلسفي الذي يصدر عنه ابن رشد يجعله يقر، منذ البداية، بأن الاعتبار الذي دعت إليه الشريعة، والبرهان الذي قضت به الحكمة هما صنوان يفيضان من مشكاة واحدة، ويسعيان إلى بلوغ مقصد واحد، وهو إحقاق الحق والمصادقة عليه، فالحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهده. وهكذا يسمو بالعقل ما كان يسمو بالشرع ولا شيء أسمى من العرفان لله تعالى وسائر موجوداته بالبرهان

هكذا تغدو معرفة الله تعالى وسائر الموجودات بالبرهان مطلباً شرعياً عزيزاً ومقصداً شريفاً تهفو إليه نفس المؤمن العارف يفرغ له جهده ووكده العقلي، فيكون ذلك تمام الامتثال بالنظر في الموجودات. ولما كان العمل وسائر الأفعال والصناعات تتطلب الآلات والأدوات، كان فعل النظر والفلسفة يتطلب أولاً العلم بأنواع البراهين وشروطها وأنواع الأقاويل والأقيسة البرهانية والجدلية والخطابية والمغالطية، وبالجملة أن يعرف المنطق وأنواعه وأجزائه والمقدمات وأنواعها، فكل هذه الأشياء تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل. وإذن فوجوب اعتبار الموجودات يلزم عنه وجوب تعلم المنطق.

إن ابن رشد يبقى وفيما لخطه الاتصالي ولتصوره التوافقي مقراً ومقرراً أو أواصر القربى وصلة الرحم بين روح الدين وروح الفلسفة لا يحيد عن هذا الخط قيد أنملة، لا يشغله شاغل ولا يزعه وازع، ويرى أن الفقيه المجتهد كما يحتاج في أحكامه وفتاواه إلى معرفة بالقياس الفقهي وأنواعه فذلك يجب على الفيلسوف العارف العلم بالقياس العقلي بل إن ذلك حري به وأولى.

وينهي ابن رشد هذه الجزئية من فتوى الإبرام منصوراً معترضاً مفترضاً ينكر عليه القياس العقلي بدعوى أنه لم يكن في الصدر الأول ولم يعمل بمقتضاه الرعيل الأمتل من الصحابة والتابعين؟ وهذه الحجة يضحدها ابن رشد ويردها على صاحبها بكون النظر في القياس الفقهي لم يكن هو الآخر في الصدر الأول وإنما استنبط بعد ولم ير أنه بدعة، وهكذا يتبنت للقياس العقلي حكمه الواجب كما ثبت للقياس الشرعي.

وبما أن الفقيه في نظر ابن رشد يتعلم ويستفيد وينقل علوم القياس الفقهي مما شيده أسلافه من الأصوليين، فذلك يجب أن يضرب الفيلسوف صاحب البرهان بيديه في كتب القدامى ليستفيد مما سبقوا إليه من علوم القياس العقلي (المنطق)، سواء أكان هؤلاء القدماء من المناطق مشاركين لنا في الملة والاعتقاد أو غير مشاركين، وهو يقصد بغير المشاركين في الدين "القدماء قبل ملة الإسلام"، أي ما وضعه فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أرسطو، لأن علوم المنطق هي جملة أقيسة عقلية وطرائق برهانية تنزل من النظر منزلة الآلات من العمل، ونحن نتوسل بالآلات في أعمالنا سواء أكان صانعها مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك، فالآلة التي تصح بها التذكية نتحرى فيها فقط "شروط الصحة".

يريد ابن رشد أن يصل من خلال هذه المقدمات التي تبدو متماسكة وسليمة إلى نتيجة مفادها أننا إذا كنا نستفيد مما صنعه غيرنا في تدبير وتسهيل شؤون حياتنا العملية، فالأحرى والأولى أن نستفيد مما صنعه في تدبير شؤون حياتنا الفكرية والعقلية. ثم يورد سببا

آخر للاستفادة من علوم الأوائل وهو عدم قدرتنا على إنتاج مثل هذه العلوم ابتداءً من الصفر، فمن غير المعقول “أن يدرك إنسان واحد من تلقاء نفسه علوم التعاليم (=الرياضيات) وصناعة الهندسة ومقادير الأجرام السماوية... ولو كان أذكى الناس إلا يوحى أو شيء يشبه الوحي.”

يظهر من الفقرة أعلاه أن ابن رشد كان مؤمناً بفكرة التراكم المعرفي بين الأمم وتكامل البناء الحضاري وتقاسم المشترك الإنساني وأن يستعين بذلك المتأخر بالمتقدم، ” فيجب علينا إن ألفينا لمن تقدّمنا من الأمم السالفة نظراً في الموجودات واعتباراً لها بحسب ما اقتضته شرائط البرهان أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم: فما كان منها موافقاً للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه، وما كان منها غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرنا منه وعذرناهم.“

يصل القاضي في نهاية هذا القسم إلى إصدار حكم إبرام ونقض: فمن جهة الإبرام يرى أن ” النظر في كتب القدماء واجب بالشرع إذ كان مقصدهم هو المقصد الذي حثنا الشرع عليه... وهو باب النظر المؤدي إلى معرفة الله حق المعرفة “. وأما من جهة النقض فإنه ” ليس يلزم من أنه إن غوى غاواً بالنظر في الفلسفة وزلّ زال أن تمنعها عن الذي هو أهل للنظر فيها إذ ليس يعقل أن تمنع الفقه مثلاً لكون فقيه من الفقهاء كان الفقه سبباً لقلّة تورعه وخوضه في الدنيا.“

هذه إذن هي الفتوى الرشدية بشرعية الفلسفة وهي شرعية وجوب لا ندب، غير أن هذه الشرعية تبقى مشروطة بأمرين: سمي الأول منهما، ذكاء الفطرة “وسمى الثاني بعبارة ” العدالة الشرعية والفضيلة العلمية والخلقية.“

ولنا أن نتساءل ههنا ما نصيب ابن رشد نفسه من هذه المبادئ والفضائل؟ لقد كالم ابن رشد لنظرائه من فلاسفة المشرق ومتكلميهم، في هذا المقال نفسه، - فضلاً عن الكتب الأخرى - ما وسعه من التحريض وعبارات التشنيع والتهكم والتكفير... ومهما كانت مسوغاته ومبرراته في ذلك فإن الإقدام على التجريح المضمّر والمظهر يمكن اعتباره خرقاً لميثاق الفضيلة الخلقية وارتداداً عن مبدأ الاختلاف المشروع.

الفصل الثاني: أحكام التأويل

يخصص أبو الوليد الفصل الثاني لقضية التأويل محددًا معناه ومدلوله وفق ما جرى به الحال على قانون العرب في لسانهم مستعرضاً مناسبات التأويل وموجباته، إذ ما العمل إن أدى النظر والتفكير الفلسفي إلى نتيجة تخالف ما تقرر في الشريعة؟ يجب ابن رشد عن هذا السؤال قائلاً: ” فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما... قد سكت عنه الشرع أو كانت الشريعة نطقت به بالموافقة، فلا قول هنالك ولا تعارض ولا إشكال“. أما إذا ورد قول أو توصل إلى نتيجة بالأقوال البرهانية المنطقية تخالف ما دلت عليه ظاهر الشريعة بصورة من الصور، إذك لنجاً إلى التأويل. ومعنى التأويل، حسب ابن رشد، ” هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعبادة لسان العرب في التجوز“

إن قانون التأويل الذي يراه ابن رشد حلاً لتبرير موافقة ظاهر الشرع للأحكام البرهانية هو نفسه القانون الذي يتوسل به الفقيه لتبرير الأحكام الشرعية المستنبطة من النصوص الشرعية، بل إن القياس البرهاني قياس يقيني أعلى درجة وأقوى حجة من القياس الظني الذي يمارسه الفقيه.

على هذا النحو يصبح التأويل ممارسة شرعية، خاصة وأن المسلمين أجمعوا “على أنه ليس يجب أن تحمل ألفاظ الشرع كلها على ظاهرها بالتأويل واختلفوا في المؤول منها وغير المؤول.“

ويعزو ابن رشد سبب تفاوت مستويات الخطاب الذي وردت عليه الشريعة بين ظاهر وباطن وقطعي وظني إلى ” اختلاف فطر الناس وتباين قرائحهم في التصديق “ فالإجماع إذن في تأويل النصوص الشرعية، سواء أكان ذلك في مجال العقائد الإيمانية أو في مجال الفقه وأحكام المعاملات ومسائل العبادات، متعذر ممتنع، وبالتالي لا يصح أن يقطع بكفر من خرق الإجماع في التأويل.

إن ابن رشد ينكر أن يحصل إجماع في تأويل مسائل الاعتقاد النظرية أي القضايا الميتافيزيقية، لأن طريقة التأويل فيها قطعي لا ظني وإنما يقال “هو الاجتهاد في طلب الحق وفي ما يؤول وما لا يؤول ونوع التأويل“، وبناء عليه وتطبيقاً لقاعدة الحكم على الشيء فرع عن تصوره، “لا يجب التكفير بخرق الإجماع في التأويل إذ لا يتصور في ذلك إجماع“

ولكن ما القول في تكفير الغزالي لفلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا في المسائل الثلاث المشهورة؟

يحاول ابن رشد ههنا أن يهون من حكم التكفير الذي أصدره الغزالي مبرئاً ساحته من خلال الإشارة إلى كتاب آخر له وهو كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة، الذي صرح فيه أبو حامد بأن ” التكفير بخرق الإجماع فيه احتمال وأنه ليس يمكن أن يتقرر إجماع في أمثال هذه المسائل حتى يقال إن هاهنا خرق للإجماع.“

الفصل الثالث: طرق التصديق وأصناف الناس

في الفصل الثالث من المقال يعود ابن رشد إلى قضية التأويل ليصوغ تصورا شموليا يربط فيه أصناف القول الديني بمراتب الناس في الفهم والمعرفة وتفاوت حظوظهم في تحصيل الحقيقة والتصديق بها. فبناء على أن ” طرق التصديق الموجودة للناس ثلاثة: البرهانية والجدلية والخطابية“، يذهب ابن رشد إلى القول بوجود ثلاثة أصناف للناس إزاء هذه الطرق الثلاث، فيقول: ”الناس في الشريعة على ثلاثة أصناف:

- صنف ليس هو من أهل التأويل أصلا، وهم الخطابيون الذين هم الجمهور في الغالب...
- وصنف هو من أهل التأويل الجدلي، وهؤلاء هم الجدليون بالطبع فقط أو بالطبع والعادة.
- وصنف هو من أهل التأويل اليقيني، وهؤلاء هم البرهانيون بالطبع والصناعة، أعني صناعة الحكمة.”

ويجد ابن رشد في القرآن الكريم ما يبرر هذا التقسيم لأنماط الخطاب الشرعي في قوله تعالى، ” أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ“، حيث تغدو الحكمة معادلا موضوعيا لخطاب أهل البرهان والفلسفة، ويكون الجدل منهج المتكلمين، ثم نجد نزولا جمهور الناس وعامتهم الذين هم ”مقصد الشرع الأول” ويحصل لهم الاطمئنان والإيمان بواسطة الموعدة الحسنة والأقويل الخطابية والشعرية.

ويبدو مرة أخرى أن ابن رشد يلج على فكرة حظر التأويل وحصره بين أهل البرهان وتصريفه بين الخواص دون العوام، ويوصي في المقابل بكتمانه عن أهل الجدل ” فضلا عن الجمهور” بسبب افتقارهم ألي الأهلية البرهانية وقصورهم عن إدراك المعاني الخفية والباطنية، لأن التصريح بشيء من هذه التأويلات قد يفضي بالمصرح به والمصرح له إلى الكفر”. ويكفي، والحال هذه، أن يقال لهم ” إنه متشابه لا يعلمه إلا الله“. وهنا يعود أبو الوليد ابن رشد مرة أخرى إلى الإلقاء باللائمة على أبي حامد الغزالي لأنه صرح بهذه التأويلات للجمهور، وأثبتها في الكتب الخطابية والجدلية، بل إنه يرى أن إذاعة التأويل وبثه للجمهور هو الأصل في نشأة فرق الإسلام ”حتى كفر بعضهم بعضا، وبدع بعضهم بعضا... فأوقعوا الناس من قبيل ذلك في شنان وحروب، ومزقوا الشرع وفرقوا الناس كل فريق”. قبل أن يقرر في النهاية أن أفضل الطرق لتعلم الشريعة للجمهور هي تلك التي نطقت بها الشريعة نفسها، وثبتت في الكتاب العزيز فقط وهي ”مشتركة لتعليم أكثر الناس والخاصة.”

ثم يختم ابن رشد كتابه بنفس متألمة، وإحساس بالانكسار والحزن على ما أصاب الشريعة من ”الأهواء الفاسدة”، وتشتد وطأة المرارة حينما تكون الإذائية من أهل الشريعة أنفسهم ” فإن الإذائية من الصديق أشد من الإذائية من العدو: أعني أن الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة.”

الباب الثاني
العقل من منظور التعقيد

الفصل الأول

مدخل إلى نظرية التعقيد و الشواش

مدخل إلى نظرية التعقيد و الشواش [1]

معين رومية

ازدهرت في الأعوام الأخيرة طرق تفكير جديدة في حقل الرياضيات العائد لنظرية التعقيد/ الشواش – هذا الحقل الذي استمر في النمو والتطور بسرعة في اتجاهات عديدة، بكل ما تحمله من إمكانات للتطبيق على مدى واسع ومتنوع من الظواهر. وتمثل التنبؤات والأدوات والمفاهيم التي تزودنا بها هذه النظرية قطيعة جذرية مع الأساليب الرياضية السائدة التي أسست للعلم الحديث منذ غاليليو وديكارت ونيوتن، وتمكنا من رؤية العالم رؤية مختلفة جذرياً عن السابق ومن فهم أفضل لقواه المحركة وتنظيمه الذاتي وتطوره.

المبادئ الأساسية

ربما ظهرت الكلمة "شواش" Chaos لأول مرة في العام 700 ق م لدى الشاعر الإغريقي هسيود في قوله: "في البدء كان الشواش، لا شيء سوى الخلاء والهبولى والفراغ غير المحدود." ثم وردت فيما بعد في *الفردوس المفقود* لميلتون: "في البدء برزت السماوات والأرض من الشواش." وقد أشار إلى الشواش كل من شكسبير في *عطيل* وهنري ميللر في *ربيع أسود*. يستنتج المرء من هذه الأمثلة أن الشواش كان خاصية للفوضى غير المرغوبة. وقد دمجت اللغة العامية عبر التاريخ فكرة الفوضى في فكرة الشواش. وعرفت القواميس "الشواش" بأنه الاضطراب أو الاهتياج أو اللجة البدنية. من الناحية العلمية، يتضمن الشواش "العشوائية" randomness غير المرغوبة. لكن مفهوم "التنظيم الذاتي" self-organization عند حافة الشواش يشير إلى انبثاق النظام من الشواش. وقد عبّر المؤرخ والكاتب الأمريكي هنري أدامز (1858-1918) عن المعنى العلمي للشواش بشكل يليق في قوله: "الشواش غالباً ما يوولد الحياة، بينما النظام order يوولد العادة".

وضع العالمان لي Li ويورك Yorke في العام 1975 مصطلح "الشواش" في سياق علمي للإشارة إلى مشكلة رياضية فحواها وصف التطور الزمني الذي يعتمد اعتماداً حساساً على الشروط الابتدائية. وقد استخدم البيولوجي والرياضي روبرت ماني Robert Many المصطلح ونشره في الأوساط العلمية حتى اشتهر. هكذا دخلت نظرية الشواش إلى عالم البحوث "من الباب الخلفي"، كما يقال. لم تكن النظرية قانوناً، كما هي الحال في الترموديناميكا أو الفيزياء الكوانتية، لكنها مكنت الباحثين من تحليل الحوادث والميادين ذات التشابك الإشكالي. وفي العام 1977 حاز إيليا بريغوجين Ilya Prigogin على جائزة نوبل في الكيمياء؛ وهو رائد العمل على إنتروپيا entropy المنظومات المفتوحة، أي تبادل المادة والطاقة والمعلومات بين المنظومة وبيئتها. وقد استخدم بريغوجين مفهوم "البنى المبددة" dissipative structures لكي يبين أن البنيات الأكثر تعقيداً يمكن أن تنشأ عن البنيات الأبسط وأن النظام ينبثق عن الشواش.

فما هي نظرية التعقيد/ الشواش complexity/chaos إذن؟ في تقديمه للمجلد الأول من المحاضرات التي ألقيت في المؤتمر الأول حول المنظومات المعقدة في جامعة نيومكسيكو 1988، يشبه دانييل ستاين Daniel Stein التعقيد/ الشواش بـ "مفهوم غيبي" لأن الكثير من الناس يتحدثون عنه، لكن لا أحد يعلم ما هو في الحقيقة. ثمة تفسيرات متعددة لنظرية الشواش تتطلب استخدام كلمات مثل: تركيب، تقاطع مناهج، حافة الشواش، ديناميكا، شبكات عصبية، إلخ؛ لكن هذه التفسيرات جميعاً تحمل معها مفهوم المنظومات المعقدة. مضامين نظرية الشواش عويصة لأنه ليس ثمة من يستطيع معرفة الشروط المطلقة لأية منظومة من أجل التنبؤ التام بسلوكها.

بدايات التفكير حول التعقيد والشواش

لاحظ البشر طوال آلاف السنين أن أسباباً صغيرة يمكنها أن تُحدث نتائج كبيرة غير متوقعة. وما أثار العلماء أنه في بعض المنظومات يمكن أن تقود تغيرات طفيفة في الشروط الابتدائية إلى توقعات متباينة جداً، بحيث إن التوقع (أو التنبؤ) بحد ذاته يصبح بلا فائدة. فقد برهن الرياضي الفرنسي جاك أدامار Jacques Hadamard، في أواخر القرن الـ19، على النظرية التالية: إن حركة نقطة مادية بلا احتكاك على سطح تعتمد اعتماداً حساساً على الشروط الابتدائية. والمثال الشهير عن هذه النظرية هو كرات البلياردو وكيف أننا لا نستطيع التنبؤ الدقيق باتجاهاتها عندما تصطم ثلاث منها على الطاولة. وقد فهم العالم بيير دوهم Pierre Duhem مغزى نظرية أدامار ونشر في العام 1906 ورقة بحثية وضّح فيها بسهولة أن التنبؤ في هذه الحالات "غير مفيد أبداً" بسبب الحاجة إلى معرفة ضرورية بالشروط الابتدائية غير المؤكدة. هذا ولم ينتبه هنري بوانكاريه Henri Poincaré إلى هذه الأبحاث، أو ربما لم يلحظها – وهو من يدعى "أبا" نظرية الشواش. وقد نشر في العام 1908 كتابه *العلم والمنهج Science et methode* الذي احتوى فقرة تعتبر أن فكرة "المصادفة" هي العامل الحاسم في المنظومات الدينامية لأننا نجهل بعض العوامل

الابتدائية. وقد أهدت أعمال الثلاثة الذين ذكرناهم بسبب مجيء النظرية الكوانتية التي عطلت أفكار عالم الفيزياء كلاً، وكذلك بسبب عدم توفر أدوات بحثية مثل نظريات الشغل ergonomics في رياضيات القياس، وأيضاً بسبب عدم وجود حواسيب تحاكي تجريبياً ما هو مبرهن عليه نظرياً.

في العام 1908 اكتشف الكوكب نبتون، وأحدث اكتشافه فرحاً كبيراً في أوساط مؤيدي الميكانيكا النيوتنية الكلاسيكية، لأن هذا الكشف كان متوقفاً من رصد الانحرافات الطفيفة في مدار الكوكب أورانوس. وكان قد حدث أمرٌ غير متوقع في العام 1889 عندما أنشأ ملك النرويج جائزة لمن يجد حلاً للمشكلة التالية: هل المنظومة الشمسية مستقرة أم لا؟ قدّم بوانكاريه حلاً للمشكلة وفاز بالجائزة. لكن زميلاً له اكتشف لاحقاً أن ثمة خطأ في الحسابات؛ فأعطى بوانكاريه مهلة ستة أشهر كي يعالج المسألة إذا أراد الاحتفاظ بالجائزة. وقد وجد بوانكاريه، مدهولاً، أنه لا يوجد حلٌّ للمشكلة، وتوصل إلى نتائج قلبت النظرة المقبولة عن الكون الحتمي الخالص التي سلّم بها منذ أن وضع إسحاق نيوتن الرياضيات الخطية linear mathematics. وبيّن بوانكاريه في بحث في العام 1890 أن قوانين نيوتن لا تقدّم أيّ حلٍّ لـ "مشكلة الأجسام الثلاثة"، أي كيفية التنبؤ بحركات الشمس والأرض والقمر، ووجد أن تباينات طفيفة في الشروط الابتدائية تُحدث تباينات هائلة في الظواهر النهائية وتتحدى الحالة التنبؤات. وهكذا صرفت اكتشافات بوانكاريه النظر عن النموذج الخطي النيوتوني الذي كان يهمل التغيرات الطفيفة التي تبرز بروزاً غير متوقع.

أحدث الجواب السلبي الذي توصل إليه بوانكاريه عواقب إيجابية على إبداع نظرية الشواش. إذ بعد ثمانين عاماً، في أوائل العام 1963، استخدم إدوارد لورنتس Edward Lorenz رياضيات بوانكاريه واصفاً نموذجاً رياضياً مبسطاً لمنظومة الطقس، مؤلفاً من ثلاث معادلات تفاضلية غير خطية مترابطة، واستطاع من خلاله إظهار نسب التغير في درجة الحرارة وسرعة الرياح. بيّنت بعض النتائج المدهشة سلوكاً معقداً ناجماً عن المعادلات البسيطة المفترضة؛ وكذلك أظهرت أن سلوك منظومة المعادلات كان يعتمد اعتماداً حساساً على الشروط الابتدائية للنموذج الرياضي. أوضح لورنتس بلا لبس مضامين اكتشافه قائلًا إنه إذا كانت ثمة أخطاء في رصد الحالة الابتدائية لمنظومة - وهذا الأمر يتعدى اجتنابه في المنظومات الواقعية - فإن التنبؤ الدقيق بالحالة المستقبلية للمنظومة يكون مستحيلًا. وقد وصف لورنتس هذه المنظومات التي تُظهر اعتماداً حساساً على الشروط الابتدائية بأنها تحمل "أثر الفراشة" butterfly effect؛ وهذا المصطلح الفريد يعود إلى العبارة الشائعة: عندما ترفرف فراشة بجناحيها في هونغ كونغ يمكنها أن تُحدث سلسلة من الزوابع في تكساس!

تكون المنظومة الشواشية chaotic system حساسة للشروط الابتدائية؛ ويتسبب الشواش في نقل المنظومة إلى حالة غير مستقرة. يعرف كامبل Campbell الشواش بأنه يلزم تعقيد الطبيعة وتعقيد المعرفة. ويستلزم الجانب الطبيعي من الشواش تضافر العلوم الطبيعية كافة، بينما تعالج العلوم الإنسانية الجانب المعرفي من الشواش. ويجد الشواش تعبيراً عنه إما في شكل صيغة أو دالة أو كليهما. وهو يدرس الاعتماد المتبادل بين الأشياء في حالة البعد عن التوازن. فعندما تكون منظومة مبددة غير خطية مفتوحة مرتبطة ببعض العلاقات مع منظومة مفتوحة أخرى فإن كلا المنظومتين تتقاطعان وتتشابكان وتتقاربان. وعندما ينشأ اضطراب من مصدر داخلي أو خارجي في المنظومات الشواشية فإنها تُظهر سلوكاً شواشياً يتضخم على المستوى الميكروي أو الماكروي (يتضاءل أو يتعاظم).

أجرى إيليا بريغوجين بحثاً إضافية على المنظومات الدينامية غير الخطية التي تُظهر اعتماداً حساساً على الشروط الابتدائية، فبدأ عمله على المنظومات البعيدة عن التوازن في حقل الترموديناميك. وقد قادته بحوثه حول البنات المبددة غير الخطية إلى طرح مفهومي "التوازن" equilibrium والـ "بُعد عن التوازن" far-from-equilibrium كي يصف حالة المنظومة. وقد كشفت بحوثه عن شروط البعد عن التوازن التي تقود إلى سلوك منظوماتي مابين للسلوك الذي يتوقعه التفسير المألوف للقانون الثاني في الترموديناميك. تنبثق ظواهر التشعب والتنظيم الذاتي عن المنظومات المتوازنة عندما تخضع للاضطراب أو التقليل. وقد كانت دراسات الاضطراب الخطوة التي قادت إلى نظرية التعقيد/الشواش التي تحدث عنها بريغوجين كما لو أنه أرسطو: يمكن للمنظومة البعيدة عن التوازن أن تمضي "من الوجود إلى الصيرورة"؛ وتبيّن هذه الصيرورة كيف يولد النظام من الشواش في المنظومات الحرارية والكيميائية، وكذلك في المنظومات الحية.

من دراسته لبحوث المحاكاة عند لورنتس، اقترح الرياضي رونييه توم René Thom ما يُعرف حالياً باسم "نظرية الكوارث" catastrophe theory، أو الوصف الرياضي لكيفية تشعب أو تفرد المنظومة الشواشية. ومن دراسة منظومات التكيف المعقدة التي استخدمها بوانكاريه ولورنتس وبريغوجين، طوّر نورمان باكارد وكريس لانغتون نظريات "حافة الشواش" edge of chaos: إذ تسبب الطاقة المتدفقة وتقلباتها عبر المنظومة تغيرات لانهائية، إما أن تضخم الآثار الناتجة أو تُضائلها. يحدث هذا عند "التحول الطوري" phase transition لتيار الشواش (يصف التحول الطوري المنظومة عندما تتغير من حالة إلى أخرى)، وقد يؤدي إلى إعادة تنظيم كاملة للمنظومة كلاً بأسلوب غير متوقع أبداً.

بعد هذه الدراسات، عصفت نظرية الشواش (أو العلم اللاخطي non-linear science) بعالم العلم كالريح، وتدفتت البحوث من مختلف الميادين العلمية والإنسانية، وظهرت مفاهيم نظرية التعقيد والشواش في البيولوجيا، والإحصاء، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والحواشيب، وفي كافة الحقول تقريباً.

خصائص التعقيد

يُنْتِج التعقيد (أو حافة الشواش) تنظيمًا ذاتيًا يحدث تلقائيًا في المنظومة البعيدة عن التوازن. ليس ثمة تعريف متفق عليه للتعقيد، لكنه يظهر في حياتنا اليومية، وتستخدم الدراسات من ميادين متعددة طرقًا بينمناهجية interdisciplinary كي توضح كيف أن التعقيد في مجال معين قد يرتبط مع مجال آخر. وقد عبّر إرون لاشلو من أكاديمية فيينا العالمية عن الوصف الأفضل للتعقيد كما يلي: في الواقع، بين جميع المصطلحات التي تحتويها نظرية الشواش ونظرية المنظومات العامة، يبدو أن مصطلح "التشعب" bifurcation هو الأهم: أولاً لأنه يصف وصفاً مناسباً النوع الأهم من الخبرات التي يتشارك فيها أغلب الناس في عالم اليوم؛ وثانياً لأنه يصف بدقة الحدث الفاصل الذي يشكّل مستقبل مجتمعاتنا المعاصرة.

يعني التشعب لغويًا الانفصال إلى فرعين أو أكثر. أما في نظرية الشواش فهو يعني: عندما تصبح منظومة دينامية شواشية معقدة غير مستقرة في بيئتها بسبب الاضطراب أو التشوش أو "الضغط" فإن حالة جاذبة ("جاذب" attractor) تقود مسارات هذا الضغط. وفي نقطة التحول الطوري، تنتسب المنظومة وتُدفع إما إلى حالة من نظام جديد new order عبر التنظيم الذاتي أو إلى الانحلال (الفوضى).

بدأ فون نويمن von Neumann الدراسات على التحول الطوري للمنظومة عند حافة الشواش في بحوثه على الآلات الذاتية التحكم. وقد كشف بحثه أن حافة الشواش هي الموضع الذي تتعاضم فيه العمليات المترافقة ضمن المنظومة، ويكون أداء المنظومة إبانها أعظمياً، وتجري فيها أشد الحسابات تعقيداً. تدخل المنظومة في مرحلة التشعب إلى منطقة افتراضية (مجال افتراضي)، حيث تُصنَع الخيارات أو الممكنات. قد تختار المنظومة هنا الجاذب الأكثر تأثيراً، أو يمكن أن تقفز من جاذب إلى آخر. في هذه المرحلة تُصنَع الخيارات المستقبلية للمنظومة؛ وتسمى المرحلة بالشواش العميق deep chaos: فيما أن تعيد المنظومة تنظيم ذاتها في مستوى أعلى من التعقيد أو تنحل وتتلاشى. تدعى مرحلة التحول الطوري بـtransient، وهي الموضع حيث تحصل الأحداث التحولية. وهو مصطلح يعني، نظرياً، أن هناك مؤثراً على المنظومة بكاملها ينتج عن داخلها وله آثار تحويلية؛ أمّا عملياً فإنه يعني إشارة إلى تذبذب أو اندفاع مفاجئ.

قد تستقر المنظومة بعد التشعب في نسق دينامي جديد يحوي مجموعة من الجوانب الأكثر تعقيداً وشواشاً؛ لذلك فهي تصبح أكثر تعقيداً من حالتها الابتدائية.

هناك ثلاثة ضروب من التشعب:

1. هادئ: يكون التحول فيه سلساً؛
 2. كارثي: يكون التحول حاداً، والنتيجة مزيد من الاضطراب؛
 3. انفجاري: يكون التحول مفاجئاً، وتتحكم فيه عوامل متقطعة تقلب المنظومة وتدفعها من نظام إلى آخر.
- وقد أدخل بيير باك مفهوم ثبات الطبيعة عند حافة الشواش، أو ما يسمى بـ"الحرَجية المنتظمة ذاتياً" self-organized criticality.

نواجه التعقيد/الشواش في حياتنا اليومية في حركة السير، تبدلات الطقس، الجراك السكاني، السلوك العضوي، تغييرات الرأي العام، نمو وانحلال المدن، عدم الاتساق في رسوم تخطيط القلب، انتشار الأوبئة؛ ونجده أيضاً في تكنولوجيا الاتصالات والحواشيب التي نعتمد عليها، وفي عمليات الاحتراق الداخلي ضمن مركبات السير، التخليق الخلوي، بحوث المناعة، صناعة القرار، إلخ. وقد وصف كامبل الشواش وسريانه في الموجودات كما يلي:

- يحدث التعقيد في المنظومات الطبيعية وفي المنظومات البشرية الصنع، وكذلك في البنيات الاجتماعية والشؤون البشرية.
- قد تكون المنظومات الدينامية المعقدة كبيرة أو صغيرة؛ وتتعايش سوية في بعض المنظومات المعقدة عناصر صغيرة وكبيرة.
- لا تكون المنظومة محددة حتمياً بشكل كامل ولا عشوائية بشكل كامل، بل تُبدي كلا الخاصيتين.
- الأسباب والنتائج في الحوادث التي تختبرها المنظومة تكون غير متناسبة.
- ترتبط الأجزاء المختلفة ضمن المنظومات المعقدة بشكل متأثر وتفاعلي.
- هناك تلقى راجع feedback سالب وموجب؛ ويعتمد مستوى التعقيد على خصائص المنظومة وبيئتها وطبيعة التفاعل بين عناصرها.

النظام والاستقرار في الشواش

النظام order: اكتشاف النظام في شيء ما أمر ضروري بالنسبة للعلماء والمؤرخين والفنانين والموسيقيين واللاهوتيين، بل حتى بالنسبة للاندالات في المطاعم أو الطباخين أو الجندات اللواتي يرتبن دمي عيد الميلاد. يمكن التعبير عن النظام رياضياً أو باستعمال المخططات البيانية. والمثال البسيط عن النظام هو الخط المستقيم؛ إذ نستطيع فهم النظام في الخطّ المستقيم بسهولة لأننا نستطيع إنشاء هذا الخط عبر سلسلة من القطع المستقيمة المتساوية. ويمكن أن نجد النظام في العشواء أيضاً. يقول بوهم ما مفاده إن أيّ حدث يقع يمتلك شيئاً من النظام؛ لذلك فإن فكرة الافتقار الكلي إلى النظام ليس لها معنى واقعي. وبالفعل، فإن ما ندعوها أحداثاً عشوائية تقع في تعاقب موصوف ومعرّف، ويمكن تمييزها عن أحداث عشوائية أخرى. وبهذا المعنى الأولي من الواضح أن لهذه الأحداث نظاماً. يكون النظام حاداً دقيقاً في اللغة والفن والموسيقى والألعاب والعمارة والبنىات الاجتماعية والشعائر والأعراف لأنه يعتمد على المحيط؛ وعلى المشارك في هذه الميادين أن يفهم كلّ تعقيداته لكي يصل إلى إدراك مقنع وذو معنى لها. يتسم النظام في الطبيعة والأشياء غير الحية والمنظومات الفيزيائية بأنه غير محدود، لكنه نظام دقيق وحاذق أيضاً. يمكن للماء أن يتدفق تدفقاً سلساً عندما لا يعترضه عائق، لكن الدوامات تنشأ عندما تكون هناك عوائق تتسبب في حدوث نظام شواشي يثور ويجيش جيشاً منطوقاً. ويمكن أن تنشأ العشواء أيضاً، ويجب أن نفهمها هنا، كنتيجة لفعل العناصر الأصغر جداً في السياق الإجمالي الذي تقرّره حدود الثوران الأولي للماء. وهنا تنطبق نظرية الشواش على فكرة النظام؛ إذ إن جريان الماء يُعتبر منظومة دينامية تعطي مثلاً عن نظرية المنظومات اللاخطية.

إن "المسرح" الذي تجري فيه أحداث وتحويلات المنظومة يسمى "فضاء الحالة" أو "فضاء الطور" phase space. يُنظر رياضياً إلى فضاء الطور على أنه الفضاء حيث كلُّ بُعد يقابل متغيراً في المنظومة. لذلك فإن كل نقطة من فضاء الحالة يمكن أن تقدّم وصفاً كاملاً للمنظومة عن أحد حالاتها الممكنة (المحتملة)؛ وإن تطور المنظومة يظهر نفسه كارتسام في أحد طرق أو مسارات فضاء الحالة. لذلك عندما نتقصى ونبحث فضاء الحالة (منطقة السلوك المنظوماتي) في منظومة دينامية سيبدو لنا أن تشوشات أو اضطرابات بالغة الصغر وخارجية يمكنها أن تسبب تغييراً في المنظومة بأكملها. يمكن تعريف هذه الخاصية اللاخطية كما يلي: عندما يكون دَخْل المنظومة input غير متناسب مع خَرَجها output ندعوها "منظومة لاخطية".

تبيّن لنا نظرية الشواش أن المنظومات اللاخطية تُظهر سلوكاً شاداً وغير منطقي؛ إذ يمكنها أن تخضع لتلقيمات راجعة سالبة أو موجبة، وقد تنتج الاستقرار أو اللااستقرار. ويمكنها أن تنتج التلاحم والتماسك من خلال التقارب والاقتران، أو تنتج الاختلالات والتشعبات، بل وحتى التغيرات الانفجارية. إذن، لكي يحدث الشواش ينبغي أن تكون لدينا منظومة حساسة للشروط الابتدائية، وعلى ترابط (تداخل) وثيق مع بيئتها المحيطة. عندما نفهم المنظومات اللاخطية ستبدو لنا متطابقة مع ما يجري في عالم الحياة اليومية الذي نعيشه.

اللااستقرار instability: يتضمن التعقيد/الشواش الدينامية dynamics، أو ما دعاه لورنتس "حالات البعد عن التوازن". تذكّرنا كلمة "توازن" بمشهد البحيرة الهادئة. إن حالة السكون أو الاسترخاء هي إحدى تعريفات التوازن، لكنه يتطلب أيضاً فكرة "الاتزان" balance. يُعدُّ التوازن نادراً في المنظومات الدينامية المعقدة أو نوعاً من "مرحلة رجحان مؤقتة". وكي تبدأ السيرورات الدينامية لا بدّ أن تتحرف المنظومة عن حالة التوازن. يرى بريغوجين وستنغرس أنه كلما كانت المنظومة أعقد كانت التشوشات والاضطرابات والتقلبات التي تهدد استقرار المنظومة أوفر عدداً. وعندما تصبح المنظومة عرضة للتأثر بهذه الاضطرابات فإن متطلباتها من الطاقة تتعاظم كي تحافظ على تماسكها. يحدث الاستقرار في جميع أنواع البنىات، الجوامد والغازات، المنظومات الحية وغير الحية، العضوية وغير العضوية، وكذلك في المؤسسات والأعراف. تسبب التقلبات الخارجية أو الداخلية تحولاً في المنظومة من الاستقرار إلى اللااستقرار؛ لكن هذا لا يحدث بالضرورة بسبب أيّ تقلب عاديّ يقع، بل إنه يعتمد على نمط وقدر التقلب أو الاضطراب، بالإضافة إلى درجة حساسية المنظومة للتأثر. هذا الأمر يجب أن يؤخذ بالحسبان قبل أن تُعتبر المنظومة غير مستقرة. وفي بعض الأحيان، قد تحتاج المنظومة إلى أكثر من نوع من الاضطراب كي تتحول إلى حالة غير مستقرة. ويتحدث بريغوجين وستنغرس عن "التنافس بين الاستقرار من خلال الاستمرارية، والاستقرار من خلال التقلب"؛ وحصيلة هذا التنافس تحدّد "عتبة الاستقرار" threshold of stability. بكلمات أخرى، يجب أن تتضح الشروط الملائمة كي يحدث "الحَيَاشان". يمكن أن نعطي أمثلة عن اللااستقرار من ميادين عدة، كالأمراض والقلق السياسي والاختلالات الاجتماعية والأسرية. ويستخدم كامبل القول المأثور عن أنه ربما تكون القشة التي قصمت ظهر البعير هي ما يجعل المنظومة تدرّوها الرياح!

تتحرف نظرية الشواش عن المنظومة بالتساؤل حول الخاصية العامة لسلوكها على المدى الطويل. وتبحث الحلول الشواشية عن التفسير الكيفي quality لسلوك منظومة في المستقبل. إن الحلول الكمية quantity القريبة ربما تخبرنا متى تتراصف ثلاثة كواكب في مدارات إهليلجية؛ بينما تخبرنا الحلول الكيفية كيف تتشكل هذه المدارات في إهليلج، وليس في دوائر أو قطوع مكافئة، وتبحث خصائص جميع الحلول لهذه المنظومة وكيف ستغير المنظومة سلوكها. إن منظومة من قبيل كرة صغيرة (كلّة) في أسفل وعاء، قد

تستثار؛ وعندئذٍ سوف تُبدي بعض السلوكيات المضطربة، ولكنها في النهاية تستقر في أسفل الوعاء. والساعة أيضاً، عندما تتعرض لارتجاج أو صدمة خفيفة مفاجئة، قد تتوقف للحظة، لكنها تستأنف دورانها بعد ذلك. ونقول إن هذه المنظومات مستقرة، بينما المنظومات اللامستقرة (وغير الدورية) لا تستطيع أن تقاوم هذه الاضطرابات الطفيفة، وسوف تبدي بسببها سلوكاً معقداً يجعل التنبؤ مستحيلاً، فتكون القياسات عنها في هذه الحالة عشوائية.

والتاريخ الإنساني هو المثال الممتاز عن المنظومات غير الدورية. تيزغ الحضارات وتتلشى، لكن الأشياء لا تحدث أبداً بالطريقة ذاتها. فأحداث صغيرة أو أشخاص أفراد قد يغيرون العالم من حولهم. وتحتوي الأمثلة المعروفة عن السلوك غير الدوري واللامستقر تجمعاً ضخماً من الوحدات المتفاعلة. قد تتركب المنظومة من عوامل بشرية متنافسة أو جزئيات غاز متصادمة. وقد تحدث التغييرات بشكل متعاقب في المنظومات المعقدة البعيدة عن التوازن، وتؤدي إلى تفكيك الرباط بين القوى الداخلية التي تعطي المنظومة تماسكها والقوى الخارجية التي تمثل بيئة المنظومة. ويتيح الرباط للمنظومة، في أغلب الأحيان، أن تعمل بسلاسة؛ ولكن عندما تتصاعد حدة الاضطرابات، وتخضع المنظومة لـ"ضغوط" تتجاوز عتبات محددة، تبرز دلائل حادة على القلقل، وقد يحدث شواش لاخطي مفاجئ، فتبدأ الأشكال الحادة للشواش بسلوك زانغ. ويسبب الانتقال أو الانزياح من جاذب إلى آخر تضارباً في سلوك المنظومة. فما الذي يستطيع فعله أحد البشر، مثلاً، عندما يجد نفسه، على حين غرة، أمام مشكلات كثيرة ينبغي في ظلها اتخاذ قرار ما؟ يرى أحد العلماء أن المنظومة البشرية ينبغي أن تعبر يقظة وانتباهاً وعناية أكبر كي تحفظ روابطها الداخلية وشبكات التواصل فيها.

وتتسم سيرورة اتخاذ القرار عند الإنسان ببصمات الشواش الواضحة؛ إذ يكون هناك الكثير من الدوافع والمسلمات والمضامين التي ينبغي اعتبارها عند اتخاذ قرار. فهنا يساعد "الجاذب الغريب" strange attractor في هذه السيرورة ويدفع في اتجاه أحد الممكنات. وقد يكون الجاذب الغريب عقدة نفسية، أو يتخذ شكل المنظومة الاعتقادية للإنسان.

الجاذب الطارئ (الغريب): ليس سهلاً أن نعرّف بالجاذب. لقد أعطى أحد العلماء التعريف التالي: الجواذب هي مجموعة محدودة تحتوي المسارات. الجاذب الطارئ هو، ببساطة، نموذج للمسار الذي يرسمه سلوك المنظومة عندما نعبّر عنه تخطيطياً. ويميل سلوك المنظومات اللاخطية إلى التقلص أو الانتقاص ضمن مناطق محددة من فضاء الحالة. نسمي هذا الانتقاص بـ"الجاذب"، وهو يعبر، من الناحية الفعلية، عن "مجموعة من النقاط التي تتقارب جميع المسارات متجهة نحوها". يُعدّ مفهوم الجاذب الطارئ مركزياً في نظرية الشواش. فعندما نفتح صنوبر الماء كي نحصل على تيار مائي أسرع وأسرع، يمكننا أن نلاحظ تطور فعل التيار المائي من الانطلاق السلس وصولاً إلى الجيشان. تمثل هذه الأنواع المختلفة من الجريان نماذج متنوعة يجذب إليها جريان الماء. وثمة ثلاثة نماذج من الجواذب التي نشاهدها في المنظومات:

- أ- الجاذب النقطي: ويتعلق بالمنظومات التي تصل إلى توازن مستقر؛ وتمثل له حالة نواس يتأرجح، ثم لا يلبث أن يتوقف في نقطة.
- ب- الجاذب الدوري: يتعلق بالمنظومات التي تكرر ذاتها في تأرجحات دورية. فمثلاً، إذا أضفنا إلى النواس السابق نابضاً لكي يتغلب على قوى الاحتكاك، تصبح للنواس دورة محدودة في فضاء الطور الخاص به. ونقول عندئذٍ إن الجاذب الدوري يرسم سيرورات تكرر ذاتها.
- ت- الجاذب الطارئ (الغريب): ويتعلق بالمنظومات الشواشية. ويدل اسمه على أنه يطرأ على المنظومة (بعد أن تدخل في مرحلة التحول الطوري) بشكل غير متوقع وغير قابل للتنبؤ به، مما يوحي بأنه غريب عن فضاء الطور الخاص بالمنظومة.

التحول الطوري

يحدث التحول الطوري للمنظومة عند حافة الشواش. إنه الموضع حيث تتشكل خيارات المنظومة. ثمة اضطراب في الكون على الدوام؛ وقد اعترف العلماء بذلك منذ أبحاث بوانكاريه ولورنتس حول تغيرات المناخ وعلاقة ذلك بالتنبؤ الجوي. وقبلئذٍ كان التعامل مع الاضطراب في التجارب العلمية يتم إما بإهماله، أو بتبسيطه، أو بالتصريح بفشل التجربة. لكن العلماء أثبتوا فيما بعد أن الاضطراب يمكن مواجهته وصياغته رياضياً بواسطة المعادلات اللاخطية. وبذلك فهو يتصل مباشرة بمسألة الحساسية للشروط الابتدائية، ويمكن وصفه بواسطة الجاذب الطارئ. قبل التحول الطوري تدخل المنظومة في مرحلة الشواش العميق deep chaos. ويحدث هذا التعقيد في المنظومات الطبيعية، والمنظومات البشرية الصنع، وكذلك في البنيات الاجتماعية. وهنا، في الشواش العميق، تدخل المنظومة أعقد حالاتها؛ ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مصنع الممكنات.

عندما تكون الشروط المفروضة على المنظومة قوية إلى درجة كافية (أي أن هناك الكثير من التقلبات المتعارضة الاتجاهات وحدة) يمكن للمنظومة أن تتكيف مع بيئتها بطرق متعددة ومتباينة. قد تكون هناك حلول متعددة ممكنة؛ ولا يمكن للمصادفة وحدها أن تقرّر ما هو الحل الذي سيتحقّق (أي ما هو المسار الفعلي الذي سوف تسلكه المنظومة). ويلعب الجاذب الطارئ دورًا كبيرًا في تحقّق أحد هذه الحلول. إذن، ليس ثمة اتجاه أو مسار مسبق وحتمي كي تسيّر عليه المنظومة، بل إن الأمر أشبه بقرار من نمط/ما.../أر. وهنا يحدث التحول الطّوري للمنظومة ويصاغ مستقبلها اللاحق.

يمكن أن نقارن التحول الطّوري مع معنى الآن NOW الذي ألقى الفلاسفة والعلماء واللاهوتيين عبر التاريخ. اعتبر كارل بوبر أن الآن يشبه لقطة مفردة من شريط مصوّر متسلسل - الماضي والمستقبل معروف في السياق الإجمالي للسلسلة. وقد ألقى مفهوم الآن أينشتاين؛ إذ إن الفيزياء كانت تعتبر أن سؤال الآن يخص الإنسان وحده، ولا معنى له في الفيزياء. أما في نظرية التعقيد/الشواش فإن الآن هو حالة التحول الطّوري، حيث تكون الخيارات جميعًا مفتوحة. يتحدث الفيلسوف بول تليخ Paul Tillich ببلاغة عن الإنسان الذي يعيش في الآن الدائم the Eternal Now. وربما كان هذا بالضبط ما فعله كيشر؛ إذ إن كلّ لحظة من لحظات حياتنا هي حالة تحول طوري ينقلنا إلى اللحظة التالية. إن خيارنا تحدّد، لحظة بلحظة، الحياة التي نعيشها.

التعقيد البيئي

يعيش البشر وسط أزمة. فقد استثمر الناس البيئة كما لو أنها مورد لا ينضب. لكن الضغوط التي يؤثر بها النشاط البشري على البيئة صارت بادية للعيان في كلّ مكان. إن حماية الغطاء النباتي والحياة الحيوانية واحدٌ من تحديات زماننا الكبرى. إن التلوث وخسران التنوع الحيوي وتدهور المنظومات الإيكولوجية بضعة فحسب من المشكلات البيئية على كوكب الأرض. ويجعل تزايد عدد السكان وتفاقم نزعة التصنيع من الضروري إلقاء نظرة فاحصة ومعقّمة على هذه المشكلات على مدى العقود الزمنية القادمة. يغيّر تطبيق تقنية المعلومات على المسائل البيئية كلّاً من النظرية والممارسة. وتزوّدنا فكرة "حوسبة عالم الطبيعة" بطرق جديدة لفهم التعقيد البيئي في مستوياته كافة، من المستوى الفردي إلى الجغرافيا الحيوية. إن فهم الطرق التي تؤثر بها التفاعلات المحلية على التركيب العالمي وعلى دينامية التجمعات ككل يُعدُّ أمرًا حاسمًا من أجل نجاح تطبيق استراتيجيات إدارة المنظومات الإيكولوجية، وخصوصًا المواقع الطبيعية التي تخضع للتبدل بفعل النشاط البشري. وتعتمد الإدارة والتخطيط البيئي اعتمادًا متزايدًا على أحدث المعلومات الدقيقة التي تضع القرارات المحلية في سياق عالمي، وتجعل الإنترنت من الممكن تركيب البيانات البيئية التي ترد من مصادر مختلفة، وتُبرز إمكانية إنشاء مستوَعب معلوماتي عالمي يتوزع ويبوّب على عدد كبير من مواقع الشبكة العالمية.

لم تعد المقاربات والأفكار التقليدية كافية لمواجهة هذا الوضع المتسم بالتغيّر السريع. فنقل إن إدارة "حديقة" تتطلب معرفة ما هو ببساطة أكثر مما يحدث ضمن الحديقة. ينبغي، إذن، وضع المسائل المحلية في سياق المنطقة المحيطة، وكذلك في سياق التطورات القومية والعالمية، والتأثيرات الكوكبية، والتأثيرات الاقتصادية والاجتماعية، إضافة إلى جملة من المسائل الأخرى.

يمكن للمخطّطين الذين يتعاملون مع المشكلات البيئية أن يلاحظوا انبثاق أنموذج إرشادي paradigm جديد يُكامل بين الميدان التقليدي لعلم البيئة وبين التكنولوجيا الحديثة، ويقوم بالربط بين البحث العلمي وإدارة المشكلات البيئية والتخطيط لها؛ كما يربط المصادر الهائلة المتنوعة للمعلومات، سواء أتت من بحوث علم البيئة أو من صور الأقمار الصناعية. ويمكن التوسل بمثل هذه المقاربات الجديدة لمواجهة جملة من المشكلات العملية التي تبدأ بالتخطيط لاستعمال الأراضي الزراعية وتصل إلى مسألة الدفينة العالمية greenhouse effect. وسوف نشرح باختصار طبيعة التعقيد في البيئة التي أدت إلى نموّ الحاجة إلى التعامل مع هذا التعقيد، وبالتالي ظهور ما يسمى "المعلوماتية البيئية" كنموذج جديد في البحوث.

1- مصادر التعقيد البيئي

تُعدُّ المنظومات الإيكولوجية، اعتبارًا من أبسطها، على درجة عالية من التعقيد. وهذا يعود إلى الكثير من الأسباب، التي يمكن تجميعها وتبويبها كما يلي:

أ- المقياس المكاني: تأتي تأثيرات عديدة على البيئة العالمية من مصادر تقع خارج المحيط الحيوي للأرض. إذ يؤثر القمر والشمس والنيازك والشهب والمجال المغناطيسي في الحياة على الأرض. وحتى لو اقتصرنا على محيطنا الحيوي، سيبدو المقياس المتضمن في البيئة العالمية ضخمًا جدًا. إن المساحة الكلية لسطح الأرض تفوق 509 مليون كم²؛ وإن مراقبة عامل واحد (درجة حرارة الأرض على سبيل المثال) عبر هذه الأصقاع الفسيحة يُعدُّ مهمة هائلة. إن المراقبة الكاملة للعوامل البيئية كافة، بل حتى دراسة استهلاكية لسطح الكلي للأرض، يُعدُّ مهمة مستحيلة حاليًا. صحيح أن التكنولوجيا الحديثة يمكنها المساعدة على ذلك، لكنها تولّد حجومًا هائلة من البيانات التي ينبغي، بطريقة أو بأخرى، تخزينها وتفحصها بدقة، ومن بعدُ تفسيرها.

ب- المقياس الزمني: يحدث الكثير من السيرورات البيئية على مقياس زمني جيولوجي أو تطوري. وتستغرق السيرورات المتوالية أو السيرورات التطورية الميكروية فترات زمنية أطول بكثير من حياة الإنسان (أو من المدة الزمنية المخصصة لمشروع بحث إيكولوجي نموذجي التي تتراوح بين 3-10 سنوات). لقد قاد هذا الأمر إلى كثير من الافتراضات غير الدقيقة في علم البيئة، من قبيل استقرار بنيات التجمعات الإيكولوجية.

ت- عدد الكائنات الحية: وصف علماء التصنيف حتى الآن ما يقرب من 1.5 مليون نوع حي. لكن العدد الكلي لأنواع الحية غير معروف بدقة، ويقدر بأنه يتراوح بين 10 مليون و100 مليون. وإذا بقينا على السرعة البطيئة الحالية فإن الأمر سوف يستغرق على الأقل 300 سنة أخرى من البحث التصنيفي كي يتم توثيق هذه الأنواع كلها. لكن ليس العدد الصرف لأنواع الحية هو ما يجعل العالم الحي معقداً، بل التنوع الهائل في طرق ائتلاف هذه الأنواع وتفاعلها وتعايشها.

ث- الحرجية: أحد مظاهر التعقيد، خصوصاً في المواقع الطبيعية، يتمثل في التحول الطوري من التوزعات المترابطة إلى التوزعات المنشطية. فمثلاً، عندما نقتطع أجزاء صغيرة من غابة في أحد المواقع الطبيعية فإن الغابة تحافظ على تكاملها؛ ولكن إذا استمر قطع الأشجار عشوائياً، بدلاً من التوقف عند أجزاء صغيرة فحسب، فإن المنظومة الكلية تبقى مترابطة، إلى أن تصل إلى نقطة حرجة تتفكك بعدها أو تتحول إلى قطع أو شظايا منعزل بعضها عن بعض. وقد جرى توثيق مثل هذه التحولات الطورية المفاجئة في الكثير من المنظومات الطبيعية، من انتشار الأوبئة الممرضة إلى سلوك الحرائق في الغابات.

ج- التأثيرات اللاخطية وحلقات التقييم الراجع: إن إحدى النتائج البالغة الأهمية التي تنجم عن الدراسات الإيكولوجية القطاعية تتمثل في أن العوامل البيئية لا تقسّر وحدها تفسيراً تاماً التوزعات المكانية للكائنات الحية. على سبيل المثال، غالباً ما يؤدي التنافس بين الأنواع إلى بتر التوزعات على السلم البيئي المتدرج. وتعني هذه النتائج أن المنظومات الإيكولوجية ليست محكومة بشكل خطي مبسّط بالعوامل الخارجية (غير الحية)، بل بالتأثر بين العوامل الحية وغير الحية ضمن المنظومة.

ح- إن شبكات التأثير بين الأنواع الحية مصدر رئيسي للتعقيد في المنظومات الإيكولوجية. ويمكن أن تأخذ هذه التأثيرات أشكالاً كثيرة، مثل الافتراض أو التنافس. وتكون حلقات التقييم الراجع شائعة بالضرورة في المنظومات عديدة الأنواع. وفي التجمعات ذات التكاثر الموسمي تميل التأخيرات الناجمة عن التقييم الراجع إلى إنتاج سلوك دوري؛ ويمكنها أيضاً أن تقود إلى ديناميات شواشية ولاخطية.

خ- التعقيد في منظومة إيكولوجية (التعقيد المقيس بمعيار غنى المنظومة بالأنواع الحية مثلاً) لا يقتضي الاستقرار بالضرورة؛ وأحد أسباب ذلك أن أيّ تجمع عشوائي من الأنواع الحية المتأثرة من المرجح أن يحتوي على حلقة تقييم راجع موجبة واحدة على الأقل تُفقد المنظومة استقرارها وتقود إلى انقراض واحد أو أكثر من الأنواع الحية ضمنها.

د- التأثير البشري على المنظومات الطبيعية: تميل التأثيرات البشرية على المنظومات الإيكولوجية إلى إحداث اضطرابات (تشوشات) تمزق أيّ أثر ضئيل للتوازن. ويُعدّ قطع أشجار الغابات وإحراق أنواع حية دخيلة على منظومة ما مثالين على الآثار البعيدة لمثل هذه الاضطرابات. وفي كثير من الأحيان، تكون التأثيرات تأثيرات جانبية غير مقصودة. وتتضمن الأمثلة عن هذا النوع الحرائق الهائلة، وانتشار الأوبئة، والتلوث، والتصحر، وتملح الأراضي الزراعية. وفي كلّ حالة من هذه الحالات تُجبر الاضطرابات الإيكولوجية على الابتعاد عن حالة التوازن، ويمكن أن تقود إلى انقراض محليّ للأنواع أو إلى تغيرات مفاجئة غير متوقعة من نمط آخر.

وبالإضافة إلى جعل المنظومات الإيكولوجية أكثر تعقيداً (أو أكثر صعوبة في إدارتها)، يؤثر البشر على إدارة المنظومات الإيكولوجية بتوجههم نحو أهداف وبرامج تتطلب قرارات بيئية مؤسّسة على ما هو أكثر من مجرد المعرفة الإيكولوجية النظرية. وقد قاد هذا الأمر إلى التزايد السريع الحالي في الاستفادة من نماذج دعم القرار.

2- بعض دروس التعقيد

على الرغم من أن نظرية التعقيد ما تزال في أوائل عهدها، إلا أنها تحمل دروساً هامة ينبغي على الباحثين في حقل إدارة البيئة معرفتها. وهي، في نهاية المطاف، تلقي الضوء على الحاجة إلى طرق جديدة في إجراء البحوث في ميدان البيئة. ويمكن تلخيص هذه الدروس بالنقاط التالية:

أ- يمكن للتأثيرات المحلية أن تنتج آثاراً عالمية: لقد خدم المذهب الاختزالي reductionism العلم جيداً. لكن ينبغي، على الرغم من ذلك، أن نعترف بأنه فشل فشلاً ذريعاً في محاولته إدراك السيرورات البيئية. وقد سقنا فيما سبق بضعة أمثلة حول الطرق التي يمكن فيها للتأثيرات بين مجموعات مختلفة أن تعطي نتائج غير متوقعة. إن إحدى الممارسات الاختزالية الشائعة في علم البيئة تتمثل في دراسة المجموعات دراسة معزولة، دون الرجوع إلى الطرق التي تتأثر فيها مع مجموعات أخرى. وثمة ممارسات اختزالية أخرى تتضمن تفكيك دينامية المستوى الجمعي إلى دراسات فسيولوجية واستجابات أخرى محصورة في مستوى الأفراد.

ثمة مثال واضح عن ذلك في الطريقة التي يؤثر فيها التشتت على دينامية المنظومات الإيكولوجية الكلية. إذ تميل الأنواع الحية النادرة إلى تشكيل تجمعات تساعد في الاستمرار في مواجهة منافسين أقوى منها. وتقتصر بحوث المحاكاة أن هذه السيرورة تقدم آلية (ميكانيزم) تحفظ التنوع الكبير في الغابات الاستوائية المطيرة. وتؤكد الدراسات الحقلية أن الغابات المطيرة تضم عددًا محدودًا من الأنواع الشائعة وواسعة الانتشار، بينما يكون عدد الأنواع النادرة فيها أكثر؛ وجميع هذه الأنواع النادرة تكون موجودة في تجمعات. إن عدم الفهم الكامل لهذه الدينامية سوف يجعل الحفاظ والإدارة والبحث غير فعالة أو غير حكيمة.

ب- قد تكون المنظومات غير قابلة للتنبؤ بها: تُعدُّ الحساسية للشروط الابتدائية ظاهرة معروفة جيدًا في المنظومات اللاخطية؛ وهي إحدى العلامات البارزة للشواش. وهي شائعة جدًا في الإيكولوجيا، حيث يتصف الكثير من التأثيرات باللاخطية. لنأخذ، مثلاً، ما يحدث عندما تصل خاصية الترابط في موقع طبيعي إلى الحدِّ الحرج. في هذه الشروط يتعرض حجم المساحات الجزئية في الموقع وتركيبها إلى تغييرٍ مفرط، بحيث إن حصيداً هذه السيرورة الناجمة عن حدث يقع في إحدى المساحات (حريق أو وباء أو تعديت) تصير غير قابلة للتنبؤ بها. وبشكل مشابه، فإن إقحام نوع حيٍّ دخيل على منظومة إيكولوجية يبذل شبكة التأثيرات بين الأنواع الحية فيها، وربما يؤدي إلى نشوء حلقة تلقيم راجع موجبة تخرب التوازن ضمن المنظومة.

توضح خاصية عدم القدرة على التنبؤ، والحاجة للتغلب عليها، الأهمية البالغة لأدوات بحثية من قبيل نماذج المحاكاة التي تسمح لنا بإجراء تجارب افتراضية. ذلك أن التجارب الفعلية في ميدان إدارة البيئة غالباً ما تكون مستحيلة، إما لأنها تتطلب زمناً طويلاً جداً (متابعة تغيرات غابة استوائية مثلاً)، أو لأنها ستسبب الأذى والضرر (قد يؤدي، مثلاً، إحداث حريق جزئي لمعرفة كيفية انتشاره إلى حرق غابة بأكملها). فعلى الرغم من أن التنبؤ الدقيق قد يكون مستحيلاً، إلا أن المحاكاة تجعل من الممكن تححص طرق التعامل مع عدة بدائل ممكنة.

ت- عدم توازن الطبيعة: انبعثت فكرة توازن الطبيعة (وهي حجر زاوية لدى العديد من المفكرين في الحركة البيئية) من مصادر مختلفة؛ وربما كان من أهمها المدى الزمني الطويل الذي يستغرقه الكثير من السيرورات البيئية، مثل منظومة الغابات. تعيش الأشجار المفردة مئات من السنين؛ ويمكن لسيرورة استبدال تجمع إيكولوجي بتجمع آخر أن يستغرق زمناً يُقدَّر بالآلاف السنين. وإن كون التغيير في الغابات يتم ببطء شديد أعطى الانطباع الخاطئ بأنها في حالة توازن دائم.

تستبطن مسلمة التوازن العديد من الأفكار في الإيكولوجيا النظرية. فعلى سبيل المثال، هناك نظرية في الجغرافيا الحيوية للجُزُر تقترح أن أية جزيرة تحتوي على عدد متوازن من الأنواع التي تعيش بشكل مستدام sustainable. لكن نمو الفهم لدينامية المدى الزمني الطويل في المنظومات الإيكولوجية يجعل مسلمة التوازن في وضع لا يمكن الدفاع عنه. فقد تراكمت الأدلة حول ديناميات المنظومات الإيكولوجية، مثل دراسة تاريخ المنظومات الإيكولوجية التي تعرضت للدمار، واللاستقرارية على المدى الطويل في تاريخ الحياة النباتية.

ث- أثر المصادفات: في أغلب الأحوال، يقود تركيب مجموعات البيانات المختلفة إلى اكتشافات غير متوقَّعة؛ ويحدث ذلك بالمصادفة. وتزداد احتمالات المصادفة تزايداً كبيراً مع تزايد عدد مجموعات البيانات المختلفة المتوفرة للبحث. لذلك تُعتبر الكميات الضخمة من البيانات مصدراً غنياً لتبصُّرات جديدة حول السيرورات البيئية.

التعقيد الاجتماعي والمتلازمة الاضطرابية

ثمة في نظرية التعقيد/الشواش ما يسمى بـ"المتلازمة الاضطرابية" diversity syndrome. وتعني المتلازمة (خصوصاً في علم الطب) أن مجموعة من الأعراض المرضية يتزامن بعضها مع بعض في حالة مرضية معينة. وفي دراسة المنظومات الاجتماعية، تدلُّ متلازمة الاضطراب على أن مجموعة من الشروط أو الظواهر تتضافر وتترافق، وما تلبث أن تظهر للعيان، مؤدية إلى حَرْف المنظومة عن حالة الاستقرار السائدة ودفعها نحو سلوك غير قابل للتوقع أو التنبؤ الدقيق. ويبدو سلوك المنظومة، للوهلة الأولى، شاذاً أو موارباً؛ لكن نظرة مدققة وإعادة تمحيص سوف تُظهره مفهراً تماماً، بشرط أن نستخدم طرائق جديدة في التفكير.

تخضع المفاهيم والآراء والأحكام والتوقعات البشرية لتغيرات وتطورات عميقة في سياق السيرورة الدينامية للتعقيد الاجتماعي. ويبدو هذا التعقيد ملغزاً وشواشياً بامتياز. إنه ملغز لأن مجموعة من القوى والاتجاهات المتناقضة والمتعارضة، غير المنظورة في كثير من الأحيان، تعمل سوية، وفي الوقت نفسه، بحيث إن أية محاولة لحلِّ خيوط هذه التشابكات قد تخلق سيرورات دائرية من شأنها أن تشلَّ الأفعال الفردية والجماعية. إن تدبُّر التعقيد الاجتماعي يعني تدبُّراً للطابع الملغز الملازم له ولما ينجم عنه من تأثيرات، وبالتالي لتفادي خطر العجز عن مواجهته.

يبدو التعقيد الاجتماعي شواشياً أيضاً، بمعنى أن تجمع التقلقات وحالات عدم الاستقرار في السيرورات الاجتماعية هو ظاهرة تنمو داخلياً وتتواصل بعناد، حتى في غياب الصدمات المفاجئة. ويعتمد ظهور السلوك الشواشي على كلِّ من الشروط الابتدائية التي تنشأ وتتطور فيها دينامية السيرورة الاجتماعية، وكذلك على القيم الحرجة للمتغيرات الفاعلة في تطور هذه السيرورة.

يتصاف الطابع المُلغز والشواشي للسلوك الاجتماعي ويتجلى في المتلازمة الاضطرابية التي تحكم حالة المنظومة الاجتماعية في أثناء التغيرات التي تخضع لها. (والمنظومة قد تكون مجتمعًا ما أو عدة مجتمعات ذات سمات مشتركة أو منظومات صغرى، كالأُسرة أو القرية إلخ.) وتشير المتلازمة الاضطرابية إلى الخلطة في النسيج الاجتماعي للمنظومة، وتعمل كسبب أيضًا لها. وينتهي الأمر إما إلى تلاشي المنظومة أو إلى إعادة تنظيم لها تقود إلى مستوى جديد من التعقيد.

تصف المتلازمة الاضطرابية الحالة الحرجة التي تصل إليها المنظومة الاجتماعية. وترى نظرية الحرجية المنتظمة ذاتيًا أن المنظومات الدينامية النشيطة (ومنها المنظومات الاجتماعية) تندفع مع الزمن إلى حالة حرجة تترافق بانهيارات من كافة المقاييس والأحجام. هذا وتُعَدُّ الحرجية حالة جاذبة للدينامية، إذ تسحب المنظومة، وتدفعها دفعًا يتعذر اجتنابه، نحو حالة حرجة تحت طيف واسع من الشروط الابتدائية القادرة على فعل ذلك. كانت دراسات التوازن (الدراسات الخطية) ترى أن الحرجية حالة استثنائية، بينما ترى نظريات اللاتوازن (النظريات اللاخطية) أن الحرجية هي الحالة النموذجية للوجود المادي والاجتماعي وللتغيرات التي تطرأ عليهما.

للهولة الأولى، يبدو تيار الأحداث الاجتماعية اليومية تيارًا خطيًّا، حيث المنظومات الاجتماعية الكثيرة، بكلِّ ما يتجسّد فيها من أفكار وسياسات وفعاليات، تمضي قدمًا، متباعدة، في أغلب الأحيان، مسارات متوازية. ويمكننا، مجازًا، أن نشبّه تيار الحياة الاجتماعية بالنهر، حيث توجد طبقات متنوعة من المياه، المختلفة في لزوجتها ودرجة حرارتها ولونها وطعمها إلخ، تتدفق سوية، وهي تبدو ككتلة واحدة متماسكة، مع أنها في الحقيقة تجري جريانًا منفصلًا نسبيًّا. تتعرض المسارات الاجتماعية المتوازية للفوضى والاضطراب بشكل دوري، سواء عبر التدخل البشري المقصود أو عبر انبثاق غير متوقَّع لقوى وعوامل شواشية. يمكن أن ننظر إلى هذا الأمر كتجلٍّ اجتماعي للمتلازمة الاضطرابية. وعندما يحدث الاضطراب تصير الحالة المستقرة لتتأثر بالأحداث الخطية واقعة تحت تأثير "دوامات" الخلطة الاجتماعية، ويمكن وصفها مجازًا بأنها "جريان يعكس التيار" أو دوامات في مجرى النهر. إنها القوى التي تجذب وتمزج خيوط الأفكار والأحداث والتوازنات في المنظومة الاجتماعية في لحظة التحول من طور إلى طور آخر. وتمثل هذه "الدوامات" المواضيع التي تتبع منها التغيرات الاجتماعية المدفوعة نحو اتجاهات جديدة غير قابلة للتنبؤ بها من حيث قوتها أو عواقبها. إنها، بعبارة أخرى، منابع كلِّ ما هو جديد.

يمكن أن نرى أثر متلازمة الاضطراب في أحداث بارزة، من قبيل تفكُّك الاتحاد السوفييتي والمنظومة الشيوعية الملحقة به. إذ على الرغم من وجود توازن واستقرار اجتماعي، إلا أن تشعبات واتجاهات متعارضة لم تلبث أن ظهرت؛ وقد بدت طفيفة في بداية الأمر، ثم تضخمت وتسارعت بتأثير الشروط الداخلية والخارجية، ودخلت المنظومة الشيوعية في مرحلة أزمة عميقة (تحول طوري أو شواش عميق)، دون أن تستطيع إعادة تنظيم ذاتها، مما أدى إلى تلاشيها وبروز تنظيم جديد ذي مستوى أكثر تعقيدًا. لقد ترافق تفكُّك المنظومة مع انهيارات من مقاييس وأحجام مختلفة، فحدث على الصعيد الداخلي نموٌّ حرج في البنى الاقتصادية-الاجتماعية الشبيهة بالمافيا، كما انقلبت رأسًا على عقب حياة الأفراد والأسر ومصائرهما. وعلى الصعيد الخارجي، حدثت عدة حروب ملحقة، مثل الحرب في الشيشان والبوسنة، وكذلك حرب الخليج الثانية.

قد لا تكون المجتمعات الغربية بمنأى عن تجلّي المتلازمة الاضطرابية؛ إذ تبدي هذه المجتمعات إشارات متزايدة إلى أزمة وشيكة على المدى المتوسط، بدأت تظهر في المستويات السياسية والاقتصادية والبيئية. ويمكننا أن نرصد من هذه العلامات: الإهمال المتزايد للدعم البنوي في مجالات التربية والصحة والبنى التحتية، ونمو الاختلالات الوظيفية في البنية التنافسية الشديدة لنمط الاقتصاد وأسلوب الحياة في هذه المجتمعات، وصعود اليمين المتطرف إلى الحياة السياسية، وكذلك العامل المتمثل في الأضرار البيئية غير العكوسة التي ينتجها نمط الحياة والتنظيم في الحضارة الحديثة، مما أدى إلى استقطاب جماعات متزايدة إلى صفِّ المعارضة واليأس من الحلول المطروحة. ويعتقد العديد من المفكرين حاليًّا أن أزمةً تشقُّ طريقها في هذه المجتمعات لأن مستوى التداخل والتعقيدات والتباينات وتسارع التغيرات يتطلب طريقة أخرى، مختلفة جذريًّا، في إنجاز الأشياء والأهداف وبنى تنظيمية وأنماطًا جديدة من العلاقات.

يبدو أثر المتلازمة الاضطرابية حاسمًا في تحديد مصائر بعض الأفراد الذين يطلقون التغيرات الاجتماعية القوية أو يثيرونها. فعندما يقدّم هؤلاء أفكارًا أو أفعالًا "مخلطة" فهم قد لا يتوقعون، أو لا يفهمون، أو لا يستطيعون ضبط الاضطراب الكسراني (غير السلس) الناتج عن ذلك. لذا فقد يصبح هؤلاء ضحايا القوى غير الحسنة التي يخلقونها. قد يفقد بعضهم رؤوسهم على المقصلة، كما حصل مع روبسبير؛ أو يحصلون على 5% من الأصوات ويُعزَلون من الحياة الاجتماعية، كما حصل مع ميخائيل غورباتشوف. ويمكن أن نقول مجازًا إن مياه الدوامات التي يتسببون في إحداثها تُغرِّقهم، أو إنهم يختنقون تحت انهيارات الحالة الحرجة التي يطلقونها. وهذا ما يسمى "ظاهرة غورباتشوف" لأن غورباتشوف، أكثر من أي شخص في التاريخ المعاصر، تنجسّد في حالته الأوصاف التي سبق ذكرها.

مدخل إلى إبستمولوجيا التعقيد و الفوضى

الفوضوية الإبستمولوجية [2]:

الفوضوية الإبستمولوجية اتجاه في فلسفة العلم المعاصرة أسسه فيلسوف العلم النمساوي «كارل بول فيرابند» K Feyerabend P (1924- 1994)) لتفسير ظاهرة العلم وآليات نموه وتقدمه، حيث نقل مصطلح «الفوضوية» المتداول في الأدبيات السياسية، إلى أدبيات فلسفة العلم والإبستمولوجيا، وقد جعل منها (الفوضوية) عنوانا فرعيا لأشهر كتبه، وهو كتاب: «ضد المنهج» مخطط لنظرية فوضوية في المعرفة "connaissance la de anarchiste théorie une'd Esquisse méthode la Contre" لقد وظف «فيرابند» مصطلح الفوضوية في فلسفة العلم ليتوافق مع موقفه المناهض للعقلانية العلمية الكلاسيكية القائمة على القواعد والمعايير، والمنهج الثابت، فالعلم عند «فيرابند» «في جوهره» مشروع فوضوي لا يعترف بأية سلطة تحد من نشاطه، فكل النظريات، وكل المناهج فيه مقبولة تبعا لشعاره المشهور «كل شيء حسن» «bon est tout».

قد استند «فيرابند» في إثبات أطروحته حول الفوضوية الإبستمولوجية إلى تاريخ العلم، إذ يقول في مقدمة كتابه «ضد المنهج»: «إن التاريخ بعامة - وتاريخ الثورات بصفة خاصة - غني في محتواه وأكثر 1 تنوعا وأكثر حيوية مما قد يتخيله أفضل المؤرخين والميتودولوجيين، والتاريخ مليء بالمصادفات، والتخمينات والعلاقات المثيرة بين الأحداث، وهذا ما يبين مدى تعقد التطور الإنساني والسمة اللاتنبؤية للنتائج النهائية لأي فعل أو قرار إنساني (Feyerabend '1979' 13.14).

إن تاريخ العلم كما يرى «فيرابند» تاريخ معقد ومشوش، ومليء بالأخطاء والتطورات المفاجئة وغير المتوقعة وهذا الطابع المعقد يحتاج إلى إجراءات معقدة، يصعب تحليلها على أساس مجموعة القواعد والمعايير والمناهج التي يتم وضعها مسبقا دون النظر إلى الظروف المتغيرة دائما للتاريخ، كما أن العالم الذي نريد اكتشافه كيان مجهول إلى حد كبير، لذا يجب أن تبقى كل اختياراتنا مفتوحة ولا يجب أن نتقيد بشكل مسبق بقواعد ومعايير ومناهج ثابتة.

وعلى هذا الأساس فإن الفوضوية الإبستمولوجية هي اتجاه مضاد لكل ميتودولوجية معيارية تدعي أن هناك قواعد حصينة غير قابلة للتغيير تحكم سير العلم، وتتخذ كمعيار للتمييز بين الذاتية والموضوعية، وبين العقلانية واللاعقلانية، وبين العلم واللاعلم، كما نجد ذلك عند الوضعيين المنطقيين الذين حاولوا حصر الثراء الكبير لتاريخ العلم في قوالب منهجية ومنطقية جامدة..

فالفوضوية الإبستمولوجية فيما يرى فيرابند هي السبيل الأمثل لردم الهوة بين الإبستمولوجيا وواقع العلم واحتواء العوامل المتعددة والمتشابكة التي تكوّن ظاهرة العلم، يقول الله فيرابند: إن الفوضوية ربما ليست الفلسفة السياسية الأكثر جاذبية، لكنها بالتأكيد هي العلاج الفعال للإبستمولوجيا وفلسفة العلم (Feyerabend '1979' 16).

ولا يعني مصطلح «الفوضوية» الفوضى أو العشوائية، وإنما المعنى الذي أراده «فيرابند» لهذا المصطلح هو عدم التقيد بقوانين العقل ومعايير العقلانية، والتفتح على كل الخيارات والبدائل المنهجية والنظرية غير العقلانية كالخيال والحدس والعاطفة والأساطير والتقاليد.... فالعلم هو أكثر لا عقلانية وأكثر فوضى، وأكثر تعقد، مقارنة بصورته العقلانية القائمة على النظام والقانون.

يقول فيرابند: «إن أطروحتي هي أن الفوضوية تساهم في إحراز التقدم مهما كان المعنى الذي تحمله، وحتى العلم القائم على النظام والقانون لا يحقق نجاحا، إلا إذا فسح المجال لحركات فوضوية، وإن فكرة المنهج الثابت والنظرية الثابتة للعقلانية، تقوم على رؤية ساذجة جدا للإنسان، ولمحيطة الاجتماعي،» (Feyerabend 25 '1979).، فليست هناك حسب فيرابند قواعد ثابتة، أو معايير قبليّة تحدد مسيرة العلم، ولا توجد نظرية علمية بل نظريات متعددة ومتعارضة، وتقاليد ووجهات نظر مختلفة، تفسر وتؤول نفس الوقائع في صور أشكال، وجودية متعددة، ولا وجود لحدود عقلانية لهذه التأويلات، فكل نظرية وكل تقليد وكل فكرة وكل منهج مقبول ويمكن أن يساهم في فهم الطبيعة، وفي فهم مسيرة العلم المعقدة، فإذا أردنا أن نفهم حقيقة العلم يجب علينا استعمال جميع الأفكار جميع المناهج، وليست انتقاء البعض منها فقط (Feyerabend 346 '1979) فكل شيء جائز وكل منهج مقبول ما دام يفي بالغرض.

ضد المنهج إجراء فوضوي :

لقد كانت فكرة عقلانية المنهج العلمي، بمعنى أن المنهج العلمي القائم على مجموعة المبادئ العقلية الثابتة التي يجب على الباحث أن يتبعها خلال البحث العلمي بمثابة المسلمة الأساسية التي قامت عليها تصورات الفلاسفة والميتودولوجيين للمنهج العلمي من «أرسطو» إلى «كارل بوبر» ومرورا ب «فرانسيس بيكون» و «ميل» «ديكارت»، والوضعيين المنطقيين، فقد جعل «أرسطو» من القياس، المنهج الوحيد والضروري لقيام العلم، وألح «ديكارت» على أن البحث في المنهج يعد من أهم المشكلات، وأولها

عناية في مهمة الفيلسوف، فالشعور بضرورة المنهج هو أول ما يلزم من أدوات التفلسف، طبقاً لمقولته: « خير لنا ألا نفكر، من أن نفكر بدون منهج» (عثمان أمين، 1969 - 78،77) ، واعتبر «الاستقراء» عند التجريبية المنطقية» الطريقة الوحيدة واللازمة لتخليص العلم من الميتافيزيقا ، وجعل «كارل بوبر» من قواعد التكذيب شرطاً لازماً لتمييز العلم عن اللاعلم، فتحديد منهج الممارسة العلمية هو ضرورة وفتاعة عقلية بالنسبة لكل الميتودولوجيات الكلاسيكية لكن التطورات التي عرفها العلم بداية من النصف الأول من القرن العشرين أدت إلى إعادة النظر في هذا المفهوم العقلاني الصارم للمنهج العلمي، الذي لم يعد صالحاً لفهم ودراسة ظاهرة العلم، بل أن أكثر العقبات الإستمولوجية التي تقف أمام تقدم العلم هي حقيقة الأمر هي عقبات منهجية، وتجاوزها إنما يعني رفض هذه المنهجية وابتكار وسائل جديدة تمكننا من تجاوز تلك العقبات ، حسن عبد الحميد ، 1992 ، 232) ، وهذا ما جعل «فيرابند» يدعو صراحة في كتابه «ضد المنهج»، إلى تحطيم دغما المنهج وتحرير العلم من قيوده، فالفكرة القائلة بأن العلم يمكن له، وينبغي له أن ينتظم وفقاً لقواعد ثابتة وكلية هي فكرة مثالية وذات بريق خادع، فهي مثالية لأنها تتضمن تصوراً مفرطاً في البساطة حول ما يملكه الإنسان من استعدادات وقدرات، وحول الظروف التي تشجعها على النمو، وهي براءة خادعة من حيث أن محاولة فرض مثل هذه القواعد لا تخلو من جعل الزيادة في كفاءتنا المهنية لا يكون إلا على حساب إنسانيتنا، فضلاً عن أن هذه الفكرة مضرة بالعلم، لأنها تهمل الشروط الفيزيائية والتاريخية المعقدة التي تؤثر في عملية التحول العلمي، إنها تجعل مشروعنا العلمي أقل مرونة، وأكثر دوغماتية» . (Feyerabend 346 1979).

ولا يعني «ضد المنهج»، أو «اللامنهج» méthode-non أن البحث العلمي يسير خبط عشواء، ودون أية قواعد أو إجراءات عملية ، وإنما يعني «اللامنهج»: لا يوجد منهج علمي محدد، كلي ولا تاريخي، وليست هناك مبادئ وقواعد أو شروط مسبقة ثابتة ونهائية تحدد منهج العلم ومسيرته ، فاللامنهج هو إجراء فوضوي، في مقابل الالتزام المتمتد بالقواعد والمعايير العقلانية ، والغرض منه تحرير العلم من سلطة المنهج، كما أن «اللامنهج» يعني عدم فرض منهج معين، أو طريقة بحث معينة، ثم العمل على قولبة موضوع الدراسة أو البحث داخل ذلك الإطار المنهجي، لأن ذلك لا يناسب الوضع الحقيقي للعلم فقواعد وإجراءات البحث العلمي تتحدد بظروف وأهلية البحث ذاته ومعايير الحكم عليها ، وتعديلها أو تغييرها لا بد أن تكون متكيفة مع العمليات والمواضيع التي يبحث فيها ، فييرابند ، 2000 ، (117) ، فالعلم ما هو إلا محصلة لعملية البحث وليس لإتباع قواعد معينة، ويستدل «فيرابند» على رفضه للمنهج الواحد القائم على قواعد ومعايير ثابتة بأن العلم ظاهرة معقدة وليس نسخاً بسيطاً منظماً ، فكل وضعية علمية ، واقعية، هي وضعية معقدة، تنمو بكيفية غير قابلة للتوقع ولذلك فإنه من العبث أن نتمنى العثور على منهج يمكنه أن يدل العالم العقلاني في سياق معين فيما إذا كان عليه أن يتبنى النظرية (أ) برفضه للنظرية (ب) ، أو العكس يتبنى النظرية التي تتطابق مع وجهة نظر استقرائية تطابقاً أفضل مع وقائع أو ظواهر معترف بها ، ورفض النظرية غير المتوافقة مع وقائع متداولة، هاتان القاعدتان هما من القواعد التي لا تتوافق والاحظاظ التي جرت العادة بتحديدهما وتعيينهما على اللحظات البارزة في تاريخ العلم (شالمرز، 1991، 135)

نظرية الفوضى الثورة العلمية الثالثة :

قامت العقلانية العلمية الكلاسيكية على مسلمة أساسية مفادها أن العالم بسيط ومحكوم بنظام ثابت وأن التنبؤ بأية ظاهرة في الكون مرهون بصفة أساسية بتنظيم منهجي ثابت تمليه الحتمية والسببية، فالعالم لا يمكن تعريفه وضبطه إلا عن طريق قوانين ثابتة ومطلقة تمكننا من تتبع مراحل التطور المحتمل، والتنبؤ بكل التحولات الممكنة ، فيمجرد معرفة الظروف الأولية لجسم ما ، فإنه من حيث المبدأ نكون قادرين على معرفة ما سينتهي إليه أية فترة تحدها في المستقبل، ويعرف هذا المفهوم في فلسفة العلم الكلاسيكية بـ « التحديدية » أي أن الماضي يحكم المستقبل. (باري باركر، 2002، 17)

لكن التطورات التي حصلت في مجال العلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، خاصة في مجال الفيزياء النظرية بينت أن ظواهر العالم لا تحكمها المعادلات الخطية * والمنطق الخطي * * . تخضع دوماً لنظام ثابت وقوانين محكمة ، بل تتناهب العشوائية في الكثير من الحالات، فكل شيء في الطبيعة ينزع إلى الفوضى فترتيب وتوزيع الجزيئات وحركتها في الغازات تتم بصورة فوضوية، فكل جزيء من جزيئات الغاز يكون في حالة حركة مستمرة على الدوام، والذي يجعل هذه الحركة الفوضوية للجزيئات الغازية تبدو بوضوح، هو أن نفس العدد المتساوي من الجزيئات يتحرك في كافة الاتجاهات، وبسرعات هائلة وغير منتظمة، مما لا يسمح بالتنبؤ بتفاصيل حركتها ، ومعرفة مواضعها وسرعتها معرفة دقيقة، ولا يمكن حساب طاقة كل جزيء على حدى، بسبب ما تمارسه هذه الجزيئات من مصادمات وتغيير في الاتجاه لا يقطع ، وبصورة غير منتظمة، (أكيئا يجور دوسكي، 1983 ، 20)

* المعادلات الخطية : هي المعادلات التي يمكن التعبير عنها بخط مستقيم، وتتميز بأن التغيرات المتساوية في المدخلات، يقابلها تغيرات متساوية في المخرجات، وينتج عن ذلك أن تطبيقها على عدد من العناصر يساوي تطبيقها على مجموع هذه العناصر .

* * اللاخطية : علاقة رياضية لا تؤدي فيها التغيرات المتساوية في المدخلات الى نتائج متساوية في المخرجات.

وتعد الحركة البراونية» مثالا آخر عن مظاهر الفوضى، واللاتظام الذي تتميز به الظواهر الفردية الطبيعية لقد قام عالم النبات الاسكتلندي روبرت براون (1773-1858) (Brown) عام 1827 بدراسة سلوك جسيمات حبوب اللقاح لعديد من النباتات، واكتشف من خلال تجاربه أن جسيمات اللقاح المتعلقة بالماء تتحرك بشكل دائم، وأن حركتها غير منتظمة، وقد اعتقد في البداية أن هذه الجسيمات الميكروسكوبية يمكن أن تكون حية، لكنه أعاد التجربة بجسيمات لقاح نباتات جافة، ووسع أبحاثه عن العناصر غير النباتية كالصمغ وقطران الفحم والمنجنيز ... فلاحظ أن الجزيئات النشطة كانت موجودة بكثرة، فاكتشف أن الجزيئات الميكروسكوبية لأي شيء معلق في الماء، أو أي سائل آخر تقوم بحركات اهتزازية باستمرار وبشكل غير منتظم وأن هذه الحركة ليست نتيجة لمؤثر ما، ولا تخضع لأي عامل خارجي، بل هي طبيعة باطنية في التركيب الجزيئي، كما أن هذه الحركة ليست مقصورة على الماء بل على جميع السوائل (السيد نفاذي، 1983، 119، 120).

لقد كان اكتشاف الحركة البراونية خروجاً عن مبادئ الفيزياء الكلاسيكية من حيث التحديد الدقيق والانتظام المحكم الذي يحكم الظواهر الفردية الطبيعية والبدائية الأولى لتحول المسار في فلسفة العلم من العقلانية العلمية الكلاسيكية القائمة على مسلمة النظام، وبساطة العالم، ووحدة المنهج وثباته، إلى العقلانية العلمية المعاصرة التي تؤمن بتعدد ظواهر العالم، وتؤمن بالفوضى واللاتظام.

وقد بينت التطورات التي عرفها العلم المعاصر أن هذه الحالات من الاضطراب، واللاتظام، والفوضى، ليست مقصورة على الحركة «الغازية» «والبراونية»، ولا على النظم الفيزيائية فقط، بل تتجلى في جميع مظاهر هذا العالم الذي نحيا فيه، وتمتد إلى جميع مجالات العلم كالبيولوجيا والاقتصاد والأرصاد الجوية، فهي تتجلى في حركة دخان السجائر حين يصعد في خط رأسي ثم يستحيل دوائر متلاشبية، وفي تلاطم موجات الماء . أن كان سيلا منتظما، وفي تقلبات الطقس، وفي اضطرابات القلب العشوائية التي تسبب العديد من حالات الوفاة المفاجئة غير معروفة السبب، وفي تقلبات البورصات الاقتصادية والأسواق المالية (جيمس غليك، 200، 10)، وفي انتشار وتكاثر بعض الفيروسات والخلايا السرطانية، هذا ناهيك عن ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية، وسيرورة الأحداث التاريخية والعلاقات الإنسانية بأوسع معانيها .

لقد اعتبرت الحركة البراونية، والغازية في البداية على أنها حالة غريبة «Bizarrie»، ولم تحض بمكانة في النظريات العلمية المعاصرة، بسبب بنية العالم الذي نعيش فيه، ذلك العالم القائم على مسلمة النظام، والاحتمية.

وظلت هذه الظواهر (الفوضوية) وإلى زمن قريب، تعد في عرف العلم والعقلانية الكلاسيكية حالات شاذة، وقد تم إرجاعها إلى أسباب خارجة عن النظام، كتداخل أسباب خارجية، أو عدم دقة في أجهزة القياس ومن ثمة فهي خارجة عن التحليل العلمي للمجال.

لكن تطور العلم أدى في النصف الثاني من القرن العشرين إلى ظهور نظرية علمية جديدة أزالت وهم الاعتقاد الذي يصف الظواهر الطبيعية التي تخرج عن التحليل العلمي التقليدي بالعشوائية، فهذه العشوائية المزعومة أصبحت قابلة للتحليل العلمي، وتعرف هذه النظرية الجديدة بنظرية الفوضى أو علم «الكايوس» * «Théorie de chaos»

* لم يتم الاتفاق على مقابل عربي دقيق لمصطلح « علم الكايوس » فقد تم تعريبه: « بعلم الفوضى»، « علم الشواش »، « علم الهولوية » نظرية الخواء «نظرية الشواش، (يميني الخولي، 2001، 258)

لقد أصبح «الكايوس» وابتداء من النصف الثاني من القرن 20 موضوعا لعلم جديد يعرف بعلم «الكايوس» وقد كانت البداية الأولى لنشأة هذا العلم مع مجموعة من العلماء، كان أبرزهم الرياضي الأمريكي والباحث في الطبيعة الجوية «ادوارد لورانتز»، الذي قام في الخمسينات من القرن الماضي بوضع نماذج حاسوبية لنمذجة الطقس، وقد اكتشف من خلال تجاربه أن الطقس أمر معقد، لكنه يخضع لنفس القوانين التي تخضع لها الظواهر المنضبطة، وعدم إمكانية التنبؤ ترجع إلى ما يعرف ب « الحساسية المفرطة للظروف الأولية»، وقد عبر عنها « لورانتز» بالمصطلح «ظاهرة الفراشة»، إذ أن تأثيرا طفيفا وهو ما يعني في علم الأرصاد صاعقة رعدية مثلا، يؤدي إلى سرعة انهيار التنبؤ وتتضاعف الأخطاء والشكوك بصورة شديدة الاضطراب (جيمس غليك، 200، 10).

ويتلخص مضمون هذه النظرية في أن ما نعتقده في مظاهر الطبيعة من عشوائية واضطراب، إنما هو في الواقع اضطراب وعشوائية زائفة، فهذه الظواهر تخضع من ناحية المبدأ لقوانين منضبطة، ومن ثم فإن عشوائيتها المزعومة قابلة للتحليل العلمي، وهذا ما يميز الحوادث العشوائية الصرفة كخلط أوراق اللعب مثلا، عن الظواهر الطبيعية التي تخرج عن مجال التحليل العلمي التقليدي وتستعصي عن التنبؤ.

فصور التعقد ، واللانظام، والفوضى التي تظهر في النظم المركبة ترجع إما إلى تداخل النتائج مع المسببات هو يعرف اصطلاحاً بـ: «التغذية الراجعة» Feedback فسرعة الجسم مثلاً تتأثر بالقوى المؤثرة عليه ومنها الاحتكاك فالاحتكاك يؤثر في السرعة ويتأثر بها في نفس الوقت (جيمس غليك، 200 ، 12).

وقد تكون ناتجة عن تداخل العوامل بصورة تستعصي عن التقصي ، فقد يؤدي تأثير طفيف للغاية إلى تأثيرات ضخمة يصعب التنبؤ بها ، وهو ما يعرف في أدبيات هذا العلم بـ : « الحساسية المفرطة للظروف الأولية» ونعني بذلك أن الاختلافات الضئيلة في المدخلات، يتولد عنها اختلافات ضخمة في المخرجات كما يطلق على هذه الظاهرة مصطلح « ظاهرة الفراشة»، ومفادها أن رفرقة فراشة بجناحها في «بيكين» يمكن أن يتولد عنها بعد عدة أسابيع عاصفة جوية في نيويورك (جيمس غليك، 200 ، 24).

فعلى الرغم من أن تأثير الهواء الذي تدفعه الفراشة بجناحها ضئيل جداً، إلا أن تراكماته تتضاعف كلما مر الزمن، وتؤدي إلى تكوين حدث ضخم كالإعصار مثلاً على المدى البعيد، وهذا يعني أن التنبؤ على المدى الطويل أمر محال .

الأبعاد الفلسفية و الإستمولوجية لنظرية التعقيد و الفوضى

إن أول ما يمكن الإشارة إليه هو أن «نظرية الفوضى» أو «علم الفوضى» يعني الدراسة الوصفية للسلوك غير المنتظم للأنظمة الحتمية أو الديناميكية اللاخطية، أو هي الدراسة الوصفية لمظاهر اللانظام والتعقد في الأنظمة المركبة، فعلم الفوضى هو علم للعمليات يتناول تحليل ظواهر الاضطرابات أكثر منه علماً للحالات يبحث في كيفية التكون، التي طبيعة الوجود. فعلى العكس مما يوحي إليه الاسم فإن نظرية الفوضى قد كشفت عن النظام والدقة اللذان يميزان الكثير من الظواهر التي تبدو عشوائية، فعدم قدرتنا على معرفة مستقبل الأشياء لا يعني أنها عشوائية، بل يعكس عدم قدرتنا على الإحاطة بظروفها ومعطياتها الأولية، فالفوضى الناشئة عن النظم المعقدة ليست صفة ذاتية فيها، وإنما هي بسبب عجزنا عن قياس حالتها الأولية، بدقة كافية .

لقد كانت «نظرية الفوضى» من أهم الاكتشافات في القرن العشرين، امتدت تطبيقاتها إلى جميع مجالات العلم كالفيزياء، الفيزياء، الفلك، الاقتصاد، الطب، علم النفس، علم الاجتماع، ويعتبرها البعض ثالث ثورة علمية بعد «نظرية النسبية» و«نظرية الكم»، فإذا كانت «النسبية» قد أزلت وهم الزمان والمكان المطلقين، وأزلت «ميكانيكا الكم» وهم عمليات القياس المضبوطة، والتجارب القاطعة للدلالة، فإن نظرية الفوضى أزلت وهم التنبؤ القاطع (جيمس غليك، 200، 23).

لكن ما يجب الإشارة إليه أن عدم القدرة على التنبؤ الصارم للظواهر الكمية وفق ما ينص عليه مبدأ هيزنبرغ «مبدأ اللا تحديد»، يختلف هنا عن عدم القدرة على التنبؤ كما هو الحال في الظواهر الهولوية، «فمبدأ الال تحديد» يمثل تمرداً على الفكر التحديدي الذي تبناه « نيوتن» و« لابلاس»، أما في نظرية الفوضى فإن عدم القدرة على التنبؤ يكون بسبب الطبيعة الفوضوية للظاهرة، فهذه الظواهر خاضعة من حيث المبدأ لقوانين نيوتن التحديدية، كما سبقت الإشارة إليه في تحديد مفهوم الظواهر الفوضوية، لكن إحداث تغيير طفيف في شروطها الأولية لم يكن متوقفاً منه أحداث هذا التغيير الكيفي الهائل في النتائج، ومن هنا فإن ثورة نظرية الفوضى قد خرجت من رحم النيوتونية ذاتها .

لقد أسست نظرية الفوضى لظهور براديجم (نموذج إرشادي) جديد تغيرت بموجبه نظرة العقل العلمي المعاصر للطبيعة، وللعلم والمنهج العلمي، فإذا كان النموذج الإرشادي للعلم الكلاسيكي يقوم على مسلمة أن العالم بسيط وتحديدي، خاضع لنظام ثابت لا يتغير، وأن ظواهره خطية في علاقاتها، إذ يمكن من خلال تحديد مجموعة الشروط والبيانات الأولية، أن نتنبأ تاريخ جسم إلى نهايته، وهذا يعني أننا في النهاية سوف نعلم كل شيء عن العالم من لحظة ميلاده إلى نهايته، فإن ميلاد «علم الفوضى» قد بين زيف هذا الاعتقاد، فأغلب ظواهر الطبيعة - إن لم تكن كلها - لا خطية العالقات، ويتربت عن « اللاخطية » استحالة التنبؤ والتحكم في المستقبل والتعني الفوضى هنا العشوائية بل تعني فوضى منتظمة .

كما تغير مفهوم المنهج العلمي، فلم يعد المنهج العلمي مجموعة من القواعد الثابتة المحددة سلفاً، التي يعتمد عليها العالم / الباحث في دراسته لهذه الظواهر، بل طبيعة الظاهرة هي التي تحدد نوع الطرائق والتقنيات التي يفترض إتباعها، فبدلاً من تطبيق النظام على الظاهرة، على العالم أن يبدأ من الظاهرة ليفهم بنيتها الحقيقية، فليس هناك قواعد مضبوطة ومحددة سلفاً ننطلق منها لفهم هذه الظواهر التي تتميز بطابع التعقد، وبهذا فقد حطمت نظرية الفوضى دغماً المنهج .

لقد تجاوزت «نظرية الفوضى» المفهوم الكلاسيكي للعلم الذي يقوم على تحليل الظواهر (إلى أسسها الأولية) إلى مفهوم جديد ينظر للظواهر نظرة شمولية، فقد تم تجاوز كل الحدود بين العلوم والتخصصات المعرفية المختلفة لقد قال أحد رجال الاقتصاد: «على مدى خمسين عاماً والعلم يقترب من أزمة الإغراق في التخصص، ولقد انقلب الأمر بصورة درامية بسبب علم الهولوية» ، إن الربط بين اضطرابات القلب والتشويش في قنوات الاتصال بين انتشار الأوبئة وانهيار البورصات المالية، أو بين قرار سياسي

وانخفاض أو ارتفاع سعر البترول،.....يطرح إشكالات وقضايا لا قبل للطرق التقليدية للعلم القائمة التخصص بمواجهتها . (جيمس غليك، 200، 24)

فاذا كان العلم الكلاسيكي يعتمد على ما يسمى بالردية، أي رد المنظومة الى اجزائها الأساسية فان العلم الكاوسي يعتمد على التعامل مع المنظومة ككل بدون ردها الى اجزائها الأساسية، واذا كان العلم الكلاسيكي يقوم على افتراض أن الظاهرة منعزلة عن البيئة المحيطة بها فان العلم في المنظومات المعقدة يعتمد على الارتباط بين المنظومة وظواهرها والبيئة المحيطة بها، وإذا كانت علاقات السببية في العلم الكلاسيكي هي علاقات خطية أي علاقات بسيطة مباشرة، فإن العلاقات في النظم المعقدة (الفوضوية) هي علاقات لا خطية ولذلك لا يمكن تقديم حلول مباشرة لها.

لقد أثبتت نظرية الفوضى أن العلم لم يعد شبكة من العلاقات المنطقية الرياضية المنسجمة التي يحكمها الانسجام والاتساق وعدم التناقض، والموضوعية، بل أصبح العلم ظاهرة نشاط وفاعلية إنسانية متدفقة تشارك فيها كل الفاعليات من عقل و حدس و خيال وتجربة، ولم يعد هناك فصل واضح بين العلم و اللاعلم .

وبهذا فقد أدت نظرية الفوضى إلى تغيير تصور الإنسان لعالمه، فلم يعد هذا العالم يتشكل من أجزاء غير حية تتفاعل ميكانيكيا وتخضع لقوانين ميكانيكية، وإنما هو عالم حي يزخر بمتغيرات لا يمكن للإنسان توقعها ولا التحكم فيها، ومكانه في هذا العالم مؤثر وفاعل، تؤدي تصرفاته فيه مهما بدت غير ذات أهمية إلى المزيد من التغيير والتفاعل.

الفصل الثاني

مفهوم العقلانية العلمية عند بول فييرابند

مفهوم العقلانية العلمية عند بول فيرابند [1]

مدخل:

إن مناهضة "فيرابند" للعقلانية التجريبية والعقلانية النقدية ولمختلف الميتودولوجيات التي عرفت فلسفة العلم الكلاسيكية والمعاصرة، مرده استناد هذه العقلانيات العلمية - وعلى اختلاف صورها - إلى معايير وأسس ومناهج كلية ثابتة، تسعى من خلالها إلى رسم صورة عقلانية للعلم وترسيخ أنموذج للعقلانية العلمية، ويقدم "فيرابند" في مقابل ذلك تصورا جديدا للعلم والعقلانية غايته تحرير العلم من أسر كل القيود والعوائق النظرية والمنهجية التي فرضتها العقلانية الكلاسيكية والمعاصرة على العقل العلمي، وهذا ما سنعالجه في هذا الفصل.

إشكالية العلاقة بين العلم والعقلانية:

يعالج "فيرابند" مشكلة العقلانية بشكلها العام، من خلال التحليل الفلسفي لطبيعة العلاقة بين العقل والممارسة فمشكلة العلاقة بين العلم والعقلانية، هي في جوهرها مشكلة العلاقة بين العقل والممارسة، وقد بين "فيرابند" من خلال تفحص الحقب التاريخية لتاريخ العلم، ومن التحليل الفلسفي للعلاقة القائمة بين العقل والتطبيق أو بين الفكر والممارسة، أن العقل على الأقل وفق الصورة التي يدافع عنها المنطقيون وفلاسفة العلم، لا يناسب العلم ولا يستطيع أن يسهم في تقدمه، فليس هناك ما يدعو إلى إقامة علاقة ضرورية بين العلم والعقلانية بالشكل الذي يجعلنا نخترل العلم في عدد من القواعد الميتودولوجية، حيث يوصف كل من يحيد عنها بالعقلانية "فيرابند" موقفه هذا بحجتين أساسيتين استقاهما من تاريخ العلم:

الحجة الأولى وتتمثل في قوله: « أن المشروع العلمي وفق مسيرته الطويلة قد انتهكت فيه قواعد العقلانية وجميع المعايير التي تتمتع بالصدق المطلق في مختلف الحقب الزمنية، وأن العلماء الأكثر حصافة كانوا على علم بهذه الانتهاكات».

و الثانية: أن العلماء اضطروا إلى خرق قواعد ومعايير العقلانية من أجل أن تتقدم مسيرة العلم»

لقد تبين إذن حسب "فيرابند" أن كل التطورات والإنجازات العلمية المحققة لم تحصل بالتزام (والدفاع عن) قواعد ومعايير عقلانية بعينها، و أن العقل الذي يدافع عنه البعض، وبهذه السلطة التي يتمتع بها لا يناسب العلم، ولم يكن في مقدوره أن يساهم في نموه، وتلك حجة قوية ضد الذين يعجبون بالعلم وعبادة العقل أيضا وهم في مقدورهم أن يختاروا الآن، إما أن يحتفظوا بالعلم أو بالعقل، ولكن لا يمكنهم أن يحتفظوا بهما معا» وعلى هذا الأساس يرى "فيرابند" أن جوهر العلم هو التحرر من أي قيد أو سلطة خاصة إذا كان هذا القيد أو السلطة مدعومة بمعايير عقلانية تضي عليه شرعية احتضان المشروع العلمي.

ويناقش "فيرابند" طبيعة العلاقة بين العقل والممارسة من خلال ثلاثة مواقف أو اتجاهات: الاتجاه المثالي، والاتجاه الطبيعي، والاتجاه الجدلي.

فبالنسبة للاتجاه المثالي: فإن العقل هو الموجة للممارسة والتطبيق العملي، فسلطة العقل مستقلة سلطة الممارسات والعقل هو المسؤول عن تشكيل جمع الممارسات وفقا لمتطلباته

أما بالنسبة للموقف الطبيعي: فإن العقل يستمد موضوعه وسلطته من الممارسة، فالعقل يصف الطريقة التي تعمل بها الممارسة بمعنى أن الممارسة هي التي تصوغ مجمل مبادئ العقلانية ومعاييرها

والموقف الثالث: هو الموقف الذي يجعل من العلاقة بين العقل والممارسة علاقة جدلية تكاملية، بحيث إن العقل سيضل بدون توجيه الممارسة، والممارسة تتحسن كثيرا بالاستعانة بالعقل

ويري "فيرابند" أن كلا من الرؤية المثالية والرؤية الطبيعية تواجه صعوبات في إيجاد حل لإشكالية عقلانية العلم ذلك أن المثالي لا يريد أن يكون سلوكه عقلانيا فقط، وإنما يريد أن تكون لنزعة العقلانية نتائج على العالم الواقعي الذي نعيش فيه، فهو يريد مثلا أن يرى كائنات إنسانية قد طبقت أسس العقلانية في بناء المجتمع من قوانين ونظم... كما يريد أن يفهم الطبيعة وفق ما يقتضيه العقل من ضرورة.

لكن عادة ما ينتج أن هذا المنهج العقلاني لا يعطيه (المثالي) النتائج المتوقعة، وهذا التعارض بين العقلانية والتوقعات هو أحد الأسباب الرئيسية التي تستدعي رفض الموضوعية المطلقة لمعايير العقلانية وإعادة الصياغة المستمرة لمبادئها.

والنزعة الطبيعية ليست مرضية أيضا من زاوية أن الاختبار الناجح لممارسة ما لا يؤهلها لتكون معيارا عقلانيا يتميز بالصواب والصدق المطلق، لأن نجاح الاختبار التجريبي مرهون بالعصر أو السياق التاريخي والاجتماعي الذي تم فيه الاختبار، ومن الممكن أن يثبت فشله في عصر آخر.

كما أن الموقف الجدلي ورغم تجاوزه لمفهوم التأثير الأحادي الجانب أي تأثير فاعلية العقل على الممارسة بالنسبة للموقف المثالي، وتأثير الممارسة على العقل بالنسبة للموقف الطبيعي، وأحل محله التفاعل المتبادل بين الممارسة والعقل، إلا أن الموقف الجدلي مازال ينظر إلى العقل والممارسة على أنهما كيانان منفصلان وكل منهما بحاجة إلى الآخر.

إن الطابع المشترك بين هذه المواقف حسب "فيرابند" يكمن في نظرتها إلى العقل والممارسة على أنهما كيانان من أنواع مختلفة، وكل منهما بحاجة إلى الآخر، ولكن يمكن للعقل أن يوجد بدون ممارسة، كما يمكن للممارسة أن توجد بدون عقل، أي بدون قواعد وقوانين ومعايير محددة سلفا، كأن يتصرف الشخص متبعا رغبة أو ميل طبيعي ما « فالحارب المتوحش الذي يداوي عدوه الجريح بدلا من قتله، ليست لديه فكرة عن سبب تصرفه هذا، وقد يعطي تعليلا خاطئا لمبررات تصرفه، لكن تصرفه هذا سيصير تقليدا جديدا من الصلات بين الأمم.

وعلى هذا الأساس رفض "فيرابند" جميع الرؤى التي تنظر إلى العقل والممارسة على أنهما كيانين مختلفين وذلك بجمعهما في مركب واحد يمثل نشاطا إنسانيا موحدًا.

فالفصل بين الممارسة والعقل هو فصل تعسفي بين فاعليتين، عقل صارم ومرتب من جهة، وممارسة طبيعة غير متشكلة تحتاج إلى مرشد، وهذه كل "المشكلات العقلانية" التي أضفى عليها الفلاسفة زادا عقليا، فضلا عن الزاد المثالي الذي أضيف منذ نشوء العقلانية في الغرب.

ومن خلال هذا التفاعل بين العقل والممارسة، يصل فيرابند إلى أن العقل لم يعد هو الذي يوجه التقاليد الأخرى وإنما هو في حقيقته الخاصة يعد تقليدا وكونه كذلك، فهو ليس حسنا أو سيئا وإنما كما هو ببساطة، وينطبق نفس الأمر على كل التقاليد، وعليه فالعقلانية ليست حكما على التقاليد وإنما ذاتها مظهرا من مظاهر التقاليد.

وبهذا يؤسس "فيرابند" لرؤية جديدة في نظرية المعرفة تنطبع فيها مجمل المعرفة (علمية و لا علمية) بطابع إنساني واسع (تقاليد)، تتنوع باختلاف العوامل التاريخية والحضارية، وعموم النشاطات الإنسانية، ثم يسقط فيرابند هذا التحليل على العلم.

يرفض "فيرابند" أن يكون هناك عقل علمي نسميه "عقلانية علمية"، وممارسة للبحث العلمي، بل هناك تقليد متساو بموضوعية مع كل الأبعاد الإنسانية والتاريخية لهذا النشاط الإنساني، وعليه لا يمكن أن تجعل من العقلانية العلمية بمثابة المبادئ التي يستند إليها كل استدلال علمي، وأنها السبب في نجاح العلم وتقدمه.

2- الأسس الإبستمولوجية للعقلانية العلمية عند فيرابند:

يعالج "فيرابند" مفهوم العقلانية العلمية من جانبين اثنين، الجانب الإبستمولوجي، والجانب الميتودولوجي، ثم يسقط رؤيته الإبستمولوجية على المجال الاجتماعي والسياسي، فكان بذلك من فلاسفة العلم القلائل الذين ربطوا بين الإبستمولوجيا والمجال السياسي والاجتماعي (كما سنبين ذلك الفصل القادم)، ويتمثل الشق الإبستمولوجي في العناصر التالية :-

النظرية البراغمتية للملاحظة:

تعد مسألة فهم طبيعة العلاقة الإبستمولوجية بين المدرك والمدرَك من أهم المسائل المعرفية التي شغلت فلاسفة العلم وقتا طويلا لتفسير حقيقة ما هو مشاهد في الخبرة، أعني طبيعة العلاقة بين الملاحظة والنظرية وأيهما يتوقف على الآخر؟ وهل هناك ملاحظة محايدة ثابتة مستقلة عن النظرية؟

لقد قامت وجهة نظر الإبستمولوجيا التقليدية وخاصة مع "التجريبية المنطقية" على مسلمة مفادها أن عملية الملاحظة هي عملية ضرورية تتم بشكل محايد ومستقل عن النظرية، فعبارة (أو لغة) الملاحظة لها معنى بذاتها وقد سبق أن تطرقنا إلى هذا الموقف في الفصل الثاني من هذا البحث، حيث تبين أن الملاحظة أو الخبرة الحسية تعد أرضية ثابتة للعلم، وعلى أساسها يمكن القيام بعملية الاختبار.

وعلى هذا الأساس قامت العقلانية التجريبية ذات البعد التجريبي، حيث تستخلص النظريات العلمية بشكل دقيق من وقائع قدمتها المشاهدة والتجربة، ولا مكان في العلم للآراء الشخصية والميول، فمسيرة العلم تكون من الخارج إلى الداخل، ومن التجربة

والملاحظة إلى العقل، لكن هذا الإقصاء للعقل من المساهمة الأولية في صنع الحقيقة العلمية كان المدخل الأول الذي قامت عليه اتجاهات ما بعد الوضعية المنطقية المعارضة لهذا التصور . إن تحول المسار في فلسفة العلم من دراسة التركيب المنطقي لنتائج البحث العلمي، وتناول العلم كنسق مغلق غير متفاعل مع بنيات حضارية كالتاريخ، والسوسيولوجيا، والسكولوجيا، إلى دراسة نمو العلم وتطور النظريات العلمية في علاقاتها بعوامل اجتماعية وإنسانية، وعلاقتها بنظريات أخرى، قد أدى هذا التحول للتحليلات الالبيستولوجية، إلى ظهور وجهات نظر جديدة مفادها أن الوقائع أو المعطيات ليس لها معنى ثابت ومحديد، بل تكتسب معناها، أو لنقل يتجدد معناها عن طريق النسق المفاهيمي الذي يتم وضعها فيه، وقد مثل هذا الموقف الجديد مجموعة من فلاسفة العلم المعاصرين، ومنهم : توماس كون (Kuhn) وهانسون (Hanson) وتولمين (Toulmin)، وقد عبر بول فيرابند عن هذا الموقف بما يسميه بـ "النظرية البراغمتية للملاحظة".

يعد مفهوم "النظرية البراغمتية للملاحظة" من المبادئ الأساسية التي قامت عليها فلسفة "فيرابند" في شقها الالبيستولوجي، حيث أسس من خلالها مفهوما جديدا للنظرية العلمية، مفاده أن الخط الفاصل الذي رسمته الإبيستولوجية التقليدية بين الملاحظة والنظرية غير مشروع، والفاصل بينهما هو فصل تعسفي.

فمعنى عبارات الملاحظة إنما يتحدد عن طريق النظريات التي تتصل بها، وليس من خلال الخبرة مباشرة فالظاهرة الملاحظة لا تكتسب إلا من خلال النظرية، ويبيّن فيرابند ذلك بمثال في قوله : « إن أي شخص منا يسهل أن تخدعه انطباعاته أو أي مظهر بسيط، فهو لاء الذين يسيرون بطول الشارع ليلا، يظهر لهم أن ظل القمر يتبعهم بخطوات مساوية لخطواتهم، وكأن قطة تجري على الأرض، وهو مظهر يخدع الحواس بسهولة لو لم يتدخل العقل»

ويبين "فيرابند" من خلال هذا المثال، أن المظهر أو الظاهرة الملاحظة، والتعبير اللغوي ليسا بفعالين منفصلين بل هما فعل واحد هو القول في موقف ملاحظة معينة : "القمر يتبعني"، إن وصف الموقف المألوف في الظروف الطبيعية بالنسبة للمتحدث هو حدث يلتحم فيه التعبير اللغوي مع الظاهرة تماما، ويرجع ذلك حسب فيرابند إلى عملية التعلم التي تبدأ منذ الأيام الأولى للطفولة، حيث نتعلم أن نتفاعل مع الموقف باستجابات مناسبة (لغوية أو غير ذلك) وتشكل إجراءات التعلم كل من الظاهرة وتبني علاقة قوية مع الكلمات، وتتأثر اللغة التي نتحدث بها بمعتقدات الأجيال السابقة التي تم اعتناقها لوقت طويل.

وعلى هذا الأساس يرى "فيرابند" أن جمل الملاحظة لا تستمد معناها من هذه الواقعة، أو تلك الخبرة كما يرى الوضعيون المنطقيون، بل القابلية للملاحظة ينظر إليها على أنها عامل سياقي أو براغماتي.

إن الاختلاف بين عبارة ملاحظة ما أو أي عبارة أخرى، ليس اختلاف في المحتوى السيمانطيقي، ولكنه اختلاف سيكولوجي أو فيزيولوجي أو فيزيائي تبعا لظروف اتجاه، فالقابلية للملاحظة تتحدد من طريق البنية البراغمتية للموقف الذي يتم ملاحظته، وليس عن طريق أي مظهر من مظاهر المعنى أو أي تأويل لحد من حدود الملاحظة.

إن عبارة مثل: "أنا أشعر الآن بالألم في أصبع السبابة" يمكن النظر إليها بوصفها عبارة ملاحظة حينما تكون هناك حالة فيزيائية، بمعنى أنه عندما أكون في هذه الحالة فإنني إما سأقبل أو سأرفض هذه العبارة فقبول عبارة الملاحظة يتوقف على الحالة السببية التي تثيرها، لا على الجملة نفسها، ولا على الحالة الداخلية لي كملاحظ، فالملاحظة يمكن تحديدها عن طريق رد الفعل السببي للملاحظ وتفاعله مع بيئته الفيزيائية، أي أن الملاحظة عند "فيرابند" هي عملية من التفاعل الفيزيقي بين الملاحظة وبيئته.

وبهذا يؤكد "فيرابند" على دور الملاحظة أو دور الخبرة الإنسانية في الاختيار بين النظريات المتنافسة ويرفض أي أساس نظري زائد يمكن من خلاله مقارنة النظريات والحكم عليها، لأن وجود مثل هذا الأساس النظري الخارجي فيه نوع من التنظير الاستبدادي والتوظيف الإيديولوجي للعلم، كما يرفض أيضا لغة محايدة للملاحظة كما يذهب إلى ذلك الاتجاه الوضعي.

إن اللغة المحايدة للملاحظات تعمل على حذر وجود نظريات متعارضة بديلة، فلا مجال للحديث عن إطار لغوي محايد خال من كل خلفية إيديولوجية أو تاريخية، حتى بالنسبة لتلك اللغات الاصطناعية الأكثر صورانية" فقد تكون لغات الملاحظة سجيبة تصورات قديمة جدا، وقد ترتبط بطائفة من المتأملين القدامى مما يؤثر على نحو مباشر حتى على أكثر المناهج تقدما.

إن اللغة تحمل مفاهيم مستترة ذات طابع نظري إيديولوجي يعمل على تكريس بعض الاعتقادات دون فحص أو اختبار، ويمكن تمثيل العلاقة بين هذا الإطار النظري الإيديولوجي ومفردات اللغة، بعمل المحلل النفسي الذي يحاول كشف الدلالات الحقيقية المكبوتة وراء الرموز اللغوية، علما أن المريض لا يعني هذه الدلالات الحقيقية لكونها مكبوتة.

فكذلك حال الإبيستمولوجي الذي يعمل على كشف الأفكار والمفاهيم والإطار النظري الإيديولوجي للملاحظة، ويقابل اللاشعور هنا تاريخ العلم فتأويل لغة الملاحظة محدد بالنظريات التي تستخدمها لتفسير ما تلاحظه، وتتغير هذه التأويلات بتغير نظرياتنا.

ويستند "فيرابند" في تحليلاته الإبيستمولوجية إلى تاريخ العلم، ليبين أن المناقشات التي مهدت الطريق لميلاد عصر جديد في الفيزياء أو علم الفلك، لم تنقذ بملاح أو خصائص الرؤية النظرية السائدة، بل حاولت أن تكشف النقاب عن الأفكار المستترة، واستبدالها بأفكار من نوع آخر.

وهكذا يرفض "فيرابند" وجود لغة محايدة، فكل لغة إطارها المفاهيمي والنظري الذي نشأت فيه، وعليه فلا سبيل إلى تحقيق أي تقدم في العلم إلا بالخروج عن اللغة، وذلك بإتباع طريقه استقرائية مضادة، أي خرق أو تجاوز اللغة السائدة.

وبناء على سبق يمكن أن نصل إلى القول، أن قبول أو رفض نظرية بالاستناد على قاعدة تجريبية هي مسألة براغماتية أو سياقية، كما أن اللغة سواء كانت لغة طبيعية أو لغة علمية، لغة محملة بمعان ودلالات تؤثر في ملاحظتنا وتجاربنا.

وتهدف وجهة نظر "فيرابند" هذه (المتعلقة بقوله بالنظرية البراغماتية للملاحظة) إلى نقد وتقييم الاتجاه الوضعي الذي يعد أو الملاحظة معياراً ثابتاً لتقييم النظرية، كما تهدف هذه النظرة من زاوية أخرى إلى تحقيق فرضين أساسيين هما:

- التحرر من أنماط الدغماتية المرتبطة بقبول أي تحديد لجوهر الملاحظة، أي حرية تغيير حدود الملاحظة مما لا يسمح بوجود أي جمل دغماتية راسخة داخل حقل المعرفة العلمية.
- الفصل بين المعنى والقابلة للملاحظة، وهذا ما يفتح المجال للبدائل النظرية والتعددية النظرية كما سيتبين لنا ذلك من خلال تحليلنا لمفهوم النظرية العلمية.

مفهوم النظرية العلمية عند بول فييرابند :

يختلف تصور النظرية العلمية عند "فيرابند" عن مختلف التصورات التي عرفتها الاتجاهات الإبيستمولوجية الكلاسيكية والمعاصرة، فمعظم هذه الاتجاهات قد فشلت - حسب فييرابند- في معالجة النظرية العلمية والتعبير عما يحدث داخل العلم، ويتلخص مضمون تصور "فيرابند" للنظرية العلمية من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما طبيعة العلاقة بين النظرية والخبرة الحسية ؟
 - ما هي المعايير التي يمكن على أساسها الاختيار والمفاضلة بين النظريات المتنافسة ؟
 - هل هناك علاقة اتساق بين النظريات أم أنها غير قابلة للقياس المتكافئ ؟
 - هل هناك معايير عقلانية ثابتة وكلية تعتمد كأساس لقبول النظريات العلمية
- يرى "فيرابند" أن النظرة التحليلية النقدية للنظريات العلمية المختلفة تكشف لنا « أن النظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر إلى العالم، وتبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا، ومن ثمة فهو يؤثر على خبراتنا وتصوراتنا للواقع

وتختلف طريقة النظر إلى العالم من ملاحظ إلى آخر وذلك باختلاق الخلفية المفاهيمية لكل ملاحظ فما يلاحظه أو يشعر به ملاحظ ما من تجربة بصرية عند ملاحظته لظاهرة ما، تتوقف على تجربته الماضية ومعتقداته وأفكاره، فما يراه الملاحظون لا يتوقف على الصور التي ترسم على شبكاتهم البصرية فقط، بل تحدده أيضاً الخبرة والمعرفة، والحالة العامة للملاحظ.

فالنظرية العلمية عند "فيرابند" هي افتراض مسبق يحدد رؤيتنا للعالم، وتتدخل فيه عناصر متعددة ميتافيزيقية ودينية ومعتقدات سابقة، ومن ثم فإن الأساس الذي تستند إليه بعض الاتجاهات الإبيستمولوجية التقليدية والمعاصرة في التمييز بين العلم واللاعلم، وأشبه العلم ليس له ما يبرره وهكذا يؤسس "فيرابند" لتصور جديد للنظرية العلمية يعارض فيه التصورات العقلانية والوضعية التي تربط النظرية العلمية بالخبرة الحسية وبالمعايير والقواعد المنطقية.

**يستخدم فيرابند حد "نظرية" بمعنى عام، فهي تشمل عنده الأساطير والأفكار السياسية والمذاهب الدينية، الآراء والمعتقدات والفلسفة والفن.

نظرية علمية بدون خبرة حسية:

تعد مسألة علاقة الخبرة بالنظرية العلمية من الموضوعات الأساسية التي شغلت فكر معظم فلاسفة العلم وترتبط إشكالية البحث في هذا الموضوع بإمكانية اعتبار الخبرة الحسية مصدرا وحيدا لفهم نظرياتنا العلمية إن المفهوم السائد في فلسفة العلم حتى الربع الأخير من القرن العشرين، يقوم على ضرورة الربط بين الخبرة والنظرية سواء بالنسبة للنزعة الاستقرائية التي تنطلق من عالم الخبرة الحسية والتجربة صعودا إلى النظريات أو بالنسبة للنزعة الاستنباطية التي تنطلق من عالم النظريات والفروض النظرية نزولا إلى عالم الخبرة الحسية والتجربة بغرض اختبار النظريات، فالخبرة الحسية تدخل في بنية النظرية العلمية سواء تعلق الأمر بالنزعة الاستقرائية أو النزعة الاستنباطية.

إن التطورات التي حصلت في فلسفة العلم، خاصة في الربع الأخير من القرن العشرين، أدت إلى بروز تصورات ثورية لطبيعة هذه العلاقة بين الخبرة والنظرية، وقد تجلى ذلك مع فلاسفة العلم المعاصرين أمثال كون (Kuhn) ، تولمين (Toulmin) ، هانسون (Hanson) وفيرابند (Feyerabend) .

ولقد سبق أن عرفنا في الفصل الثالث هذا البحث، موقف "توماس كون" الذي يرى أن تغيرات النموذج القياسي "البراديجم" تجعل العلماء يشاهدون عالم أبحاثهم الخاصة بطريقة مختلفة عن ذلك العالم الذين كانوا ينتمون إليه من قبل فنحن نرى العالم، لا من خلال الخبرة الحسية وحدها، بل من خلال تصوراتنا وأفكارنا التي حددها النموذج القياسي السائد.

ويرى "ستيفن تولمين Stephen Toulmin" أن العلماء الذين يقبلون أفكارا ونماذج معينة سوف يشاهدون ظواهر مختلفة، لأن هذه الأفكار والنماذج لا تضيء على الوقائع التي يشاهدها العلماء معناها فحسب، بل تحدد لهم أيضا الوقائع، أي الوقائع التي يجب اختيارها، وعلى هذا الأساس نرى العالم من خلال تصوراتنا الأساسية للعلم.

وإلى مثل هذا الرأي ذهب "هانسون" (1924-1967) Norwood Hanson حيث يرى أن النظريات العلمية التي يأتي بها العلماء تحدد لنا ما هو مشاهد، والعلماء في الأحقاب الزمنية المختلفة يشاهدون نفس الشيء أي أن موضع المشاهدة واحد، لكن رؤية العلماء تختلف، بمعنى أن عملية الإدراك الحسي تعتمد على خبرات الشخص المدرك ومعرفته وتوقعاته.

ويعالج "هانسون" موضوع المشاهدة من خلال الصور والأشكال الجشثالطية، أي مشاهدة الأشياء كما لو كانت كذا أو كذا ، حيث يلعب الإدراك دورا أساسيا في تأويل هذه المشاهدة.

إن هذه الآراء تبين أن الخبرة الحسية لم تعد صلب النظرية العلمية، ولم تعد حكما ثابتا ومعيارا للنظرية العلمية وهذا ما يذهب إليه "فيرابند" في تصوره للعلاقة بين الخبرة الحسية والنظرية في دراسة له بعنوان: "علم بدون خبرة حسية Science without experience"، فليس هناك حسب "فيرابند" ما يدعو إلى ضرورة ربط النظريات العلمية بالخبرة الحسية « فالعلم بدون خبرة حسية هو أمر ممكن، فهذه الفكرة ليست مستحيلة، ولا هي متناقضة إذ من الممكن، بل ينبغي أن نتخيل علم طبيعي بدون عناصر حسية »

فالخبرة الحسية في تصور "فيرابند"، ليست مصدرا أساسيا لاختبار المعرفة العلمية، والعلم بدون خبرة تجريبية وعناصر حسية أمر ممكن، ولكن كيف لمثل هذا العلم أن يمارس ؟

إن الخبرة الحسية حسب "فيرابند" تدخل إلى المعرفة العلمية من ثلاث نقاط هي: الاختبار، واستيعاب نتائج الاختبار وفهم النظريات.

إن الاختبار عملية معقدة، تشمل على فروض مساعدة، في حين أن النتائج النهائية للاختبار تدرك بواسطة الملاحظ البشري الذي ينظر إلى الأجهزة ويدون ما يلاحظه، كما أن استيعاب نتائج الاختبار تتم عن طريق الحواس، وأخيرا لا يمكن أن نفهم المبادئ المجردة للنظرية إن لم نربطها بالتجربة، أو إذا لم تكن لها علاقة بالعالم الخارجي.

غير أن "فيرابند" يرى أنه ليس من الضروري على الإطلاق القيام بعملية الاختبار، فمن الممكن أن ندخل النظرية في جهاز الكمبيوتر ونمده بالأدوات والمعطيات المناسبة التي تعمل على تقييم النظرية المراد اختبارها فيكون بإمكان الكمبيوتر أمدانا بإجابات بسيطة بنعم أو لا، وبها يعرف العالم إذا كانت النظرية مؤيدة أم لا دون اللجوء إلى الاختبار ، ودون اللجوء إلى خبرة حسية مناسبة.

أما بالنسبة للقول بأننا نفهم النظريات، لأننا نعرف كيف نربطها بالخبرة الحسية، فهذا ما يرفضه "فيرابند" ذلك لأن الخبرة الحسية تنشأ مع الافتراضات النظرية وليس قبلها.

فالخبرة الحسية بدون نظريات تعد من الأمور المعقولة، تماما مثل وجود نظريات بدون خبرة حسية، فالنظرية العلمية لا توضع في مقابل الحسية أو العكس.

ويضرب "فيرابند" مثلا بالطفل الصغير الذي لا يملك عالما إدراكيا ثابتا يستخدمه لإيجاد معنى للنظريات الموجودة أمامه، إلا أنه يمر بمراحل إدراكية مختلفة متعاقبة، وكل مرحلة هي نتيجة تفاعل الطفل على نحو صحيح، ذلك لأنه يملك وسائل التأويل حتى قبل أنه يخبر إحساسه الأول، ومن هنا لنا أن نتصور أن الجهاز التأويلي عند الطفل يعمل دون مصاحبة أي إحساسات فلطفل قدرة على التغيير دون أن يكون لديه خبرة حسية. وبهذا ينتهي "فيرابند" إلى القول: « إن العلم الطبيعي بدون خبرة حسية قابل للتصور، بل إن هذا التصور قد يجعلنا نجد طرقا وسبلا أكثر فاعلية لفهم حقيقة العلم، مقارنة بتلك الرؤى والمناهج التي تربط العلم بالخبرة والملاحظة المخططة ».

و يستند " فيرابند" إلى تاريخ العلم ليبين أن الحكم على النظريات من خلال الخبرة الحسية إجراء غير سليم، ذلك لأن هذا الإجراء سيحرمنا من نظريات جديدة، ومن ثم سيعوق تقدم العلم.

ذلك لأنه لا يوجد توافق بين النظرية العلمية والوقائع، لأن النظريات العلمية مغلفة بغلاف إيديولوجي، لذ فإن اقتراح أفكار معارضة للوقائع، لا يخرج من دائرة العلم بل هو من صميمه، وبهذا يدعو فيرابند إلى الأخذ "بمبدأ الوفرة أو كثرة البدائل النظرية.

"مبدأ الوفرة وتعدد البدائل النظري" (The principle of proliferation)

أن كثرة النظريات لا يعد فيرابند - تعبيراً عن مرحلة عدم نضج معرفي، بل هو المبدأ المناسب لفهم مسيرة العلم، ذلك لأنه لا توجد نظرية تمثل كل الوقائع بشكل تام، فقد يظهر التعارض عن طريق الشواهد لكن هناك حالات لا يظهر فيها التناقض عن طريق الشواهد إلا بظهور نظريات جديدة، بل أن العقل حينما ينغمس في تأمل نظرية واحدة فقط لا يلاحظ حتى أكثر جوانب ضعفها وضوحاً.

ولهذا يدعو "فيرابند" إلى إيجاد بدائل نظرية، أو نظريات وفروض متعارضة دون التقيد بأي قيد أو شرط حيث يقول: « يجب خلق وإيجاد النظريات المتعارضة مع وجهات النظر المقبولة حتى وإن كانت وجهات المقبولة تحظى بالتأييد الكامل والقبول العام » .

فمبدأ الوفرة في النظريات هو المبدأ الأجدد تماما للعلم، في حين أن الاتساق والانتظام، يحد من قدرة العلم النقدية، فالمعرفة العلمية حسب تصور فيرابند ليست سعياً نحو رؤية مثالية، بل هي الزيادة المستمرة في محيط البدائل فكل النظريات حتى تلك التي تبدو سخيفة قد يكون بها عنصراً خيالياً قد يساهم في تطور المعرفة.

إن هذا الموقف الذي يدعو إليه "فيرابند" يعبر عن وجهة نظر جديدة في فلسفة العلم ، وعن عقلانية متفتحة على كل البدائل، وعلى كل ما من شأنه أن يساهم في تقدم العلم حتى وأن كانت فكرة غير معقولة، أو رأياً تافهاً أو ضعيفاً، فقد يأتي يوم تساهم فيه هذه الفكرة أو هذا الرأي في تقدم العلم.

وبهذا يختلف موقف "فيرابند" عن موقف "كارل بوبر (Popper) "، فالعلماء لا يتخلون عن نظرياتهم لمجرد تعارض بعض الوقائع معها كما يزعم "بوبر".

وإذا كان "فيرابند" يدعو إلى إيجاد نظريات متعارضة مع وجهات النظر المقبولة، ويحث على الإبقاء على النظريات المفندة فما هو المعيار الذي على أساسه يتم الاختيار بين النظريات المتنافسة والمفاضلة بينها.

إن إجابة "فيرابند" تتضمن أن كل النظريات من الممكن أن تكون مفيدة بصورة أو بأخرى، ومن ثم فلا معنى للحديث عن معيار للمفاضلة بين النظريات، طبقاً لمبدأ "اللامقايسة".

مفهوم اللامقاييسية "L' Incommensurabilite"

اقتبس مفهوم " اللامقاييسية" من المفهوم الرياضي الذي يتضمن أن أي بعدين أو سطحين أو حجمين لا يمكن قياسهما بنفس الوحدات، ليتخذ هذا التصور بعدا آخر في تاريخ العلم، بعد أن تبين اختلاف مدلولات الحدود والمصطلحات التي تستخدمها النظريات العلمية المتعاقبة في تاريخ العلم . وقد أصبح هذا المفهوم يحتل مكانة مركزية في التصورات النسبوية في فلسفة العلم المعاصرة خاصة عند "توماس كون"، و"هانسون" و"فيرابند".

وقد كان "فيرابند" الفضل الكبير في التأسيس لهذا المفهوم، حيث أن جانبا كبيرا من الأفكار التي سادت هذا المفهوم في فلسفة العلم عند كون (Kuhn) ، يرجع الفضل فيها إلى معالجات "فيرابند" المبكرة في هذا الموضوع. وإذا كان هناك تقارب بين وجهتي نظر "كون" و "فيرابند" حول مفهوم "اللامقاييسية" في الكثير من الجوانب فإن فييرابند يشير إلى أنه استخدم هذا المصطلح أو المفهوم بشكل مختلف عن "كون".

فإذا كان "كون" قد استعمل هذا المفهوم بدافع التبرير الفلسفي للثورات العلمية، وتصوره لطبيعة العلم الثوري وما ينتج عنه من تحولات في مستويات التجربة الإدراكية، وتحولات في النظر إلى العلم كما مر معنا في الفصول السابقة، فإن "فيرابند" يصرح أن الدافع الذي يقف وراء تبنيه لمفهوم "اللامقاييسية" هو نقده لنظرية "التفسير والرد" التي تبنتها الوضعية المنطقية، وكذا نقده للنزعة البوبرية، وليس من أجل تحديد خاصية أو ملمح خاص للعلاقة بين النظريات العلمية، وفي هذا السياق يقول "فيرابند":

«لقد قدمت تصورا فلسفيا جديدا هو مفهوم اللامقاييسية للقياس، ولم أكن أقصد تماما أن يكون هذا الأمر إسهاما إيجابيا ، ولكن أردت من هذا التصور نقد وجهة نظر مظلمة في التفسير والرد» ..

وتعني اللامقاييسية عند "فيرابند" عدم وجود مقياس مشترك بين أية نظريتين مختلفتين حيث يقول: «بإمكاننا أن نطلق على نظريتين أنهما لا قياسيتان، إذا كانت معاني حدودهما الوضعية الأساسية تستند إلى مبادئ لا تتفق كل منهما مع الأخرى»

ويتناول فيرابند موضوع اللامقاييسية من ثلاثة جوانب أساسية هي: الجانب النظري، والجانب اللغوي، والجانب الانطولوجي.

ويرتكز الجانب النظري للقياس على "نظرية المعنى"، فالتغير في السياق النظري يؤدي إلى تغير معنى الحدود الموجودة في هذا السياق، ذلك لأن معنى أي حد نستخدمه يعتمد على السياق النظري الذي يأتي فيه والكلمات أو الألفاظ لا تعني أي شيء إذا كانت بمعزل عن السياق.

وقد سبقت الإشارة إلى أن دافع تبني "فيرابند" لمفهوم اللامقاييسية هو نقده لتصورات التجريبية المعاصرة لنظرية المعنى التي سيطرت على المجال الإبيستمولوجي لمدة طويلة، ويقوم التصور التجريبي المعاصر على مسلمة مفادها : أن معنى حدود الملاحظة ثابت ومستقل عن النظريات العلمية المختلفة، أما معنى الحدود النظرية فلا بد من تعريفه أو تأويله على أساس معنى حدود الملاحظة.

فمعنى الحدود النظرية محكومة بمعنى حدود الملاحظة، وبالتالي يكون للحدود معنى ثابت، وهذا ما يرفضه "فيرابند" ويدعو إلى القول "بنظرية المعنى المتغير جذريا Radical meaning variance theory".

فالحدود العلمية تتغير تغيرا جذريا من نظرية إلى أخرى، والعلماء بعد الثورات العلمية يستخدمون الحدود العلمية بطريقة جديدة، فليست هناك لغة علمية واحدة تتفق عليها النظريات المختلفة، فمعنى الحدود المستخدمة غير متكافئ فعليا، فالحد "كتلة" الذي استخدمه "نيوتن (Newton)" ، لا يعني نفس المعنى الذي استخدمه "أينشتاين (Einstein)" وكذا الأمر بالنسبة لحدود : "الزمن"، "المكان"، "المادة"، "القوة"، "الجاذبية" ..

إن هذه الحدود ليست نفس المعنى في النظريات المتعاقبة، فكل حد من حدود النظرية مرجعيته وسياقه الفكري الذي نشأ فيه، ومن ثمة فلا سبيل للحديث عن مبدأ ثبات المعنى الذي قال به الوضعيون المنطقيون بل أن خرق هذا المبدأ ضروري حسب "فيرابند" لغرض استيعاب التطورات العلمية الحاصلة.

ويستند "فيرابند" إلى تاريخ العلم لتأكيد موقفه بخصوص نظرية المعنى المتغير جذريا ويذكر مثلا عن اللامقاييسية بين "ميكانيكا" نيوتن"، و"نظرية النسبية العامة"، فميكانيكا "نيوتن" ترى في "الطاقة"، و"المكان" و"الزمن"، خصائص للعالم الفيزيائي، أما

النظرية النسبية فإنها تنظر إلى هذه المعطيات بوصفها علاقات فقط ومن ثمة لا يمكن تنفيذ أو مقارنة هذه النظريات الواحدة بالأخرى، لاختلاف معنى حدودها .

كما يرتبط مفهوم "اللامقايسة" عند "فيرابند" بحدود لغوية، فليست هناك لغة موحدة لجميع النظريات ولا وجود للغة محايدة توصف بواسطة من الجمل أو الألفاظ، ولذا فإن فشل الترجمة من لغة إلى أخرى يعود إلى تغير الطريقة التي ترتبط بها الحدود مع بعضها البعض ومع الطبيعة، كما أن لكل حد، ولكل لفظ مرجعيته الفكرية والثقافية والتاريخية التي نشأ فيها.

ولا يتعلق الأمر حسب "فيرابند" باللغات الخاصة بالنظريات، ولكن لغة الحياة اليومية قد تكون أيضا لا قياسية، فالأنثروبولوجيون القدامى، كانوا يقبلون على مادة دراستهم بافتراضهم أن لغتهم الإنجليزية أو الألمانية، أو اللاتينية ثرية بما يكفي لطرح الأفكار الأجنبية غير الغربية، لكن القواميس والترجمات التي قدموها تبين أنها طرائق تنقصها الدقة لعرض مفاهيم لغة لا ترتبط باللغة الغربية، أو أفكارا لا تتوافق مع النمط الغربي للتفكير، فمثل هذه اللغات يجب تعلمها من نقطة البداية كما يتعلم الطفل الكلمات والمفاهيم.

ويمثل "فيرابند" الطريقة المستخدمة لبناء خصائص المعرفة العلمية والنظريات العلمية، بطريقة العالم الأنثروبولوجي الذي يريد أن يختبر الرؤية العالمية لمجموعة من القبائل، فالعالم الأنثروبولوجي الذي يحاول اكتشاف (أو دراسة) التصورات العلمية، والفنون، واللغة في القبيلة المراد دراستها، عليه أن يتعلم في البداية اللغة والعادات الاجتماعية الأساسية لتلك القبيلة، ويتساءل عن طريقة أو كيفية ارتباطها بالأنشطة الأخرى، بما في ذلك الأنشطة غير الهامة، لأن ما قد يبدو غير هام لطريقة تفكير معينة، قد يلعب دورا شديدا الأهمية في طريقة تفكير أخرى ويجب ألا يحاول إعادة البناء المنطقي، فهذا الإجراء سوف يربطه بما يعرفه أو ما تفضله مجموعة معينة، وسوف يمنعه من إدراك الإيديولوجية المجهولة التي يختبرها.

وفي مجال آخر يستدل "فيرابند" على فكرة "اللامقايسة" بابستمولوجية "جون بياجى (J. Piaget) "خاصة دراسته "بناء الواقع لدى الطفل" التي تشير إلى أن إدراك الطفل، يمر بمراحل تكوينية مختلفة قبل أن يستقر في مرحلة معينة من العمر.

وبناء على فكرة "جون بياجى" هذه يصل "فيرابند" إلى التساؤل التالي: « إذا كان تطور مراحل الإدراك عند الطفل يمر بمراحل لا تقبل القياس الواحدة مع الأخرى، فهل من المعقول الاعتقاد أن هذا النوع من التغيرات المفاهيمية والإدراكية يحصل في مرحلة الطفولة فقط؟ أليس من الأكثر واقعية افتراض أن تغيرات أساسية تفرض منطقيا اللامقايسة " تكون ممكنة، وأنها يتوجب أن تشجع من أجل ألا نبقى دوما بعيدين عن ما يمكن أن يكون مرحلة أسمى من المعرفة والوعي؟»

وإذا كانت النظريات العلمية غير قابلة للقياس المتكافئ، ومعاني حدودها متغيرة تغيرا جذريا، فكيف يتم الحكم والاختيار بين النظريات العلمية؟ وما هو المعيار الذي يتم على أساسه هذا الاختيار؟»

كل الميثودولوجيات التي عرفت فلسفة العلم، قد فشلت حسب "فيرابند" في تحديد المعايير التي يمكن على ضوءها المفاضلة بين النظريات العلمية، فقد ذهب الاتجاه التجريبي المعاصر إلى اعتبار "تطابق النظرية أو الافتراضات الأساسية مع التجربة" هو المعيار الأساسي لصدق النظرية.

ويرى "ريشباخ (Reichenbach) أن النظريات المقبولة التي يتم اختيارها هي التي تكون نسبة احتماليتها من الصدق أكبر من النظريات الأخرى، أي تلك التي يتم التثبت من أكبر عدد ممكن من نتائجها المشتقة بواسطة التجربة.

ويذهب البعض إلى اعتبار عنصر "البساطة" هو المعيار الرئيسي في تفضيل النظرية العلمية، ونعني بالبساطة بساطة الصياغة الرياضية للنظرية، وهو ما يعرف "بديناميكية النظرية"، أي أن النظرية التي كانت موضع تفضيل النظرية التي أثبتت أنها تجعل العلم أكثر ديناميكية، أي أقدر على التوسع إلى مجالات أخرى غير معروفة .

إن هذه الميثودولوجيات وعلى اختلاف صورها، تستند إلى معايير وقواعد محددة، وتسعى إلى إضفاء طابع عقلائي على التحولات العلمية، وهذا ما يرفضه "فيرابند"، فلا وجود لمعايير عقلانية وقواعد منهجية ثابتة يمكن الاعتماد عليها، بل يضل الأمر متاحا للأحكام الجمالية والذوقية والأحكام الميتافيزيقية المسبقة والرغبات الذاتية، يقول فيرابند: « : النظرية التي يقترحها عالم ما، سوف تعتمد ليس فقط على الوقائع المتاحة له، وإنما على التقليد العلمي الذي يشارك فيه، والأدوات الرياضية التي يعرفها، واتجاهاته الجمالية واقتراحات أصدقائه، وعلى عوامل أخرى تضرب بجذورها في عقل المنظر، وليس في الواقع» .

وهكذا جعل "فيرابند" من فكرة "اللامقايسة" الأساس الذي يستند إليه في تحليله للعلم، وفي نقده للتصورات العقلانية التي تسعى إلى تفسير مسيرة العلم تفسيراً عقلانياً، قائماً على الاتساق والنظام والوحدة ومراعاة قواعد المنطق و"اللامقايسة" إجراء لا يتعارض حسب "فيرابند" مع الممارسة الفعلية للعلم « فهي تمثل مشكلة بالنسبة للفلاسفة وليس للعلماء، فالفلاسفة يصرون على ثبات المعنى من خلال تفكير استدلالي، بينما العلماء فهم واعون بأن تكلم لغة أو تفسير حالة ما، يعني في الوقت نفسه إتباع مجموعة قواعد وتغييرها».

ولفكرة اللامقايسة أبعاداً معرفية وثقافية وإنسانية، سياسية، لقد كان الهدف دعوة فييرابند إلى اللامقايسة هو مناهضة التصورات العقلانية التي تقوم على التنميط والنمذجة، وجعل المقارنة أو المقايسة، ومن ثم المفاضلة بين النظريات منفذاً لتميرير الكثير من المشاريع والمواقف المذهبية، يتم من خلالها التكريس لأنماط معينة من النظريات والأحكام والتقاليد والروى.

كما أن النظريات العلمية بناء على فكرة اللامقايسة، لا تعد أكثر أهمية من النظريات الفلسفية أو المعارف العامة والمعتقدات الدينية، وهذا ما يجعل من العلم نشاطاً وفاعلية إنسانية تتداخل فيها عناصر وعوامل متعددة....

سياق الكشف وسياق التبرير:

لقد وضعت مختلف المقاربات الإبيستمولوجية التي عرفتها فلسفة العلم حداً فاصلاً بين سياق الكشف العلمي الذي تتداخل فيه العوامل الذاتية، من إبداع المكتشف، وإلهامه وخياله وحده، وسياق التبرير القائم على الموضوعية والقواعد المنطقية الصارمة، فإذا كان الوضعيون والتفنيديون يرون أن نظرية المعرفة وفلسفة العلم بالتحديد، تهتم بسياق التبرير على اعتبار أن سياق الكشف يفلت من التحليل المنطقي، وينبغي تركه لعلم النفس وعلم الاجتماع، فإن "فيرابند" يرى أن الممارسة الفعلية للعلم تقتضي رفض التمييز الفاصل بين السياقين.

يقول فييرابند: « إن الكشف العلمي لا يمكن أن يكون مجرد خبط عشواء أو حلم أو تخمين، وإنما يدخل فيه الكثير من عناصر الاستدلال، كما أن التبرير لا يكون أبداً "موضوعياً" تماماً، فهو يحتوي على العديد من العناصر الذاتية» .

ويبين "فيرابند" الدور المحوري لسياق الكشف في الإنجازات العلمية من خلال استشهاده "بغاليلي (Galilee)" الذي ما كان له أن يحقق مشروعه نجاحاً، لو أنه اكتفى بتطبيق المعايير والقواعد المنهجية المعروفة، فقد لجأ "بغاليلي" إلى الدعاية والحيل لإقناع خصومه، فالالتزام الصارم بسياق التبرير، وشروطه وقواعده المنطقية يؤدي إلى إلغاء العلم ولن يسمح له بالظهور، بل إن العلم وفق الصورة التي نعرفها اليوم لم يكن ليوجد دون انتهاك العلماء للقواعد التي يفرضها سياق التبرير.

فالعوامل السيكولوجية والاجتماعية والسياسية والثقافية التي تؤلف سياق الكشف والتي تعد عوامل لا عقلانية، هي نفسها العوامل التي تدفعنا في الكثير من الحالات إلى التمسك بالنظريات الجديدة أمام قواعد المنطق الصارمة وقوالب العقل الجامدة.

ويرجع "فيرابند" التمييز الخاطئ بين سياق الكشف وسياق التبرير، الذي سلمت به بعض التوجهات الإبيستمولوجية الراجحة وخصوصاً "الوضعية المنطقية" و"البويرية"، إلى ذلك الاعتقاد الراسخ الذي يجعل من المنطق المعيار الفاصل بين العلم المتمسك القائم على الموضوعية والدقة والاتساق، وبين الأفكار والمعارف غير العلمية، وهو اعتقاد زائف، ذلك لأن التجربة واللغة المنطقية لا يمكن أن تكون معياراً لتشريح المفاهيم بدقة تامة وتصنيفها إلى علمية / لا علمية ميتافيزيقية، دينية...

فكل المفاهيم قد تعرف تحولات دلالية يصعب معرفة مداها بدقة واضحة، ولا وجود لإجراءات أو قواعد أو معايير مضبوطة ومحددة سابقة عن الممارسة العلمية، تمكننا من التعرف إن كانت فكرة ما من قبيل العلم أو من قبيل اللاعلم.

كما أن المفاهيم العلمية لا تنشأ من فراغ، بل تتبلور في نسيج ثقافي له أبعاد تاريخية، ولا يوجد مفهوم واحد يمكن أن يقال عنه أنه علمي خالص، مفاهيم "الذرة" و"القوة" و"السببية" و"الكتلة"، مفاهيم مشحونة بمضامين عقائدية وفلسفية وميتافيزيقية تغيرت دلالاتها عندما دخلت في بناء علمي، ولذا فمن الصعب وضع حد فاصل واضح بين العلم واللاعلم كما هيئتين مستقلتين، ومن ثم فلا مجال للحديث عن القطيعة الإبيستمولوجية بين المعارف العلمية والمعارف العامية أو القبل علمية.

وفي هذا السياق يقول "فيرابند": « إن القطيعة بين تاريخ العلم وفلسفته والعلم نفسه تتبخر بمثل تبخر القطيعة بين العلم واللاعلم » ، إن المعرفة العلمية هي معرفة تشكلت كغيرها من المعارف الإنسانية ضمن مسيرة تاريخية وحضارية، وتضمنت الكثير من الفروض الميتافيزيقية والملاحم الإيديولوجية اللاعقلانية التي هي من صميم الفكر الإنساني، وعلى هذا الأساس ليست هناك حجة قطعية نهائية تثبت أفضلية المعرفة العلمية وامتيازها على الأشكال الأخرى للمعرفة الإنسانية.

وإذا كان يمكن للعلم أن يقارن مع الأشكال الأخرى للمعرفة، فإنه لا غنى عن معرفة طبيعة العلم أهدافه ومناهجه، وطبيعة الأشكال الأخرى للمعرفة أهدافها ومناهجها، فلكي نفهم الفيزياء أو أي شكل من أشكال المعرفة الإنسانية الأخرى، علينا أن ندرسها ونبين أهدافها وطبيعتها ومناهجها، فليست هناك معايير وقواعد منطقية مضبوطة ومحددة سلفاً، بل كل شيء يخضع للممارسة.

فليس من المشروع مثلاً نبدأ "الماركسية" على أساس عدم مطابقتها للمنهج العلمي كما يفعل "بوبر (Popper) "بحجة أنها "غير قابلة للتكذيب"، أو الدفاع عنها لإثبات مطابقتها للمنهج العلمي كما فعل "ألتوسير" (1918-1990)

كما أن النتائج الباهرة التي حققها العلم اليوم، لا تعد عند "فيرابند" معياراً لتفضيل العلم وتمييزه عن باقي الأشكال المعرفية الأخرى كالأسطورة، والتنجيم، والطب التقليدي يقول فيرابند: «أن أمثلة "كوبرنيك والنظرية الذرية، والفودو والطب الصيني تبين أن النظرية الأكثر تقدماً ليست في منأى عن التحول أو الرفض الكلي، فعلم اليوم يمكن أن يصيح أسطورة الغد، وقد تتحول أكثر الأساطير إثارة للسخرية والضحك إلى عنصر جد مهم للعلم ."

*الفودو: مذهب ديني نشأ في غرب إفريقيا، وأنتشر بفصل تجارة الرقيق، ويقوم أتباع هذا المذهب بغرس دبابيس في دمي تمثل أعدائهم على أمل أن تصيبهم اللعنة، ولا يعد "الفودو" اعتقاد ديني فحسب بل هو نمط وطريقة حياة أيضاً.

وتجدر الإشارة هنا أن للأسطورة أهمية خاصة عند "فيرابند"، فهي تمثل عنصراً أساسياً في دراسة وتحليل بنية المعرفة العلمية وتطورها، وإذا كانت بعض الأساطير تبدو غريبة، فذلك لأننا حسب "فيرابند" نجهل محتواها ومضمونها العلمي أو لأن هذا المحتوى إما غير معروف، أو تعرض للتشويه من قبل الانثروبولوجيين وفقهاء اللغة غير المعتادين على المعارف الفيزيائية أو الطبية أو الفلكية.

إن محاولة التمييز بين سياق الكشف وسياق التبشير، وبين العلم والمعارف الأخرى بوصفها معارف زائفة تقوم من وجهة نظر "فيرابند" على مسلمة خاطئة مفادها أن العلم هو مجموعة من النظريات والقوانين التي يمكن التحقق منها بشكل قاطع، ويمكن تكذيبها أو دحضها أيضاً بشكل قاطع على أساس المعطيات التجريبية، ووفق قواعد ومعايير عقلانية، يمثل عدم اتباعها عائقاً أمام مسيرة العلم التقدمية، كم تتطوي هذه الفكرة على خلفية إيديولوجية مغرضة تجعل من العلم حكماً على المعارف والنشاطات الإنسانية الأخرى

إن محاولة قطع الصلة بين العلم وبين المعارف الأخرى بحجة أن العلم نشاط عقلائي، والمعارف الأخرى لاعقلانية قد تؤدي إلى كبت حرية الفكر والإبداع الإنساني، وإلى عدم إدراك المسيرة الحقيقية للعلم، فغاية العلم ليس الوصول إلى الحقيقة أو الاقتراب منها، بل زيادة محيط البدائل من أجل إدراك حقيقة هذا الكون والواقع العلمي.

مفهوم الموضوعية عند بول فيرابند:

يعد مفهوم "الموضوعية" من أهم الإشكاليات التي طرحتها فلسفة العلوم منذ القدم، وترتبط هذه الإشكالية بالبحث في طبيعة العلاقة بين الذات المدركة وموضوع الإدراك، هل موضوع الإدراك منفصل عن الذات المدركة؟ أم أن للذات المدركة دور في صياغة وتحديد موضوع الإدراك؟، هل معطيات العلم معطيات موضوعية مستقلة عن الذات الإنسانية؟.

لقد شكل مفهوم الموضوعية أحد أهم الدعائم الأساسية التي قامت عليها العقلانية العلمية في تصورنا للعلم فكل تفكير علمي ينبغي أن يسعى إلى تحقيق أكبر درجة من الموضوعية والعقلانية، ويوصف العلم بأنه موضوعي لأنه يزودنا بمناهج وقواعد ومعايير ثابتة وكافية لا تاريخية تمكننا من قبول، أو رفض الفروض والنظريات التي تشكل نظرتنا تجاه العالم.

فالموضوعية في العلم لا تستند إلا على العلاقات المنطقية القائمة بين الفروض ونتائج الملاحظة، ومن هنا يرتبط مفهوم الموضوعية التقليدي بكل ما هو قابل للتحقيق في العالم الخارجي، باعتبار أن موضوعات المعرفة لها وجود مادي واقعي، وأن العقل الإنساني يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها، والمستقلة عن الذات المدركة وكأن عقل العالم الملاحظة يقوم برصد الوقائع الطبيعية رصداً محايداً، يغيب فيه كل تحيز إنساني وقد ساد هذا التوجه مختلف الاتجاهات الإبيستمولوجية خصوصاً التجريبية المعاصرة، والعقلانية النقدية.

وبالرجوع إلى موقف "فيرابند" نجد أن الأمر يختلف اختلافاً جذرياً في تصور مفهوم الموضوعية، ذلك أن مقولة "اللا مقايسة"، و"تعلق الملاحظة بالنظرية" يجعل القول بالموضوعية وهم وخرافة، خاصة إذا كنا نعني بالموضوعية ما تقدمه التصورات التجريبية المعاصرة، والبوربرية بوصفها تعبير عن الواقع تعبيراً حيادياً بعيداً عن كل تحيز إنساني فلا وجود حسب "فيرابند" لواقع موضوعي، فالواقع لا يمكن إدراكه إلا من خلال نسق نظري معين والنظريات العلمية ليست سوى طرق معينة في النظر إلى

العالم، وتبني هذه النظريات يؤثر على معتقداتنا وتوقعاتنا، ومن ثم فهو يؤثر على خبرتنا وتصوراتنا للواقع" فليس هناك انفصال بين النظري والواقع، فالخبرة بدون نظرية كالنظرية بدون خبرة، كلاهما أجوف وغير قابل للإدراك.

وحتى النتائج التي تكشف عنها التجربة المخبرية مثلا، لا يمكن أن تكون موضوعية بشكل تام، ذلك لأن عملية قراءة النتائج وتأويلها، تستند الى الخلفية الفكرية والثقافية للعالم الملاحظ، وأحيانا إلى ذوقه وحسه الجمالي، يقول فيرابند : « إن عملية قبول نتائج أي تجربة تختلط بالعناصر الذاتية ، والنزعات الشخصية للجماعة، والتبرير لا يكون أبدا إجراء موضوعيا، فهو يحتوي على العديد من العناصر الذاتية.

ومن ثم فإن الموضوعية لم تتحقق حتى في أكثر العلوم ارتباطا بالواقع التجريبي الذي يعتبره التجريبيون معيارا ثابتا لأحكام موضوعية، « فعندما يتم إجراء التجارب على المستوى الأدنى فإن العلاقة الشخصية بين المحرب وأدواته تلعب دورا حيويا، فالمحرب يعرف أدواته ويمكنه كتابة جزء من المعرفة الكامنة وراء التجارب غير أن كثيرا منها يضل حديا".

فالحس التجريبي هو تعبير عن ذاتية العالم التي تعبر عن أفكاره وقناعاته وعقائده، والتي يقرأ من خلالها تجاربه العلمية، وعليه من المتعذر فصل ما هو ذاتي عما هو موضوعي.

كما أن فكرة الموضوعية هي ادعاء باطل، ذلك لأنها ترتبط بأحكام القيمة، وأحكام القيمة غالبا ما تصاغ أو تبني تبعا لمعايير وخلفيات تسعى لتحقيق أغراض ذاتية، يقول فيرابند : « إن الإصرار الدائم على موضوعية أحكام القيمة سيكون أمرا منطويا على جهالة، تماما مثلما يكون الإصرار الدائم على الاستخدام المطلق لثنائية (أعلى - أسفل) بعد اكتشاف الشكل الكروي للأرض»

وفي هذا إشارة من "فيرابند" إلى نوع من التعسف والجمود في تقديم شكل من الأشكال المعارف أو الأحكام أو التقاليد على أنها موضوعية، وأنه يتوجب الأخذ بها، والعمل على ترسيخها في الفكر والممارسة تماما كما يشاع بأن العلم أفضل من تقاليد أو أشكال معرفية، وأن منهجا ما، هو أفضل المناهج.

فالموضوعية بهذا المفهوم تعد في نظر فيرابند أحد المرتكزات الأساسية التي تعتمد عليها العقلانية لأجل إقصاء الأفكار أو التصورات أو الثقافات غير الغربية، فمن غير المقبول أن نلزم الآخرين أن يكونوا موضوعين دون تبرير أساس الموضوعية نفسها، فالقول عن فكرة أنها موضوعية اتجاه يتجاهل الأفكار والتوجهات والرغبات الإنسانية ، والموضوعية هي إحدى الادعاءات التي ينسبها علماء هذه الأيام الى أعمالهم، وقد استحدثت التصورات الصورية الموضوعية ليس فقط في ابتكار المعرفة ولكن لإضفاء الشرعية على جسد المعلومات القائمة فعلا.

فالموضوعية إذن ليست سوى جملة من الإسقاطات الذاتية التي يستعملها المنتسبون لتقليد ما من أجل الدفاع عن قناعاتهم، وهذا هو شأن العقلانيين الذين يتسترون وراء أحكام ذاتية لإظهار فكرة الموضوعية، يقول فيرابند: «و تتلخص النظرية (أعني التفسير الذي تقدمه الفئة العقلانية) في القول بأن الفكر العقلاني يقدم لنا معلومات "موضوعية" بينما لا تقدم الفنون ذلك» طالما أن الفنون تكون ممزوجة في الغالب بفيض من الانفعالات واعتبارات تأملية وخيالية، لكن الفكر العقلاني لا يخلو أيضا من التخمينات ومن ثم فالموضوعية بهذا المعنى لا أساس لها.

إن الهدف الذي يسعى إليه "فيرابند"، هو تجاوز ذلك التصور الجامد للموضوعية الذي يقصي جميع التقاليد والمعارف والخبرات الإنسانية، ويدعو إلى مفهوم جديد يجعل كل الأفكار والتقاليد والمعارف تنمو على قدم المساواة دون إقصاء لإحداها بدافع الموضوعية.

فتقدم العلم يقوم على التداخل والتفاعل مع معتقداتنا ونظرياتنا وخبراتنا الماضية وتخيلاتنا وقيمنا التي نتمسك بها، وبهذا يعيد فيرابند للقيم الإنسانية موقعها داخل سياق العلم، بعد ما تم استبعادها من قبل العقلانيين والتجريبيين بحجة أنها ذاتية وغير موضوعية.

إن إضفاء صفة الموضوعية على المعرفة العلمية، ومحاولة التمييز بين العلم والمعارف الأخرى يوصفها معارف ذاتية، يخفي وراءه إيديولوجية مغرضة تسعى إلى طمس الثقافات والأفكار والرؤى غير الغربية، وذريعة للقضاء على الهوية الفكرية والحضارية للبلدان التي خضعت للغزو والاحتلال دون أي لهذا التمييز وفي هذا السياق يقول "فيرابند" : « لا توجد أية دراسة علمية موضوعية للفاعلية المقارنة للمرافعات الغربية مع الأهالي في مختلف الميادين » .

وهكذا يكون "فيرابند" يرفضه "الموضوعية" قد قوض أحد الأركان الأساسية التي تقوم عليها العقلانية العلمية ومن ثم لم تعد حجة لتبرير قدسية العلم وأسطورة تفوقه، ولا ذريعة للهيمنة والإقصاء.

بناء على ما تقدم، يمكن حوصلة تصور "فيرابند" للعقلانية العلمية في جانبها الإبيستمولوجي في النقاط التالية:

تناول "فيرابند" مشكلة العقلانية من خلال تحليله لطبيعة العلاقة بين العقل والممارسة ليبين بالإسناد إلى تاريخ العلم، أن العقل على الأقل وفق الصورة التي يدافع عنها المنطقيون وفلسفة العلم، لا يناسب العلم ولا يستطيع أن يسهم في تقدمه.

يرفض "فيرابند" مفهوم العقلانية القائم على ضرورة الالتزام بالمعايير الكلية الثابتة من مثل الموضوعية والدقة والانسجام والنظام، والالتزام بقواعد المنطق الجامدة، لأن الالتزام بالقواعد يفقد اتصالنا بالواقع ويبعدنا عن الفهم الصحيح للعلم، ويجرد الإنسان من حريته ومن إنسانيته.

العقل كما يتصوره العقلانيون لا يمكنه أن يدرك عمق الواقع، وكل النظريات التي حاولت ربط العقل بالواقع، كالنزعة الاستقرائية والنزعة الاستنباطية قد فشلت في ذلك، فاللحظات الخاصة التي يلتقي فيها العالم أو الباحث بالواقع، هي لحظات الإبداع، أو ما يسمي عادة بالقفزات الإبداعية. هي حالات معرفية لا علاقة للعقل بها، بل تتداخل فيها عناصر أخرى (لا عقلانية) كالحدس، والإلهام، والخيال، والعاطفة.

هذا هو البعد الإنساني الذي طالما حاول فييرابند الدفاع عنه، وإعطاءه الدور الأساسي في جميع النشاطات والتقاليد المعرفية، فالإنسان حسب فييرابند ليس كائنًا عاقلًا لكنه كائن "مدع".

يرفض "فيرابند" أن يكون العلم نشاطًا فكريًا منظمًا ومنسقًا، يخضع لقواعد عامة، فالأحداث والنتائج التي تشكل العلم ليست لها بنية مشتركة، فلا وجود لعناصر تكون حاضرة في كل بحث علمي وتغيب في غيره.

يرفض "فيرابند" وجود نظرية للعلم من شأنها تأسيس معايير لكل أوجه النشاط العلمي، بناء على معطيات عقلية، كما هو الحال عند الوضعيين المنطقيين والعقلانيين النقديين، فالطرائق التي استعملت في الماضي لتحقيق أغراض معينة، لا يمكن استعمالها في الحاضر أو المستقبل لتحقيق أغراض أخرى، فالبحث فيما لا يخضع لقواعد عامة.

-يرتبط مفهوم النظرية العلمية عند فييرابند بالوضعية التاريخية التي أفرزتها والسياق الثقافي الذي نشأت فيه، وما دام هذا السياق نسبيًا ومتغيرًا، فلا مجال للحديث عن "الصدق" و"الحق" و"الواقعية" و"الموضوعية"، وغيرها من المعايير التي تسند إليها نظريات العقلانية.

يدعو "فيرابند" إلى الإنتاج الدائم للنظريات، وزيادة محيط البدائل، وهذا ما يؤدي إلى تطوير قدراتنا العقلية وفتحها، فكل النظريات وحتى تلك التي تراجعت منذ زمن بعيد، قد يكون لديها عناصرا يوتوبيا يمكننا الاستفادة منه، فتاريخ الأفكار جزء لا يتجزأ من العلم.

مبدأ وفرة النظريات الذي يدعو إليه "فيرابند" يساعد على تقديم اكتشافات جديدة ويساهم في تقدم العلم وذلك بطرح مشكلات جديدة، كما أنه يضع كل التقاليد المتناقضة والمتصارعة في الاعتبار، ولا يعطي لتقليد واحد للبحث الحكم الفصل على باقي التقاليد، وهذا ما يبرر التعددية النظرية التي ينشدها.

يرفض فييرابند وجود مبرر موضوعي لتفضيل العلم والعقلانية الغربية على غيرها من التقاليد المعرفية لأن لكل شكل من أشكال الثقافة الإنسانية مبرره المعرفي، كما أن مقياس الموضوعية في حد ذاته اختيار شخصي أو اختيار لجماعة من الأشخاص".

رفض فييرابند لمفهوم "العقل" ومفهوم "العلم" ومفهوم "الموضوعية" ومفهوم النظام" كان بسبب أن هذه المفاهيم كما تصورها العقلانيون مفاهيم إقصائية تسعى إلى إلغاء أنماط أخرى لإنتاج المعرفة، كما أنها تسعى إلى التتميط والنمذجة والوحدة، وهذا مناف للحرية الإنسانية.

إن هذه المفاهيم تؤدي إلى فهم سيئ لصيرورة العلم، وقد تؤدي إلى إيقاف تقدمه، فمحاولة جعل العلم أكثر عقلانية وأكثر منطقية قد يؤدي إلى إلغائه تمامًا.

يستند "فيرابند" إلى تاريخ العلم للبرهنة على أن العلم لا يكتسي عقلانية مطلقة، فهناك حقب تاريخية مشهورة في العلم يشهد لها الفلاسفة والعلماء، بل وعامة الناس لم تكن عقلانية والثورة الكوبرنيكية مثال على ذلك.

يعارض فيرابند كل الاتجاهات الإبيستمولوجية والميتودولوجيات التي تسعى إلى إعادة بناء العلم بناء عقلانياً، وتنظيم المجتمع ببعض النظريات العقلانية الجالية في العقل، لأن ذلك سيؤدي إلى اختلال الميزان المرهف للفكر والعاطفة والتخيل والشروط التاريخية التي تنطبق عليها.

لا يرفض فيرابند "العقل" في حد ذاته، بل يرفض الموقف الداعي إلى تععيد "العقل"، أي الموقف الذي يجعل للعقل قواعد لا ينبغي له الخروج عنها، كما يرفض العقل المؤيد والداعم لموقف معين على حساب مواقف أخرى دون أي مبرر، ومن هنا يصبح هذا العقل نفسه يعبر عن إيديولوجية معينة وهي الإيديولوجية الغربية أو العقل الغربي.

يدعو فيرابند إلى عقل منفتح مرن يشمل ما هو عقلي وما هو لا عقلي، أو ما يسمى بمضادات العقل كالعاطفة والخيال والرغبة والحدس، كما يدعو إلى عقلانية منفتحة على تعدد الثقافات والعقائد وكل التقاليد المعرفية التي تعبر عن البعد الإنساني، ذلك لأن تعقيد الواقع والتنوع الإنساني يستلزم مناهاضة هذا العقل الكلي التاريخي.

نقد وتعليق

ساهمت مواقف فيرابند المتعلقة بالنظرية العلمية وعلاقتها بالخبرة الحسية، والنظرية البراغماتية للملاحظة وما تمخض عنها من نتائج، كعدم قابلية النظريات العلمية للقياس المتكافئ، والتغيير الجذري للمعنى، ووفرة النظريات العلمية، ونقد موضوعية العلم وحياده، ساهمت وبشكل متميز في تحول مسار فلسفة العلم المعاصرة من البحث في العلم كنسق بصوري مغلق إلى البحث في العلم كنشاط وفاعلية إنسانية متجددة، مما أدى إلى إنعاش وتطور أبحاث جد حيوية في سوسيولوجيا العلم المعاصر.

ولا شك أن آراء فيرابند قد كشفت زيف المشروع الوضعي الذي يهدف إلى صورنة العلم ووحدته ورده إلى علم واحد هو الفيزياء، بحجة أنها مثال أو نموذج للصدق والموضوعية.

كما أن الثورات العلمية التي عرفها القرن العشرين خاصة في مجال الفيزياء النظرية قد كشفت من زاوية أخرى عن عجز العقلانية في صورتها الكلاسيكية عن مواكبة الطبيعة المتطورة والمعقدة للمعرفة العلمية، وهذا ما يوافق نظرة فيرابند الرامية إلى تقويض جميع الأسس الثابتة التي قامت عليها العقلانية.

لكن ثورية مواقف "فيرابند"، ونقده اللاذع والغير مبرر أحياناً ليس فقط للنزعة الوضعية والنزعة التكنيكية بل لكل المقاربات الإبيستمولوجية التي حاولت أن تقدم تفسير عقلانياً للعلم، أدى (هذا النقد) إلى نتائج يصعب تحقيقها واقعيًا، فقد كانت آراؤه محل جدل ونقاش واسع بين فلاسفة العلم، وسنجد أهم الانتقادات التي وجهت لأرائه بخصوص العناصر التي تم تحليلها في هذا الفصل في النقاط التالية:

إن قول "فيرابند" بأن النظرية العلمية هي طريقة للنظر إلى العالم، وأن كل نظرية تفرض خبرتها الخاصة يؤدي إلى صعوبات منهجية يصعب تخطيها ومن أهم هذه الصعوبات:

عدم إمكانية اختبار أو تكذيب أية نظرية علمية عن طريق الرجوع إلى الخبرة أو الملاحظات، مادامت النظرية العلمية لا تعتمد على الخبرة، بل على الفروض المسبقة للملاحظة، وهذا ما يمنع العلماء من المراجعة الدائمة لاعتقاداتهم وتصحيحها.

ومادامت لكل نظرية خبرتها الخاصة، فكيف يمكن تفسير الثورات العلمية التي عرفها تاريخ العلم، فبناء على هذا لا يمكن أن تكون النظرية الجديدة (بعد الثورة)، بديلاً للنظرية القديمة (قبل الثورة)، ذلك لأنهما ليستا وجهتي نظر مختلفتين عن نفس العالم، لأن العالم تغير تغيراً جذرياً من نظرية أخرى.

وبالتالي ليس لدينا بدائل نظرية، لأن النظريتين تتعلقان بخبرتين مختلفتين، وليس خبرة واحدة لوجهتي نظر مختلفتين وهذا لا يتماشى مع المبدأ الذي طالما دافع عنه فيرابند وهو: "كثرة البدائل"، و"وفرة النظريات".

كما أن قول "فيرابند" بالمعنى المتغير جذرياً، قد يجعل كل عالم من العلماء معزولاً عن غيره من العلماء، وسيعيش في نسق المعاني الذي يكونه لنفسه، وبالتالي ستكون المعاني مختلفة بين العلماء داخل الحقبة العلمية الواحدة).

إذا كانت الملاحظات غير محايدة كما يتصور "فيرابند"، فإنه لن يكون من الممكن القيام بالاختيار، ومقارنة النظريات وهذا ما يجعل التقدم العلمي أمراً غير ممكن، وفي هذا السياق يرى "ألان شالمرز (Alan Chalmers)"، أن الفكرة القائلة بأن الإدراك ينطوي على عناصر ذاتية وثقافية، هي فكرة مألوفة عند العلماء، وهذا ما فرض على العلماء ضرورة استبدال وتعويض الملاحظة

البسيطة بملاحظة مسلحة تحكمها شروط محدودة، وهذا يعني أن "فيرابند" لم يأت بجديد عندما تحدث عن ارتباط الملاحظة بالنظرية

كما أن مسألة "الحمولة النظرية" التي يوليها "فيرابند" أهمية خاصة في فلسفته، ليست مشكلة جوهرية ، ذلك لأنه يمكن معالجة هذه المشكلة كما يقول "شالمرز (Chalmers) " عن طريق موضوعية الملاحظة، ومن ثم نتجاوز أخطاء الإدراك التي لا ينبغي النظر إليها كحالة جوهرية، بل هي مسألة عرضية، وهذا ما يسمح بتقدم العلم.

أما بالنسبة لفكرة "اللا مقايسة" التي طالما حاول "فيرابند" الدفاع عنها بالاستشهاد ببعض الوقائع والحالات من تاريخ العلم، وخاصة النظريات العلمية، مبينا أنه لا توجد معايير موضوعية أو منطقية تصلح لأن تكون أساسا للمفاضلة بين النظريات، فإنه يمكن القول أن هذه اللا مقايسة لا يمكن النظر إليها كتصور مطلق، أو كمبدأ نظري كلي، بل إن الكثير من فلاسفة العلم لا يرون في اللا مقايسة أمرا واقعا ، ذلك لأن كل نشاط علمي يسعى لهدف معين، ويمكن تحديد أفضلية نظرية على أخرى بقدر الاقتراب من هذا الهدف ، وعلى هذا الأساس يمكن أن ننقد موضوعيا النظريات العلمية.

فحصول نظرية أينشتاين (Einstein) على التأييد، على حساب نظرية لورنتز (Lorentz) يبقى له أساس موضوعي، على اعتبار أن نظرية " أينشتاين" تقدم من الإمكانيات الموضوعية للنمو والتطور، أكثر مما تقدمه نظرية "لورنتز " .

وحتى إذا قبلنا بعدم إمكانية مقارنة أو مقايسة نظرية بأخرى بالاستناد إلى معايير منطقية أو موضوعي بحتة فإنه لا يمكن مع ذلك رد الاستنتاجات العلمية بالضرورة إلى اعتبارات شخصية أو فردية، فالبعد الشخصي أو الذاتي لا يعد مسألة جوهرية، بل هو حالة عرضية وقد يكون استثناءا ليس إلا لقد بينت تحليلات فيرابند بعض جوانب قصور العقلانية، والموضوعية، والمنهج ال الاستقرائي في إدراك ديناميكية التحولات العلمية، لأنها تضع المنطق الصوري أساس الصيرورة الفعلية للبناء والتقدم العلمي، وتتجاهل آليات الاستكشاف ودور العوامل الذاتية (اللا عقلانية واللا منطقية)، فحقا لا ينبغي إنكار دور العوامل النفسية والاجتماعية والثقافية والدينية في تغيير بعض أوجه التقدم العلمي، إلا أنه لا ينبغي إعطاء الأولوية لهذه العوامل وإرجاع كل النماذج وكل النظريات العلمية إليها، وتجاهل الطبيعة الاستدلالية للعلم، وحتى إن كانت لهذه العوامل من أهمية، فلا يمكن أن يكون ذلك ذريعة لأن نسوي بين العلم وبين بعض النشاطات المعرفية، كالسحر، والتنجيم، والأسطورة والخرافة وذلك لاختلاف آليات ومناهج ومنطلقات وأهداف كل منهما . فالتنجيم وعلم الفلك مثلا، تقليدان مختلفان لهما أغراض وآليات استدلال مختلفة، ولكل منهما تاريخه الخاص، فليس التنجيم بحثا عن معرفة وضعية بواسطة الاستدلال من أجل فهم ظواهر الطبيعة والوجود وتنبؤاته ليست نتيجة لاستنباطات عقلية واضحة، بينما علم الفلك نشاط بنائي يعيد النظر في أحكامه على ضوء الرصد المتجدد للظواهر ، وتخضع تنبؤاته لحساب مضبوط.

وإذا كان "فيرابند" ينكر دور القواعد المنطقية بشكل أو بآخر، وتحت أية ذريعة، كإعاقة التقدم العلمي مثلا فإن ذلك يؤدي إلى استحالة الوصول على أي نتيجة مقبولة ومبرهنة.

ومن جهة أخرى إذا كان "فيرابند" ينتقد كل المحاولات الرامية إلى عقلنة العلم، ويدافع عن موقفه هذا، فإن دفاعه هذا يتطلب أساليب وأدلة عقلية بيّنة، لأن الإقناع لا يكون إلا بأدلة عقلية منطقية، وبهذا يهدم ما يبينه بنفسه، ويخالف المبدأ الذي تبناه، لأنه يستعمل أساليب العقلانية وأدواتها، من حجاج عقلي ومنطقي.

لكن هذه التعقيبات لا تضعف من قيمة هذا التصور "الفيرابندي" الجديد لمفهوم العلم ولمفهوم العقلانية العلمية، فقد ساهمت أطروحته في تخليص التصورات العلمية من كل أشكال الدغماتية التي قد تكون عائقا حتى بالنسبة للعلم ذاته.

العقلانية العلمية و الفوضوية الإستمولوجية

مدخل:

تطرقنا في الفصل السابق إلى العناصر الجوهرية التي شكلت موقف "فيرابند" من العقلانية العلمية في شقها الإستمولوجي، والتي تمثلت في قوله "بالنظرية البراغماطية للملاحقة"، و"اللامقايسة"، و"وفرة البدائل النظرية" و"التعددية النظرية" و"عدم التمييز بين الملاحقة والنظرية"، وسعالج في هذا الفصل تصور "فيرابند" للعقلانية العلمية في شقها الميتودولوجي، هذا التصور الذي يعبر عن رؤية خاصة وتمييزة لمفهوم العلم ولمفهوم المنهج، ولمفهوم العقلانية تختلف اختلافا جذريا عن مختلف المقاربات الإستمولوجية والميتودولوجية التي عرفتها فلسفة العلم، وقد تمثلت هذه الرؤية الجديدة لمفهوم العقلانية، ولمفهوم المنهج، في ما يعرف عند "فيرابند" بالفوضوية الإستمولوجية التي تعد في نظره أفضل صورة للتعبير عن العقلانية العلمية، وأحسن علاج للإستمولوجيا، وأكثر ملاءمة لتحقيق التقدم في العلم، وأكثر إنسانية مقارنة مع غيرها من البدائل التي تقوم على النظام، والقانون، والقواعد، والمعايير ولنا أن نتساءل كيف يمكن تبرير هذا الاقتران بين الإستمولوجيا التي الدراسة النقدية لمبادئ العلوم ومناهجها وفروضها ونتائجها، قصد تحديد أصلها المنطقي لا السيكلوجي، والعقلانية التي تفترض النظام، والقانون والمنهج القائم على مجموعة من القواعد والمعايير، وبين الفوضوية التي تعني، اللانظام، اللانظام، اللانظام. أليس من التناقض أن تجمع بين مفهومي العقلانية والفوضوية؟ هذا ما سنعالجه هذا الفصل. وقبل أن نشرع في تحليل هذا الإشكال، علينا أن نحدد أولا مدلولات هذا المصطلح (الفوضوية) ونبين أصوله الفلسفية والتاريخية، وعلاقته بفلسفة العلم.

في معنى الفوضوية وأصولها الفلسفية:

"الفوضوية L'Anarchisme" لفظة اشتقت من الكلمة اليونانية "Anarchos" وتعني: "بدون سلطة" "Without authority". والفوضوية من "الفوضى" وتعني الخلل الذي ينشأ عن فقدان السلطة الموجهة أو عن تقصيرها في القيام بوظائفها، أو عن تعارض الميول والرغبات، أو نقص التنظيم، وهي ضد النظام والترتيب، ويقال قوم فوضى أي ليس لهم رئيس يسوسهم.

ومصطلح "الفوضوية" "Anarchisme" من المصطلحات المستعملة في أدبيات فلسفة السياسة، وهي مذهب سياسي واجتماعي يدعو إلى إلغاء رقابة الدولة وإلى بناء العلاقات الإنسانية على أساس الحرية الفردية".

وعرفت الفوضوية بهذا المعنى صورا وأشكالا مختلفة عبر تاريخ الفلسفة، وارتبط التنظير الفلسفي "الفوضوية" كمذهب سياسي واجتماعي وكنزعة إنسانية بمجموعة من المفكرين نذكر منهم: "جوزف برودون" (1864-1809) P.G Proudhom و "باكونين" (1976-1814) Bakounine وماكس شتيرنر " (1856-1806) Max Stirmer وكروبوتكين (1842 - 1921) Kropotkin. لقد كان الهدف الأساسي لجميع الفوضويين على اختلاف توجهاتهم، هو تحرير الإنسان من جميع السلطات التي تحد من حرية الإنسان، وعلى رأسها سلطة الدولة، يقول "باكونين" «أن القاهر الرئيسي للإنسان هو الدولة التي تركز إلى الفكرة الخيالية عن الله، وعن الدين، فالدين هو الجنون الجماعي، والنتاج القبيح لوعي الجماهير المقهورة، ومن الضروري أولا لقيادة الجنس البشري إلى مملكة الحرية، أن تنسف الدولة، وأن يستبعد مبدأ السلطة من حياة الناس.»

وتمثل الدولة حسب "ماكس شتيرنر" أكبر أنواع الاستيلاطات التي يتعرض لها الإنسان، فليس للدولة سوى هدف واحد هو الحد من طاقة الفرد وترويضه وإذلاله، وخضوعه لما هو عام، إلا أن الدولة لا يمكنها الاستمرار ما لم يكن الفرد هو الكل. (2)

وعلى العموم فالفوضوية مذهب يدعو إلى نبذ كل أشكال الحكومات، والدول في سبيل السيادة الفردية وسيادة سلطان الأنا، وتقف ضد كل الفلسفات البيوتوبية التي تهدف إلى وضع نماذج سياسية واجتماعية وأخلاقية جامدة للمجتمع، وتدعو إلى بناء العلاقات الإنسانية في جميع صورها على أساس الحرية الفردية.

وقد انتقل مصطلح الفوضوية من المجال السياسي والاجتماعي إلى المجال الفني، ومن فلسفة السياسة إلى فلسفة الجمال فظهر ما يعرف ب"الجمالية الفوضوية"، وهي اتجاه تبناه مجموعة من الفنانين والأدباء والشعراء بعد الحرب العالمية الأولى، ومن أبرز معالم هذا الاتجاه، ضرورة تحرير الفن من أي سلطة، فعلى الفنان أن يعمل دائما على التنقيب والتحقيق والتحليل، والانعكاف عن الذات، والعمل على الخلق الشخصي الحر دون الرضوخ أو الانصياع لأية سلطة كانت، فالفن تجربة متاحة لكل إنسان، وبهذا كانت الجمالية الفوضوية، منحي مضادا لكل الكلاسيكيات الجمالية التي تقوم على القواعد والمعايير الخاصة بالشكل.

وتعد "الدادية" "Dadaisme" من أبرز الاتجاهات الفنية والأدبية التي عبرت عن هذا الاتجاه الفوضوي في مجال الفن والأدب.

مفهوم الفوضوية في فلسفة العلم المعاصرة:

قامت العقلانية العلمية الكلاسيكية على مسلمة أن العالم بسيط ومحكوم بنظام ثابت، وأن التنبؤ بأية ظاهرة في الكون مرهون بصفة أساسية بتنظيم منهجي ثابت تمليه الحتمية والسببية، فالعالم لا يمكن تعريفه وضبطه إلا عن طريق قوانين ثابتة ومطلقة تمكننا من تتبع مراحل التطور المحتمل، والتنبؤ بكل التحولات الممكنة فيمجرد ما نعرف الظروف الأولية لجسم ما، فانه من حيث المبدأ نكون قادرين على معرفة ما سينتهي إليه في أية فترة تحددها في المستقبل، ويطلق على هذا المفهوم " التحديدية " أي أن الماضي يحكم المستقبل..

لكن التطورات التي حصلت في مجال العلم في الثلث الأخير من القرن العشرين، خاصة في مجال الفيزياء النظرية بينت أن ظواهر العالم لا تحكمها المعادلات الخطية والمنطق الخطي ولا تخضع دوما لنظام ثابت وقوانين محكمة، بل تنتابها العشوائية في الكثير من الحالات، فكل شيء في الطبيعة ينزع إلى الفوضى، فترتيب وتوزيع الجزيئات وحركتها في الغازات تتم بصورة فوضوية، فكل جزيء من جزيئات الغاز يكون في حالة حركة مستمرة على الدوام والذي يجعل الحركة الفوضوية للجزيئات الغازية يبدو بوضوح، هو أن نفس العدد المتساوي من الجزيئات يتحرك في كافة الاتجاهات، وبسرعات هائلة وغير منتظمة، مما لا يسمح بالتنبؤ بتفاصيل حركتها، ومعرفة مواضعها وسرعتها معرفة دقيقة، ولا يمكن حساب طاقة كل جزيء على حدى، لما تمارسه الجزيئات من مصادمات وتغيير في الاتجاه لا ينقطع، وبصورة غير منتظمة.

وتعد الحركة البراونية" مثالا آخر عن الفوضى، واللانظام الذي تتميز به الظواهر الفردية الطبيعية فقد لاحظ " براون " (1773- R. Brown 1858) من خلال تجاربه أن جزيئات الماء تبقى في حركة دائمة ومستمرة وبصورة عشوائية وغير منتظمة، وأن هذه الحركة ليست نتيجة لمؤثر ما، ولا تخضع لأي عامل خارجي، بل هي طبيعة باطنية في التركيب الجزيئي، كما أن هذه الحركة ليست مقصورة على الماء بل على جميع السوائل.

لقد كانت الحركة البراونية بمثابة البداية الأولى لتحول المسار في فلسفة العلم من العقلانية العلمية الكلاسيكية التي قامت على مسلمة النظام، وبساطة العالم، ووحدة المنهج وثباته، إلى العقلانية العلمية المعاصرة التي تؤمن بتعدد ظواهر العالم، وتؤمن بالفوضى واللانظام، والبدائل النظرية، في مقابل وحدة المنهج، وثبات القواعد والمعايير. وقد اعتبر "فيرابند" الحركة البراونية حالة تاريخية واضحة على ضرورة البدائل النظرية، فالحركة غير المنتظمة (الفوضوية) للجزيئات البراونية، ليس لها تفسير في ضوء الديناميكا الحرارية الكلاسيكية، ذلك لأن حركتها تظل في حالة فوضى دون علاقة واضحة بأي شيء، وقد عدت على أنها حالة شاذة، أو غريبة "Bizarrie" ، ولم تحض بمكانة في النظريات العلمية المعاصرة، بسبب بنية العالم الذي نعيش فيه العالم القائم على مسلمة النظام) وبسبب القوانين التي تعتبر صالحة في هذا العلم.

وقد بينت التطورات التي عرفها العلم المعاصر أن حالات الاضطراب، واللانظام، والفوضى، ليست مقصورة على الحركة "الغازية" "والبراونية"، ولا على النظم الفيزيائية فقط، بل تمتد إلى جميع مجالات العلم كالبيولوجيا والاقتصاد والأرصاد الجوية، فهي تتجلى في جميع مظاهر هذا العالم الذي نحيا فيه، تتجلى في حركة دخان السجائر حين يصعد في خط رأسي ثم يستحيل دوائر متلاشية، وفي تلاطم موجات الماء بعد أن كان سياتلا منتظما، وفي تقلبات الطقس، وفي اضطرابات القلب العشوائية التي تسبب العديد من حالات الوفاة المفاجئة غير معروفة السبب، وفي تقلبات البورصات الاقتصادية والأسواق ، وفي انتشار وتكاثر بعض الفيروسات والخلايا السرطانية، هذا ناهيك عن ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية والعلاقات البشرية.

لقد كانت هذه الظواهر وإلى زمن قريب، تعد في عرف العلم والعقلانية الكلاسيكية حالات شاذة، وقد تم إرجاعها إلى أسباب خارجية عن النظام، كتداخل أسباب خارجية، أو عدم دقة في أجهزة القياس، ومن ثمة فهي خارجية عن التحليل العلمي للمجال.

لكن تطور العلم أدى في النصف الثاني من القرن العشرين إلى ظهور نظرية علمية جديدة أزلت وهم هذا الاعتقاد الذي يصف الظواهر الطبيعية التي تخرج عن التحليل العلمي التقليدي بالعشوائية، فهذه العشوائية المزعومة أصبحت قابلة للتحليل العلمي، وتعرف هذه النظرية الجديدة بنظرية الفوضى أو علم "الكايوس" "Théorie de chaos" .

ويتلخص مضمون هذه النظرية في أن ما نعتقده في مظاهر الطبيعة من عشوائية واضطراب، إنما هو في الواقع اضطراب وعشوائية زائفة، فهذه الظواهر تخضع من ناحية المبدأ لقوانين منضبطة، ومن ثم فان عشوائيتها المزعومة قابلة للتحليل العلمي، وهذا ما يميز الحوادث العشوائية الصرفة كخلط أوراق اللعب مثلا، عن الظواهر الطبيعية التي تخرج عن مجال التحليل العلمي التقليدي وتستعصي عن التنبؤ.

فصور التعقد، واللائظام، والفوضى، التي تظهر في النظم المركبة ترجع إما إلى تداخل النتائج مع المسببات وهو يعرف اصطلاحاً بـ: "التغذية الراجعة Feedback" فسرعة الجسم مثلاً تتأثر بالقوى المؤثرة عليه ومنها الاحتكاك فالاحتكاك يؤثر في السرعة ويتأثر بها في نفس الوقت.

وقد تكون ناتجة عن تداخل العوامل بصورة تستعصي عن التقصي، فقد يؤدي تأثير طفيف للغاية إلى تأثيرات ضخمة يصعب التنبؤ بها، وهو ما يعرف في أدبيات هذا العلم بـ: "الحساسية المفرطة للظروف الأولية" ونعني بذلك أن الاختلافات الضئيلة في المدخلات، يتولد عنها اختلافات ضخمة في المخرجات، كما يطلق على هذه الظاهرة مصطلح "ظاهرة الفراشة"، ومفادها أن رفرقة فراشة بجناحها في "بيكين" يمكن أن يتولد عنها بعد عدة أسابيع عاصفة جوية في نيويورك.

فعلى الرغم من أن تأثير الهواء الذي تدفعه الفراشة بجناحها ضئيل جداً، إلا أن تراكماته تتضاعف كلما مر الزمن، وتؤدي إلى تكوين حدث ضخم كالإعصار مثلاً على المدى البعيد، وهذا يعني أن التنبؤ على المدى الطويل أمر محال.

وتعني "نظرية الفوضى" أو "علم الفوضى" الدراسة الوصفية للسلوك غير المنتظم للأنظمة الحتمية أو الديناميكية اللاخطية، أو هي الدراسة الوصفية لمظاهر اللانظام والتعقد في الأنظمة المركبة فعلم الفوضى هو علم للعمليات يتناول تحليل ظواهر الاضطرابات أكثر منه علماً للحالات، حيث في كيفية التكون لا في طبيعة الوجود.

وتعد "نظرية الفوضى" من أهم الاكتشافات في القرن العشرين، امتدت تطبيقاتها إلى جميع مجالات العلم كالبيولوجيا، الفيزياء، الفلك، الاقتصاد، الطب، علم النفس، علم الاجتماع، ويعتبرها البعض ثالث ثورة علمية بعد "نظرية النسبية" و"نظرية الكم"، فإذا كانت "النسبية" قد أزالت وهم الزمان والمكان المطلقين، وأزالت "ميكانيكا الكم" وهم عمليات القياس المضبوطة، والتجارب القاطعة الدلالة، فإن "نظرية الفوضى" أزالت وهم التنبؤ القاطع.

لقد غيرت نظرية الفوضى نظرة العقل العلمي المعاصر للطبيعة، وللعلم والمنهج العلمي، فإذا كان العلم الكلاسيكي قد قام على مسلمة أن العالم بسيط وتحديدي، خاضع لنظام ثابت لا يتغير، وأن ظواهره خطية في علاقاتها، إذ يمكن من خلال تحديد مجموعة الشروط والبيانات الأولية، أن نتنبأ تاريخ جسم إلى نهايته، وهذا يعني أننا في النهاية سوف نعلم كل شيء عن العالم من لحظة ميلاده إلى نهايته، فإن ميلاد "علم الفوضى" قد بين زيف هذا الاعتقاد، فأغلب ظواهر الطبيعة - إن لم تكن كلها - لا خطية العلاقات، ويترتب عن "اللا خطية" استحالة التنبؤ، ولا تعني الفوضى هنا العشوائية بل تعني فوضى يحكمها نظام.

كما تغير مفهوم المنهج العلمي، فلم يعد المنهج العلمي مجموعة من القواعد الثابتة المحددة سلفاً، التي يعتمدها العالم / الباحث في دراسته لهذه الظواهر، بل طبيعة الظاهرة التي تحدد نوع الطرائق والتقنيات التي يفترض إتباعها، فبدلاً من تطبيق النظام على الظاهرة، على العالم أن يبدأ من الظاهرة ليفهم بنيتها الحقيقية، فليس هناك قواعد مضبوطة ومحددة سلفاً تنطلق منها لفهم هذه الظواهر التي تتميز بطابع التعقد.

لقد تجاوزت "نظرية الفوضى" المفهوم الكلاسيكي للعلم الذي يقوم على تحليل الظواهر (إلى أسسها الأولية) إلى مفهوم جديد ينظر للظواهر نظرة شمولية، فقد تم تجاوز كل الحدود بين العلوم والتخصصات المعرفية المختلفة لقد قال أحد رجال الاقتصاد: "على مدى خمسين عاماً والعلم يقترب من أزمة الإغراق في التخصص، ولقد انقلب الأمر بصورة درامية بسبب علم الهيولوية"، إن الربط بين اضطرابات القلب والتشويش في قنوات الاتصال بين انتشار الأوبئة وانهيار البورصات المالية، أو بين قرار سياسي وانخفاض أو ارتفاع سعر البترول، يطرح إشكالات وقضايا لا قبل للطرق التقليدية للعلم القائمة التخصص بمواجهتها.

إن ما يجب الإشارة إليه أن عدم القدرة على التنبؤ الصارم للظواهر الكمية وفق ما ينص عليه مبدأ هيزنبرغ " مبدأ اللا تحديد"، يختلف هنا عن عدم القدرة على التنبؤ كما هو في الظواهر الهيولوية، "فمبدأ اللا تحديد" يمثل تمرداً على الفكر التحديدي الذي تبناه " نيوتن" و" لابلاس"، أما في نظرية الفوضى فإن عدم القدرة على التنبؤ يكون بسبب الطبيعة الفوضوية للظاهرة، وهذه الظواهر خاضعة من حيث المبدأ لقوانين نيوتن التحديدية، كما سبقت الإشارة إليه في تحديد مفهوم الظواهر الفوضوية . عليك: الهيولوية تصنع علماً جديداً ، م س، ص22.

هكذا أدت نظرية الفوضى إلى تغيير تصور الإنسان لعالمه، فلم يعد هذا العالم يتشكل من أجزاء غير حية تتفاعل ميكانيكياً وتخضع لقوانين ميكانيكية، وإنما هو عالم حي يزخر بمتغيرات لا يمكن للإنسان توقعها ولا التحكم فيها، ومكانه في هذا العالم مؤثر وفاعل، تؤدي تصرفاته فيه مهما بدت غير ذات أهمية إلى المزيد من التغيير والتفاعل.

الفوضوية الإبيستمولوجية عند بول فييرابند:

يعد " فييرابند" أول من نقل مصطلح "الفوضوية" المتداول في الأدبيات السياسية، إلى أدبيات فلسفة العلم المعاصرة فقد جعل منها (الفوضوية) عنوانا فرعيا لأهم وأول كتاب له: ضد المنهج: مخطط لنظرية فوضوية في المعرفة *Contre la méthode* *Esquisse d'une théorie anarchiste de la connaissance* حيث وظف "فييرابند" مصطلح الفوضوية في فلسفة العلم ليتوافق مع موقفه المناهض للعقلانية العلمية الكلاسيكية القائمة على القواعد والمعايير، والمنهج الثابت، فالعلم عند " فييرابند " في جوهره مشروع فوضوي لا يعترف بأية سلطة تحد نشاطه، فكل النظريات، وكل المناهج فيه مقبولة تبعا لشعاره المشهور " كل شيء حسن. tout est bon. "

ويرتبط مفهوم الفوضوية الإبيستمولوجية عند "فييرابند" بوجهة نظر إنسانية قائمة أساسا على احترام حرية الفرد في التفكير والتدبر، ونبذ كل العوائق والعراقيل التي تقف في وجهه لتحقيق السعادة والحرية الإنسانية، يقول فييرابند: «عند اختيار مصطلح "الفوضوية" لمشروعي قد اتبعت استخدام عام وبسيط، ومع ذلك فإنني لا أعتزم افتراض الفوضوية كما تم ممارستها في الماضي، ذلك لأنها قليلة الاهتمام بالحياة الإنسانية لهذه الأسباب فإنني أفضل استخدام مصطلح الدادية *Dadisme*، " ذلك لأن "الدادي" يترك الكائن البشري لشأنه ولا يتأثر بأي مشروع جامد».

وبهذا تختلف "الفوضوية الإبيستمولوجية" عن "الفوضوية السياسية" والنسبية البروتاغورية" (يميز "فييرابند" بين النسبية البروتاغورية (نسبة إلى بروتاغوراس) والفوضوية السياسية، والفوضوية الإبيستمولوجية، فالمذهب الشكي، البروتاغوري، يقوم على أساس أن كل تصور وكل حكم يمكن أن يكون صحيحا أو خاطئا بنفس الدرجة، ولا وجود لأحكام أو حقائق ثابتة، والفوضوي السياسي يسعى إلى استبدال نمط حياة معين بنمط آخر، أما الفوضوي الإبيستمولوجي فإنه يؤمن بأن كل فكرة وكل تصور وكل تقليد يمكن أن يقود إلى صور جديدة من صور الحياة. (أنظر في ذلك: بول فييرابند: ثلاث محاورات في المعرفة: مقدمة المترجم، ص 25، 24)، "وعن غيرها من الأنماط الفكرية والاجتماعية الأخرى، فإذا كان الفوضوي السياسي يسعى لإلغاء نمط حياة معين واستبداله بأخر وتحسين صورة محددة للحياة، فإن الفوضوي الإبيستمولوجي يستطيع أن يدافع عن أي توجه، وعن أية فكرة مهما بدت مبتذلة، كما يمكن أن ينقد أي تصور كيفما كان تأسيسه، طالما أنه لا توجد مشروعية دائمة، لأنه ليس له ولاء دائم أو معارضة دائمة ضد أي مؤسسة أو أيديولوجية، انه مثل الفنان الداوي ليس لديه برنامج واحد يعمل من خلاله، وهو ضد كل برنامج، بل ضد البرنامج الداوي نفسه، فقد يستخدم العقل والعاطفة والسخرية، وأية وسيلة أخرى اخترعها الإنسان، وتسليته المفضلة هي العمل على إفساد وتشويش وإبطال الأنظمة والقوانين والقواعد الثابتة التي وضعها أصحاب العقلانية.

وهكذا ينقل " فييرابند" " الدادية " من الفن والأدب إلى الإبيستمولوجيا، في الوقت نفسه ينقل الفوضوية من فلسفة السياسة إلى فلسفة العلم.

ويستند فييرابند " في إثبات أطروحته حول الفوضوية الإبيستمولوجية إلى تاريخ العلم، إذ يقول في مقدمة كتابه " ضد المنهج ": « إن التاريخ بعامة - وتاريخ الثورات بصفة خاصة - غني في محتواه وأكثر تنوعا وأكثر حيوية مما قد يتخيله أفضل المؤرخين والميتودولوجيين، والتاريخ مليء بالمصادفات، والتخمينات والعلاقات المثيرة بين الأحداث، وهذا ما يبين مدى تعقد التطور الإنساني والسمة اللاتنبؤية للنتائج النهائية لأي فعل أو قرار إنساني» .

إن تاريخ العلم كما يرى "فييرابند" معقد ومشوش، ومليء بالأخطاء والتطورات المفاجئة وغير المتوقعة وهذا الطابع المعقد يحتاج إلى إجراءات معقدة، يصعب تحليلها على أساس مجموعة القواعد والمعايير والمناهج التي يتم وضعها مسبقا دون النظر إلى الظروف المتغيرة دائما للتاريخ، كما أن العالم الذي نريد اكتشافه كيان مجهول إلى حد كبير، لذا يجب أن تبقى كل اختياراتنا مفتوحة ولا يجب أن نتقيد بشكل مسبق بقواعد ومعايير ومناهج ثابتة.

وعلى الأساس فان الفوضوية الإبيستمولوجية اتجاه مضاد لكل ميتودولوجية معيارية تدعي أن هناك قواعد حصينة غير قابلة للتغيير تحكم سير العلم، وتتخذ كمعيار للتمييز بين الذاتية والموضوعية، وبين العقلانية واللاعقلانية، وبين العلم واللاعلم، كما نجد ذلك عند الوضعيين المنطقيين والتفنيديين الذين حاولوا حصر الثراء الكبير لتاريخ العلم في قوالب منهجية ومنطقية جامدة..

فالفوضوية الإبيستمولوجية فيما يرى فييرابند هي السبيل الأمثل لردم الهوة بين الإبيستمولوجيا وواقع العلم واحتواء العوامل المتعددة والمتشابكة التي تكون ظاهرة العلم، يقول " فييرابند ": " إن الفوضوية ربما ليست الفلسفة السياسية الأكثر جاذبية، لكنها بالتأكيد هي العلاج الفعال للإبيستمولوجيا وفلسفة العلم".

ولا يعني مصطلح "الفوضوية" الفوضى أو العشوائية، وإنما المعنى الذي أراده " فييرابند" لهذا المصطلح هو عدم التقيد بقوانين العقل ومعايير العقلانية ، والتفتح على كل الخيارات والبدائل المنهجية والنظرية غير العقلانية كالخيال والحدس والعاطفة والأساطير والسحر والتقاليد...، فالعلم كما يراه " فييرابند " أكثر لا عقلانية وأكثر فوضى، وأكثر تعقد، مقارنة بصورته العقلانية القائمة على النظام والقانون.

يقول فييرابند:

«إن أطروحتي هي أن الفوضوية تساهم في إحراز التقدم مهما كان المعنى الذي تحمله، وحتى العلم القائم على النظام والقانون لا يحقق نجاحا، إلا إذا فسح المجال لحركات فوضوية، وإن فكرة المنهج الثابت والنظرية الثابتة للعقلانية، تقوم على رؤية ساذجة جدا للإنسان، ولمحيطة الاجتماعي، وإلى هؤلاء الذين ينظرون إلى المادة الثرية التي يزرع بها تاريخ العلم دون محاولة تطويرها، من أجل نزعة عقلانية تقوم على مفاهيم من مثل: الوضوح، الدقة، الموضوعية، الحقيقة، الصدق - إلى هؤلاء - سوف يتضح أن هناك مبدأ واحدا فقط يمكن الدفاع عنه في كل الظروف، وكل مراحل التطور الإنساني وهو: "كل شيء حسن"»

ويعد شعار "كل شيء حسن" أو كل شيء مقبول، الأساس الجوهرية الذي تقوم عليه رؤية فييرابند الفوضوية للعلم في مقابل التصور العقلاني له، فإذا كان العقلانيون النقاد يدعون إلى الحرص على التماسك والالتزام بقواعد المنهج، والعمل على زيادة المحتوى، وتحاشي الفروض العينية، والموضوعية...، وإذا كان التجريبيون يدعون إلى التمسك بقواعد التحليل المنطقي، والوضوح، والتحقق، فإننا نجد " فييرابند" يدعونا إلى معاكسة مبادئ العقلانية ومخالفة قواعد المنطق (عدم التناقض - شرط الاتساق)، ومعاكسة تقارير التجارب، ومعاكسة الاستقراء بل إن هذه المعاكسة لمبادئ العقلانية، وللمنهج، تعد في نظر " فييرابند" عامل ابتكار، وشرط ضروري لفهم الطبيعة الحقيقية للعلم، فالتحليل التجريدي لطبيعة العلاقة بين الفكر والممارسة، يفضي إلى أن المبدأ الوحيد الذي لا يكبح التقدم في العلم، هو: " كل شيء حسن"

فليست هناك - حسب فييرابند - قواعد ثابتة، أو معايير قبلية تحدد مسيرة العلم، ولا توجد نظرية علمية بل نظريات متعددة ومتعارضة، وتقاليد ووجهات نظر مختلفة، تفسر وتؤول نفس الوقائع في صور أشكال وجودية متعددة، ولا وجود لحدود عقلانية لهذه التأويلات، فكل نظرية وكل تقليد وكل فكرة وكل منهج مقبول ويمكن أن يساهم في فهم الطبيعة، وفي فهم مسيرة العلم المعقدة، يقول فييرابند « إذا أردنا أن نفهم حقيقة العلم يجب علينا استعمال جميع الأفكار، جميع المناهج، وليست انتقاء البعض منها فقط » فكل شيء جازم وكل منهج مقبول ما دام يفي بالغرض.

ولا يجب أن نفهم من أن دعوة "فييرابند" إلى "كل شيء مقبول" هي تكريس لقناعة منهجية بديلة وهذا ما يعبر عنه بقوله: « إن كل شيء مقبول، ليس المبدأ الواحد والوحيد لمنهجية حديثة أنصح بها، وإنما هو الوسيلة الوحيدة التي نتعهد بها وبشكل ثابت المعايير الكلية، والرغبة في أن نفهم التاريخ في حدودها "

وقد أثار مبدأ "كل شيء مقبول" جدلا بين الاستيمولوجيين وفلاسفة العلم، فقد عده البعض إما إشارة إلى الضعف أو الفشل النظري والتطبيقي في إيجاد الحلول للإشكاليات المطروحة في مجال الاستيمولوجيا والمجتمع عامة، أو هو تبرير للحالة الراهنة، فالقول بأن " كل شيء حسن"، معناه استمرار الأوضاع على ما كانت عليه.

ويرد فييرابند على هذه الانتقادات بقوله: « إن شعاري أي شيء حسن واجهته بعض الانتقادات، إنني لا أبحث عن نظريات جديدة للعلم، لكنني أتساءل ما إذا كان البحث عن النظريات أمرا مقبولا ومشروعا أم لا فالمعرفة - ومن ثم العقلانية - التي نحتاجها في فهم وتقدم العلوم، لا تأتي من النظريات، وإنما من مشاركة وجهات نظر متعددة » ، كما أن هذا الشعار لا يعبر عن ضعف أو فشل منهجي، بل هو مبدأ يقف في وجه الفيلسوف العقلاني الذي يقدر دائما المبادئ، فغياب المعايير الموضوعية التي تنتشدها العقلانية الكلاسيكية لا يعني ضعف العمل، بل يعني ضرورة فحص كل المقومات التي يعتبرها الفلاسفة والعلماء علمية.

وعلى هذا الأساس فإن شعار " كل شيء حسن يعني أن قضايا العلم ليست مشروطة - لا في طبيعتها ولا في نتائجها- بقواعد أو معايير محددة، ولا بمنهج كلي ثابت، بل - متروكة لطبيعة الموضوعات، وما تقتضيه من إجراءات ومتطلبات منهجية ونظرية.

كما أن هذا الشعار لا يعبر عن قناعة أو اقتناع شخصي من " فييرابند"، بل هو تعبير هزلي عن المأزق العقلاني « فإذا كنت لا تستطيع أن تعيش بدون مبادئ تحكم العالم، عندئذ يمكن أن أعطيك هذا المبدأ، فقد يكون فارغا وغير مفيدا، بل وسخيف لكنه على كل حال مبدأ »

العقلانية العلمية والفوضوية المنهجية:

ارتبط مفهوم العقلانية في فلسفة العلم الكلاسيكية بالمعايير والقواعد التي تحكم وتوجه الفكر أو الفعل، حيث يوصف الفكر أو الفعل بأنه عقلاني، متى كان يسير وفقا لأفضل المعايير المتاحة، ويوصف التفكير بأنه عقلاني إذا كان مطابقا لمجموعة من القواعد الواضحة، وهذا ما يفسر ارتباط العقلانية بالميثودولوجيا باعتبار أن المنهج هو ما يوفر منطقا أو معيارا عقلانيا من شأنه أن يبرر قبول أو رفض القضايا أو العبارات والعلم في جوهره ليس شيئا غير البحث المنهجي عن المعرفة، وصفة المنهجية صفة أساسية في العلم، حتى أنه في وسعنا أن نعرف العلم عن طريقه، فنقول إن العلم في صميمه معرفة منهجية، وبذلك نميزه بوضوح عن أنواع المعرفة الأخرى التي تفتقر إلى هذه الصفة.

ويرجع ارتباط العقلانية بالمنهج إلى الفكرة الجوهرية التي يتأسس عليها مفهوم العقلانية، ونعني بها فكرة: "النظام"، "فالنظام" هو أحد مفاهيم العقل الأساسية، ويشمل الترتيب الزمني، والترتيب المكاني، والعلل، والقوانين ... والنظام الطبيعي هو اطراد لوقوع الحوادث، وفقا لقوانين معينة".

وعلى هذا الأساس فإن مهمة العلم هو إيجاد تفسير منظم (عقلاني) للعالم، وذلك بوضع طريقة أو منهج* محدد يقوم على مجموعة من القواعد والمعايير الثابتة لتنظيم تفكيرنا وممارستنا العقلية، وفي الوقت نفسه تنظيم العالم الخارجي، فتقدم العلم والبحث العلمي رهين بالمنهج، ويدور معه وجودا وهدما، دقة وتخلخلا، خصبا وعمقا، صدقا وبطلانا، وأن انتكاسة العلم تعود إلى النقص في تطبيق قواعد المنهج العلمي.

وتعتبر فكرة عقلانية المنهج العلمي، بمعنى أن المنهج العلمي القائم على مجموعة المبادئ العقلية الثابتة التي يجب على الباحث أن يتبعها خلال البحث العلمي المسلمة الأساسية التي قامت عليها تصورات الفلاسفة والميثودولوجيين للمنهج العلمي من "أرسطو" إلى "كارل بوبر" ومرورا بـ "فرانسيس بيكون" و"ميل" و"ديكارت"، والوضعيين المنطقيين.

فقد جعل "أرسطو" من القياس، المنهج الوحيد والضروري لقيام العلم، وألح "ديكارت" على أن البحث في المنهج يعد من أهم المشكلات، وأولها عناية في مهمة الفيلسوف، فالشعور بضرورة المنهج هو أول ما يلزم من أدوات التفلسف طبقا لمقولته: "خير لنا ألا نفكر، من أن نفكر بدون منهج"، واعتبر "الاستقراء" عند "التجريبية المنطقية" الطريقة الوحيدة واللازمة لتخليص العلم من الميثاقين، وجعل "كارل بوبر" من قواعد التأكيد شرطا لازما لتمييز العلم عن اللاعلم.

إن تحديد منهج الممارسة العلمية هو ضرورة وقناعة عقلية بالنسبة لكل الميثودولوجيات الكلاسيكية لكن تحول الاهتمام في فلسفة العلم المعاصرة من دراسة التركيب المنطقي لنتائج البحث العلمي، ومن دراسة العلم كنسق مغلق، إلى دراسة النسق العلمي في صيرورته، وتفاعله مع أنساق حضارية أخرى كالتاريخ، والثقافة والسوسولوجيا، والسيكولوجيا، وغيرها من النشاطات الإنسانية الأخرى، أدى إلى إعادة النظر في هذا المفهوم العقلاني الصارم للمنهج العلمي، الذي لم يعد صالحا لفهم ودراسة ظاهرة العلم، بل أن أكثر العقبات الاستمولوجية التي تقف أمام تقدم العلم هي في حقيقة الأمر هي عقبات منهجية، وتجاوزها إنما يعني رفض هذه المنهجية وابتكار وسائل جديدة تمكننا من تجاوز تلك العقبات وهذا ما جعل "فيرابند" يدعو صراحة في كتابه "ضد المنهج"، إلى تحطيم دغما المنهج وتحرير العلم من قيوده، كما سنبينه في ما يلي.

ضد المنهج : Contre la method

يعد موقف "فيرابند" من المنهج من المواقف الأكثر جرأة وتميزا في فلسفة العلم المعاصرة، ويكمن هذا التميز في أن "فيرابند" قد نقل مجال البحث، من التساؤل عن المنهج الأكثر فعالية، والأكثر دقة وموضوعية، إلى التساؤل عما إذا كان هنالك حقا منهجا كليا، ثابتا، يتوجب إتباعه، والالتزام بقواعده لفهم ودراسة هذا الواقع العلمي المعقد.

ليس ثمة حسب "فيرابند" "منهج علمي، ولا توجد مجموعة من الإجراءات أو مجموعة من القواعد تشكل أساسا لكل نموذج بحث علمي وضمانا له، فعلى الرغم من وجود أنماط للنجاح في العلوم، إلا أنه ليس هناك منهج ثابت، ولا يمكن أن يكون ثمة منهج كلي، فالإنجازات التي تمت في مجال العلوم لا يمكن أن تعزى لوجود مبادئ عامة، تغطي كل المجالات، فلا توجد حقيقة كلية، ولا معايير محددة للمعرفة والعقل، وحتى وإن كانت المعايير والقواعد الميثودولوجية مطلوبة من أجل السير العقلاني والمنطقي للبحث (و خاصة البحث العلمي) فإنه يتوجب ألا نجعل من تلك المعايير والقواعد، المعايير الثابتة والوحيدة، لأن ذلك سيكبح مسيرة العلم، خاصة إذا كانت تلك القواعد والمعايير تعبر عن تصورات مذهبية.

كما أن الالتزام الصارم بقواعد المنهج، يؤدي إلى خلق القدرات العقلية، وكبح قوة الخيال، والحد من القدرات الإبداعية، يقول فييرابند :

«الفكرة القائلة بأن العلم يمكن له، وينبغي له أن ينتظم وفقا لقواعد ثابتة وكلية، هي فكرة مثالية وذات بريق خادع، فهي مثالية لأنها تتضمن تصورا مفرطا في البساطة حول ما يملكه الإنسان من استعدادات وقدرات، وحول الظروف التي تشجعها على النمو، وهي براءة خادعة من حيث أن محاولة فرض مثل هذه القواعد لا تخلو من جعل الزيادة في كفاءتنا المهنية لا يكون إلا على حساب إنسانيتنا، فضلا عن أن هذه الفكرة مضررة بالعلم، لأنها تحمل الشروط الفيزيائية والتاريخية المعقدة التي تؤثر في عملية التحول العلمي، إنها تجعل مشروعنا العلمي أقل مرونة، وأكثر دوغماتية.» .

إن فكرة الالتزام بقواعد المنهج التي ميزت معظم الميتودولوجيات في فلسفة العلم الكلاسيكية والمعاصرة تقوم حسب "فيرابند" على مسلمة خاطئة، وهي الاعتقاد بوجود منهج وحيد ينبغي الالتزام به في الممارسة العلمية، وأن هذا المنهج هو السبيل الوحيد لتحصيل المعرفة واكتشاف الحقيقة. ويستند "فيرابند" إلى تاريخ العلم للبرهنة على بطلان هذا الاعتقاد حيث يقول:

«إن فكرة وجود منهج ينطوي على مبادئ صارمة وثابتة تحكم مسيرة العلم، تواجهها صعوبات جمة عند مجابته بنتائج البحث التاريخي، إذ أنه ليس ثمة قاعدة واحدة مهما كانت مؤسسة وراسخة في حقل الاستمولوجيا، لم يتم انتهاكها ولو لمرة واحدة، وهذه الانتهاكات لقواعد المنهج، ليس حوادث عرضة، وليست ناتجة عن نقص في معارفنا، أو عن عدم وعي يمكن تداركه، بل هي على العكس ضرورية للتقدم العلمي، إن الأحداث الهامة والتطورات العلمية الكبرى، كإبداع المذهب الذري القديم، والثورة الكوبرنيكية، وظهور المذهب الذري الحديث، والنشوء المتدرج للميكانيكا الموجية للضوء، لم تكن لترى النور لولا أن، بعض العلماء والمفكرين، قد قرروا أن لا يلتزموا بقواعد محددة وثابتة، أو لأنهم اخترقوها أو تخطوها عن غير قصد.»

كما أن تاريخ العلم، وتاريخ المنهج ذاته يكشف لنا عن عدم وجود منهج محدد لتحصيل المعرفة واكتشاف الحقيقة، فقد كانت المعرفة مؤسسة على التأمل والمنطق، ثم أدخل "أرسطو" إجراء تجريبيا أكثر تطورا، بيد أن "ديكارت"، و"غاليلي" استبدلاه بمنهج ذات طابع رياضي، ثم انصهر كله في نزعة تجريبية منطرفة، غير أن هذه الإعاقات والانتهاكات لهذه المناهج، لا ينبغي أن تؤخذ كباعث على استبعادها فكل هذه المناهج ضرورية لتطور العلم.

إن هذه الممارسة الحرة أو عملية تجاوز المنهج القائم ليست فقط مجرد واقعة أثبتتها تاريخ العلم، ولكنها ضرورية لنمو المعرفة وتقدم العلم، وذلك لأن سيطرة المنهج الواحد من شأنه أن يؤدي "فيرابند" إلى تقليص مساحة العلم، ويحرمنا من نظريات كثيرة قد يحالفها الصواب في توسيع معارفنا، فليست هناك مناهج أو قواعد ثابتة صالحة صلاحية شاملة للممارسة والبحث العلمي، يقول "فيرابند": «إن فكرة منهج كلي راسخ والتي تعد مقياسا ثابتا للوفاء بالمراد، بل وحتى الفكرة التي تقول بعقلانية كلية راسخة، إنما هي فكرة غير واقعية مثلها في ذلك مثل الفكرة التي تقول بأداة قياس راسخة يمكنها أن تقيس أي كتلة من دون أي اعتبار للظروف المحيطة بها، إن العلماء كثيرا ما يعدلون معاييرهم وإجراءاتهم، ومقاييس العقلانية عندهم، لأنهم يتحركون إلى الأمام، ويدخلون مجالات بحث جديدة»

وعلى هذا الأساس يعارض "فيرابند" كل الميتودولوجيات التي عرقتها فلسفة العلم التي تفترض وجود معايير وقواعد ثابتة كلية، ولا تاريخية، ولا يجب أن نفهم من دعوة "فيرابند" إلى "ضد المنهج"، أو "اللامنهج non-méthode" أن البحث العلمي يسير خبط عشواء، ودون أية قواعد أو إجراءات عملية، أو أنه ينفي المنهج مطلقا، وإنما يعني "اللامنهج": لا يوجد منهج علمي محدد، كلي ولا تاريخي، وليست هناك مبادئ وقواعد أو شروط مسبقة ثابتة ونهائية تحدد منهج العلم ومسيرته، كما هو الشأن عند التجريبية المنطقية والتكذيبية البوبرية، فدعوى فيرابند ضد المنهج تدخل في معركة ضد الميتودولوجيا المفروض فيها أن تقدم قواعد العمل أو السلوك للمشتغلين بالعلم

فاللامنهج هو إجراء فوضوي، في مقابل الالتزام المتمتد بالقواعد والمعايير العقلانية، والغرض منه تحرير العلم من سلطة المنهج، كما أن "اللامنهج" يعني عدم فرض منهج معين، أو طريقة بحث معينة، ثم العمل على قولبة موضوع الدراسة أو البحث داخل ذلك الإطار المنهجي، لأن ذلك لا يناسب الوضع الحقيقي للعلم فقواعد وإجراءات البحث العلمي تتحدد بظروف وأهلية البحث ذاته ومعايير الحكم عليها، وتعديلها أو تغييرها لا بد أن تكون متكيفة مع العمليات والمواضيع التي يبحث فيها، فالعلم ما هو إلا محصلة لعملية البحث وليس لإتباع قواعد معينة، ومن هنا فان "فيرابند" لا يرفض كل الميتودولوجيات السائدة في فلسفة العلم بل يرفض طابعها الإيديولوجي المتمثل في النزعة الكلية و اللاتاريخية التي تتصف بها.

ويستدل "فيرابند" على رفضه للمنهج الواحد القائم على قواعد ومعايير ثابتة بأن العلم ظاهرة معقدة وليس نسفاً بسيطاً منظماً، "فكل وضعية علمية واقعية، هي وضعية معقدة، تنمو بكيفية غير قابلة للتوقع ولذلك فانه من العبث أن نتمنى العثور على منهج يمكنه أن يدل العالم العقلاني في سياق معين فيما إذا كان عليه أن يتبنى النظرية (أ) برفضه للنظرية (ب)، أو العكس يتبنى النظرية التي تتطابق مع وجهة نظر استقرائية تطابقاً أفضل مع وقائع أو ظواهر معترف بها، ورفض النظرية غير المتوافقة مع وقائع متداولة، هاتان القاعدتان هما من القواعد التي لا تتوافق واللحظات التي جرت العادة بتحديدتهما وتعيينهما على اللحظات البارزة في تاريخ العلم.

كما أن العلم ليس نشاطاً عقلياً خالصاً، تحكمه مجموعة من القواعد الميتودولوجية والمنطقية، فقد أثبت تاريخ العلم أن العوامل اللاعقلانية، كالخيال، والحسد، والعاطفة، والأسطورة، لها دور كبير في تطوره، كما أن العلماء لم يتقيدوا دائماً بهذه القواعد المنطقية والمنهجية، ويعد "غاليلي"، أهم مثال في تاريخ العلم يسترشد به "فيرابند" لإثبات فكرة أهمية التحرر من القيود والمناهج التقليدية، والرأي الشائع والأفكار السائدة وتبني الفروض المعاكسة، وذلك من خلال محاولة "غاليلي" الدفاع عن النسق "الكوبرنيكي" المتعارض مع النسق الأرسطي السائد آنذاك، فعندما أعاد "كوبرنيك" إحياء الفكرة الفيثاغورية عن حركة الأرض، اعترضتها صعوبات تتجاوز تلك التي اعترضت "النسق البطليمي".

وكان يمكن اعتبار نظريته مفنّدة، لكن "غاليلي" عمل على إنقاذ فرض حركة الأرض والنظرية الكوبرنيكية عن طريق وضعه لأنواع من الوسائل، كالتلسكوب الذي غير به الجوهر الحسي للتجربة والملاحظة بالإضافة إلى استناده إلى علوم مساعدة تنطوي على قواعد تصف الخصائص والتأثيرات للغلاف الجوي للأرض وقوانين البصريات المرتبطة ببنية العين (علم الفيزيولوجيا)، وقوانين الديناميكا التي تدرس الحركة في المجالات المتحركة، ونسبية الحركة.

وقد دعم "غاليلي" حججه في الدفاع عن حركة الأرض، «بالاستناد إلى وسائل لاعقلانية كالدعاية والحيل النفسية، وأساليبه وتقنياته البارعة في إقناع خصومه، لأنه يكتب باللغة الإيطالية بدل اللاتينية، واستجاده أشخاص يعارضون الأفكار القديمة ومبادئ التعلم وقواعد المعرفة المرتبطة بها» .

إن دفاع "غاليلي" عن الكوبرنيكية لم يرق حسب "فيرابند" على أسس عقلية ومنطقية، بل تدخلت في ذلك اعتبارات لاعقلانية، ومن دونها ما كان للثورة الكوبرنيكية أن تحدث هذا التقدم في العلم، ذلك لأن تقبل الأفكار الجديدة، والنظريات التي تتعارض مع الواقع المألوف، عادة ما يكون عن طريق وسائل غير عقلانية كالدعاية والعواطف والنظريات الخاصة، وتحتاج هذه الوسائل غير العقلانية إلى التمسك بها والإيمان بها حتى تظهر العلوم المساعدة والحقائق، والمناقشات التي تحول هذا الإيمان إلى معرفة صلبة.

إن هذه النظرة المستندة إلى تاريخ العلم - حسب فييرابند- ليست مطابقة للوقائع فقط، بل هي جد معقولة وكل محاولة لإحكام منهجية مألوفة في تفسير فترة تاريخية معينة " كالمنهجية التكوينية"، و"المنهجية الاستقرائية"، سوف تؤدي إلى نتائج وخيمة.

ولكن إذا كان "فيرابند" يعارض مشروع العقلانية القائم على المنهج الواحد الثابت، ويرفض كل الميتودولوجيات التي عرفتها فلسفة العلم الكلاسيكية والمعاصرة، لاسيما الاستقرائية، والتكوينية، بل وحتى الأطروحات التي قدمها كل من "كون"، و" لا كاتوش"، فما هو البديل الذي يقدمه في مقابل المنهج العلمي بالمعنى السابق؟ وهل يطرح "فيرابند" منهجاً مغايراً؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تكمن في ما يعرف عند "فيرابند" بالتعددية المنهجية والنظرية التي تعد المقوم الأساسي لمفهوم العقلانية العلمية عنده.

العقلانية العلمية والتعددية المنهجية :

إن رفض "فيرابند" لوجود منهج علمي كلي ولا تاريخي، ورفضه للعقلانية العلمية القائمة على القواعد والمعايير الثابتة، ونقده لكل الميتودولوجيات المعيارية، لا يعني وقوعه في دوغماتية بديلة، واستبدال قواعد ومناهج بأخرى، بل هي دعوة إلى الاعتراف بأن كل المناهج، وكل الأفكار مقبولة، وهي دعوة ضد التتميط والأحادية، ويتجلى ذلك في قوله: «ليست لدي نية في استبدال مجموعة قواعد عامة بأخرى، بل مقصدي هو إقناع القارئ، بأن كل الميتودولوجيات حتى أكثرها وضوحاً وبداهة لها حدودها، وأفضل طريقة لإثبات ذلك هي بيان حدود - بل لا عقلانية - بعض القواعد التي لديها الحظ في أن تعتبر من قبل البعض أساسية»

وعلى هذا الأساس يدعو "فيرابند" إلى التعددية المنهجية، التي يعتبرها السبيل الأمثل لتحقيق التقدم في العلم والمعرفة، ذلك لأن وحدة الرأي، ووحدة المنهج تؤدي إلى كبح الخيال وإعاقة العلم، والحد من القدرات الإبداعية للإنسان، كما أن وحدة الرأي كما يقول "فيرابند" قد تكون مناسبة للكنيسة والضعفاء والراغبين في إتباع أحد المستبدين أو الطغاة، لكن تنوع الآراء ضروري للمعرفة الموضوعية، والمنهج الذي يشجع التنوع هو المنهج الوحيد الذي يتناسب مع النظرة الإنسانية.

إن التعددية المنهجية التي يدعو إليها "فيرابند" تعددية تؤمن بوجهات النظر المختلفة، وبالبدائل النظرية المتعددة وكل الأفكار والفروض والنظريات، حتى تلك التي تم نبذها في الماضي عن طريق منافسيها، لأنها قد تفيدنا في توسيع نطاق معارفنا.

إن المعرفة التي ينشدها فيرابند: « ليست حلقات من سلسلة النظريات المتوافقة والتي تتجه إلى الصدق، وإنما زيادة محيط البدائل غير المتوافقة، وربما البدائل غير القابلة للقياس » ، ولهذه البدائل مصادر مختلفة، فقد يتم أخذها من الأساطير القديمة، أو من تجارب الخبراء، أو من خيالات الشواذ، أو من النظرية الذرية أو من "الفودو" والطب الصيني القديم، كل هذه النظريات والأفكار قد تفيد في تطوير معرفتنا.

ولهذا يرى "فيرابند" أن جميع الميتودولوجيات القائمة في فلسفة العلم لم يتوصل أي منها إلى إدراك حقيقة العلم لأنها تختزل العلم في مجموعة من القواعد البسيطة، في حين أن المعرفة ومن ثمة العقلانية التي نحتاجها في فهم وتقدم العلم، لا تأتي من القواعد والنظريات، وإنما من مشاركة وجهات النظر المتعددة.

إن دعوة "فيرابند" إلى التعددية المنهجية، ورفض المنهج الواحد، وإن كانت تتفق في بعض أوجهها مع وجهة نظر بعض فلاسفة العلم المعاصرين، أمثال: "توماس كون" و"مايكل بولاني" M.Polany و"غاستون باشلار" G.Bachlard « إلا أن موقف "فيرابند" كان أكثر راديكالية وأكثر تميزاً.

فقد رفض "توماس كون" وجود قواعد ومعايير (عقلانية) خارجية تحدد الممارسة العلمية، باعتبار أن هذه القواعد تخضع للتطور والنقد أو الفحص عن طريق البحث ذاته، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في الفصل الثالث من هذا البحث.

ويرى "مايكل بولاني": (1976-1891) "M.Polany أن التقيد بمنهج واحد، ووحيد من مناهج العلم، يؤدي إلى الحد من النشاط الديناميكي للمعرفة الإنسانية، فلا وجود حسب "بولاني" لإطار معرفي واحد يمكن وصفه بأنه عقلائي وموضوعي، فلكل عالم وجهة نظره الخاصة، وتطلعاته المعرفية، وخلفيته المعرفية والإيديولوجية ومن ثم فالإبداع لا يأتي "بولاني" عن طريق اتباع منهج محدد ثابت، ولا من الخبرة المباشرة للواقع التجريبي بل من خلال المشاعر والأحاسيس والتخمينات والحدوس والخيال والتعهدات الإنسانية، وهو ما يعرف "بولاني" بمصطلح: "المعرفة الكامنة".

كما رفض "باشلار" (1962-1884) G.Bachlard وجود منهج علمي واحد صالح لكل علم ولكل معرفة فكل تقدم في الفكر العلمي، وكل تجربة جديدة كفيلا بأن تغير الفكر العلمي برمته، لا المناهج فحسب فلكل علم منهجه الخاص، ومفاهيمه الخاصة التي تتلاءم والمرحلة التي هو عليها هذا العلم أو ذاك، وكل خطاب حول المنهج العلمي سيكون دائما خطابا سياقيا، ولن يتصف بالبنية النهائية"

إن هذه الآراء ورغم أنها تتفق مع موقف فيرابند في بعض الجوانب المتعلقة بعدم وجود منهج علمي واحد صالح لكل علم، وأن المناهج تتعدد وتتغير بتغير مجالات العلم والمعرفة، وتتغير وتتطور التفكير العلمي إلا أن أطروحة "فيرابند" حول المنهج والتعددية المنهجية تختلف عن هذه المواقف.

إن السؤال عن المنهج عند "فيرابند" مبدئيا هو سؤال زائف، فليس للعلم منهج معين يمكن تحديده مسبقا والبحث في المنهج عبث لا طائل من ورائه، ومن زاوية أخرى ، فإن رفض "فيرابند" للمنهج الواحد وتبنيه للتعددية المنهجية والنظرية، كان الغرض منه تخليص العلم من كافة القيود والمعوقات التي كبلته بها الميتودولوجيات المعيارية من جهة، والرغبة في أنسنة ظاهرة العلم من جهة أخرى « فالتعددية ليست مهمة للميتودولوجيا فقط بل أيضا تشكل جزءا أساسيا للنظرة الإنسانية.»

إن العلم في تصور فيرابند ليس شبكة من المعادلات الرياضية والعلاقات المنطقية ، بل نشاط إنساني متدفق تشارك فيه كل الفاعليات الإنسانية، العقلية واللاعقلية، ومن ثمة فالمناهج اللاعقلية يمكنها أن تفيد العلم كالمناهج العقلية تماما، فالعقل والمنهج العقلاني هو أحد أوجه تلك النظرة الإنسانية لا وجهها الوحيد.

إن العقل العلمي الذي يؤمن به "فيرابند" هو ذلك العقل المتفتح الذي يعترف بوجود اللامعقول وما يتضمنه من مظاهر عدم الانتظام والتناقض، والثغرات المنطقية، والأساطير والخيال ... فكل إبداع، وكل ابتكار، يتضمن قسطا مما يتجاوز العقل، والعقلنة تستطيع فعلا أن تفهمه بعد الاطلاع، لا قبله فالعقل المتفتح قابل لأن يناقش ويتفاعل مع أي شيء، وكل شيء قد يكون من شأنه أن يسهم في تقدم العلم، فكل المناهج، وكل الآراء مقبولة.

العقلانية العلمية والنسبوية عند بول فيرابند:

النسبوية في مدلولها العام، مفهوم يقابل الاعتقاد بوجود الحقائق المطلقة، أو هي "مذهب يقر بأن كل معرفة (إنسانية) هي معرفة نسبية" والمذهب النسبي يكافئ القول بعدم وجود طبيعة ثابتة، ووجود حقيقة غير محددة لا يمكن معرفتها من حيث المبدأ". وللنسبوية تاريخ طويل يعود إلى العصور القديمة، وقد تم تحويلها حسب فيرابند - إلى مذهب عن طريق اليونانيين أثناء التحول من النظرة الكوزمولوجية عند الفلاسفة القبل سقراطيين، إلى وجهات النظر النظرية عند السفسطائيين، وأفلاطون، وأرسطو، ثم تطور هذا المفهوم مع الحركة الشكية في عصر التنوير، وتعرض النسبوية اليوم على أنها سلاح ضد الحكم الاستبدادي، والطغيان العقلاني، وكوسيلة لكشف زيف العلم الغربي.

وتعد النسبوية من المفاهيم التي تتعارض والأسس التي تقوم عليها العقلانية، كالموضوعية، والصدق، والمنهج والمعايير الكلية الشاملة، فالحكم على نظرية ما بأنها صادقة أو كاذبة - وفقا للمذهب النسبوي - هو حكم يتغير من فرد إلى آخر، ومن جماعة علمية إلى أخرى، ذلك أن الهدف من البحث عن المعرفة يتوقف على ما يعده الفرد أو الجماعة العلمية مهما أو ذات قيمة، ففي المجتمعات الرأسمالية الغربية، يوضع السعي نحو السيطرة على الطبيعة في المقام الأول، بينما يتضاءل قيمة هذا السعي في ثقافة أخرى يتم تصور المعرفة وسيلة لبلوغ السلام والسعادة الإنسانية.

وإذا كانت النسبوية بهذا المعنى، تعد في نظر الكثير من الباحثين وخصوصا العقلانيين منهم، تهديدا لمعايير العقلانية العلمية، فما هو المدلول الذي أراده "فيرابند" لهذا المفهوم؟ وما هي أبعاده الاستمولوجية والمعرفية؟

النسبوية نزعة إنسانية وتيار ضد الدغماتية والعقلانية:

يعتبر مفهوم النسبوية من المفاهيم الفلسفية الغامضة، إذ يختلف مدلولها من مذهب فلسفي لآخر ويصف فيرابند نفسه بالنسبوي المتحمس، والنسبوية بالنسبة إليه الوحيدة التي يمكن نعتها بكونها فلسفة إنسانية، حيث يقول: «إن النسبوية التي أقدمها هنا لا تهتم بالمفاهيم، بل بالعلاقات الإنسانية، إنها تعالج المشكلات التي تنشأ عن صراع الثقافات المختلفة، أو الأفراد، مع العادات والتقاليد، والأذواق المختلفة» ويتفق هذا التعريف مع النزعة الفوضوية التي يتبناها "فيرابند"، والتي تقوم على التعددية النظرية والمنهجية. فالنسبوية بهذا المعنى توجه يقوم ضد كل أشكال الدغماتية، وضد النزعة العقلانية التي تعتبر الصدق والموضوعية، والمعايير الكلية أحد أركانها الأساسية، فهي - على حد تعبيره - عقيدة شائعة "Doctrin populaire" يتم مناهضتها من قبل هؤلاء الذين يعتقدون أنهم يعرفون الحقيقة، ويسعون إلى فرض طريقة ثابتة وموحدة لحياة الناس، لكن هؤلاء لم يدركوا أن ما هو حقيقي بالنسبة لشخص ما أو جماعة ما، أو ثقافة ما قد لا يكون بالضرورة حقيقيا بالنسبة لشخص أو جماعة أو ثقافة أخرى.

فالنسبوية فلسفة تقوم على رفض التوحيد والتنميط، وفلسفة مستوحاة من تنوع الثقافات الإنسانية التي تقابل النشاط المعرفي البشري الخام، الذي لا يعرف أي منهج، ويجعل المبادئ العامة التي تقيد السلوك المعرفي للإنسان المتحضر.

ولا يجب أن نفهم من هذا أن فيرابند بهذا التوجه النسبوي يرفض كل المعايير، ويرفض الصدق والموضوعية رفضا مطلقا، بل انه يرفض أن تكون هناك معايير كلية شاملة ووحيدة، وأن يكون المذهب الموضوعي هو الحكم الفصل في كل شيء، وأن تكون هناك رؤية وطريقة واحدة، ووحيدة في الحياة، فالنسبوية تعني قبول كل الرؤى الممكنة وكل التصورات وإعطائها فرصة "للفعل" في الواقع.

يقول "فيرابند: «إن الذي يستحق لقب النسبوي هو الذي يكف عن تقديم تأكيدات عن طبيعة الحقيقة والصدق والمعرفة، وأن يلتزم بدلا منها بتقديم أشياء خاصة، كما أنه في مناقشته الموضوعي، قد يستخدم أدلة ويقدم فروضا موضوعية، لكن غرضه ليس توضيح الحقائق الكلية والمقبولة دون غيرها، بل إعطاء الفرصة لكل المعارف المتنافسة» .

إن النسبوية التي ينشدها "فيرابند" هي دعوة إلى إحياء التعددية والتنوع الثقافي والمعرفي النابع من صميم الوجود الإنساني، فهي لا تعني أن كل فكرة، أو حقيقة تختلف من شخص إلى آخر، ولدى الشخص الواحد من حالة إلى أخرى، كما هو الحال عند "بروتاغوراس"، "الإنسان مقياس كل شيء"، بل النسبوية تعني التنوع في وجهات النظر، وتنوع الثقافات والتقاليد، والأفكار والتقاليد القديمة، والكوزمولوجيات البدائية، وأن كانت تختلف عن ما تعارفنا عليه اليوم، إلا أنها قد يكون لديها القدرة على خلق الوجود المادي والروحي لنا، فليست هناك طريقة واحدة ورؤية واحدة للحياة.

ويناقش "فيرابند" كل الاعتراضات التي تواجه النزعة النسبوية باعتبار أن هذه الاعتراضات غير مؤسسة حيث يقول: «غالبا ما تواجه النزعة النسبوية هجوما ليس بسبب أن المرء قد عثر على خطأ فيها، وإنما لأن المرء يخشاها، ويخشاها المثقفون لأنها تهدد دورهم في المجتمع، كما هدد التنوير ذات يوم وجود الكهنة واللاهوتيين».

و يعتبر العقلانيون والعلماويون من أشد المعارضين للنزعة النسبوية، ذلك لأنها فلسفة نقوض أركان العقلانية ويعتقد "فيرابند" أن رفضهم لهذا التوجه النسبوي لا يقوم على أسس موضوعية، بل غالبا ما يكون هذا الرفض تعسفيا، فهم يرفضون التقاليد والآراء، ووجهات النظر غير العقلانية - بدافع العقلانية والموضوعية دون أن يدركوا معنى ومغزى هذه التقاليد، وبشبه ذلك بقوله: « لا يكاد أي اختلاف بين أعضاء قبيلة يدافع أفرادها عن قوانينها لأنها قوانين آلهتهم، وبين عقلاني يلجأ إلى معايير موضوعية، فيما عدا أن الأولين يعرفون ما يفعلون، في حين أن الآخر (العقلاني) لا يعرف ما يفعله» .

ويذكر "فيرابند" بعض الشواهد التاريخية، التي تبين ما آلت إليه بعض التصورات الدغماتية، والتوجه المعيارية الاقصائية من مآسي وشرور للإنسانية، حيث يقول: « لقد بشرت المسيحية بحب الجنس البشري وأحرقت وقتلت، وبشرت الثورة الفرنسية بالعقل والفضيلة، وانتهت بحيط من الدماء، وتأسست الولايات المتحدة الأمريكية على مبادئ الحرية والسعي إلى إسعاد الجميع، ومع ذلك فقد مارست العبودية والقمع والإكراه».

ويرد "فيرابند" على انتقادات العقلانيين للتوجه النسبوي في العلم، وخصوصا اعتراضات "كارل بوبر" ذلك أن "بوبر" فيما يرى "فيرابند" يوحّد بين مشكلة موضوعية المعرفة، وموضوعية النظريات العلمية، لكن هذا التوحيد قد يكون ممكنا في الفيزياء، لكنه لا يكون ممكنا أو متاحا في مجال التاريخ وعلم النفس والمحالات الواسعة من الحس المشترك كما أن النزعة الموضوعية "البوبر" تقضى إلى القول أن وجود نظريتين أو رأيين غير متوافقين يعني أن أحدهما صادق أو أقرب إلى الصدق، والآخر مفند أو كاذب، لكن هذا الرأي يكشف - حسب فيرابند - عن ضعف الهجوم العقلاني الذي يمثله "بوبر" على النسبوية، فلماذا لا يكون ممكنا أن نقول أن الآراء التي تبدو غير متوافقة حول موقف ما تكون صحيحة؟ فالصورة التي يمكن أن ترى بطريقتين مختلفتين يمكن أن توصف أيضا بطريقتين مختلفتين، وأن كلا الجزأين يكون صحيحا.

إن النسبوية التي يدعو إليها "فيرابند"، فلسفة تقف ضد كل أشكال الدغماتية، وضد التوجه العقلاني الغربي الصارم، الذي يقصي كل ما عداه من الآراء والمعارف، ومثلما جعلت النظريات العلمية المعاصرة (كنظرية النسبية ونظرية الكوانتوم) العلم يعيد النظر في المفاهيم والمبادئ التي قام عليها فكذلك يجب أن تخضع العقلانية إلى هذه المراجعة، لتصبح نزعة أو تقليدا من بين التقاليد الأخرى، وليس كنزعة وحيدة أو النزعة الجديرة بأن يؤخذ بما تقرضه من قواعد ومعايير.

وهكذا يقف "فيرابند" بتوجهه النسبوي ضد كل توجه لفرض نمط معين من وجهات النظر، وادعاء امتلاك الحقيقة والعمل على فرضها بأية ذريعة أو حجة كانت.

إن النسبوية التي يدافع عنها "فيرابند" هي نسبوية تقوم أساسا على فكرة التنوع والتعددية، وتؤمن بأن تاريخ الأفكار، والمناهج والنظريات والأحكام، وكل التقاليد المعرفية، هي جزء أساسي للممارسة المتطورة للعلم والحضارة الإنسانية، فكل إنجاز علمي أو حضاري - بما فيه الحضارة والعلم الغربيان - قد تم استنادا إلى آليات وأساليب وتقاليد وتصورات متنوعة، وأن هذه الأدوات والتقاليد، تتغير مع تطور العلم والمعرفة كما أن الثقافات والحضارات يمكن أن تؤثر وتتأثر في إطار تبادل ثقافي حر، يقول فيرابند: « يمكن للكاثوليك الرومان أن يستفيدوا من دراسة البوذية، ويمكن للأطباء أن يستفيدوا من السحر الإفريقي، ويمكن لعلماء النفس أن يستفيدوا من دراسة الطرق والأساليب التي يعتمدها الروائيين والممثلين في بناء الشخصيات، ويمكن للعلماء أن يستفيدوا من دراسة الطرق ووجهات النظر غير العلمية، وبوجه عام يمكن للحضارة الغربية، أن تتعلم أمورا وأشياء كثيرة من اعتقادات وعادات، ومؤسسات الشعوب البدائية وغير الغربية» .

وينقل "فيرابند" مفهوم النسبوية إلى مجال العلم والابستمولوجيا، وذلك من خلال إنكاره لوجود منهج علمي واحد وثابت، فكل منهج تحدده طبيعة المشكلة المطروحة للبحث، كما يرفض "فيرابند" التصور القائل بأن العلم يجب أن يخضع لشروط يمكن صياغتها في غياب السياقات الثقافية والرغبات الشخصية، فليس ثمة صدق موضوعي أو حقيقة موضوعية، ذلك لأنه حتى وإن كانت فكرة الصدق الموضوعي، والحقيقة الموضوعية تبدو مستقلة عن الرغبات الإنسانية، فإن اكتشافها قد تم عن طريق التأثيرات الإنسانية كالميل والرغبة والاهتمام والخيال والحدس، كما أن النظريات العلمية تتفرع إلى اتجاهات مختلفة، وتستخدم مفاهيم وتصورات مختلفة وأحيانا غير قابلة للمقايسة، فأى من هذه المضامين والتصورات يمكن أن يوصف على أنه دليل على موضوعية نظرية ما؟ لا يوجد أي دليل، فالاتجاهات والحجج تتغير من مرحلة زمنية لأخرى، ومن جماعة بحث لأخرى لاحقة لها.

ويرتبط مفهوم "النسبوية الابستمولوجية"، عند "فيرابند"، بمفهوم "النسبوية الإدراكية"، التي تقوم على فكرة علاقة الإدراك بالمعتقدات والخبرة الذاتية، فما يراه ملاحظ ما، أو ما يشعر به من تجربة بصرية، يتوقف في جانب منه على تجاربه الماضية، ومعارفه ومعتقداته وعاداته، فلا وجود لملاحظات وتجارب موضوعية وثابتة.

فالنظريات العلمية في نظر "فيرابند"، تعد بمثابة طرق في النظر إلى العالم، وتبني هذه النظريات يؤثر على اعتقادنا وتصورنا للواقع الخارجي، فليس هناك عالم واحد موضوعي، بل هناك عوالم مختلفة، وتختلف رؤيتنا للعالم باختلاف المعتقدات والعادات والتقاليد، وقد سبقت الإشارة إلى هذا الموقف في حديثنا عن النظرية البراغمية للملاحظة.

ولم يقتصر هذا التوجه النسبوي على مجالي العلم والابستمولوجيا، بل امتد إلى مجال السياسة، حيث يدعو "فيرابند" إلى نسبوية ليبرالية قوامها بناء مجتمعات ديمقراطية تعمل على تشجيع التعددية والتنوع، وإتاحة الفرصة والحريات المتساوية لكل التقاليد، وعلى المؤسسات الحكومية أن تكيف عملها مع التقاليد بدلا من تكييف التقاليد مع عملها، فالمؤسسات الطبية مثلا، يجب أن تأخذ طرق العلاج غير العلمية لمجموعة خاصة في اعتبارها، فبدلا من محاولة إخضاعه لمقارنات مع أحدث الطرق الطبية، يجب احترام طرائقها حتى ولو بدت عديمة الفائدة .

فالعلم يجب أن يوصف بأنه تقليد من بين التقاليد، وليس بوصفه معيارا حاكما على باقي التقاليد يقول "فيرابند": «إن العلم في ديمقراطيتنا المنشودة يحتاج إلى وقاية وحماية من تقاليد غير علمية كالعقلانية والماركسية، والمدارس اللاهوتية، لكن التقاليد غير العلمية في حاجة أيضا إلى وقاية وحماية من العلم».

من هنا فإن المجتمع الديمقراطي أو المجتمع الحر الذي ينشده "فيرابند"، هو المجتمع الذي تتساوى فيه كل التقاليد، وهو المجتمع الذي يكون فيه المواطنون - وليس جماعة خاصة، أو مؤسسات خاصة - هم الذين يقدرون ما هو الصواب وما هو الخطأ، وما هو النافع، وما هو غير النافع في مجتمعاتهم.

النسبوية والحرية الانسانية:

إن الهدف الأساسي لهذا التوجه النسبوي عند "فيرابند" هو تكريس الحرية الفردية، ورفض كل الصيغ الشمولية التي تفرض مركزيتها، وتستبد بالفرد باسم الموضوعية أو العقلانية، أو الايدولوجيا، "فتمحور الأفراد لا يكون عن طريق إخضاعهم لنوع جديد من العبودية، سواء كانت هذه العبودية منهجا علميا ثابتا، أو ايديولوجية سياسية جامدة، بل التحرر يعني إدراكهم لربغياتهم الخاصة" ، ويظهر هنا تأثير "فيرابند" بفكر الفيلسوف الانجليزي "جون ستوارت ميل" (1806-1873) JS Mill ، خاصة في كتابه "حول الحرية" الذي يدافع فيه عن النزعة الفردية، والحرية الإنسانية وتعدد الأداء والأفكار.

إذ يرى "ميل" أن كبت حرية الرأي هو سلب لحرية الجنس البشري بأكمله، فإن كان ذلك الرأي صائبا، فقد حرم (الجنس البشري) من فرصة يستبدل فيها الباطل بالحق، وإن كان ذلك الرأي (المكبوت) خاطئا فإن الناس سيحرمون من فرصة الازيداد من التعرف على الحق بشكل واضح نتج عن مقارنته بالخطأ.

ويدافع "ميل" عن قيمة تعددية الأداء وحرية الأفكار، باعتبارها ضرورية لخير العقل الإنساني، فمهما بلغ اقتناع المرء بفساد رأي من الآراء، ومهما بلغت ثقته بمخالفة هذا الرأي للدين والأخلاق والعقائد السائدة في عصره ومجتمعه، فلا يجوز له بناء على هذا الاعتقاد الفردي، أن يحول دون سماع الدفاع عن هذا الرأي وإلا فقد ادعى لنفسه العصمة من الخطأ.

وقد وجد "فيرابند" في آراء "ميل"، سندا قويا في الدفاع عن الحرية الفردية وتعدد الآراء، ورفض إرادة فرض النموذج الواحد والرؤية الواحدة، فالحرية التي ينشدها "فيرابند" - كغاية لتوجهه النسبوي - هي أن نعطي الحقوق المتساوية لكل التقاليد، ولكل الثقافات غير الغربية، ورفض النموذج الغربي المستند إلى العلم الغربي والعلم الغربي وحده، والذي يقوم على اعتقاد أنه النموذج الأمثل الذي يجب أن تقتدي به كل الشعوب والحضارات.

نقد فيرابند لأسطورة تفوق العلم وامتيازها عن باقي النشاطات المعرفية:

تعد وجهة نظر "فيرابند" حول العلم واحدة من أكثر وجهات النظر جرأة واستفزازا، ويندرج تصوره للعلم في إطار مشروع الايستيمولوجي والسياسي الرامي ، إلى مناهضة العقلانية العلمية الغربية ، القائمة على مسلمة مفادها أن العلم الغربي هو وحده دون غيره القادر على اكتشاف الطبيعة والسيطرة عليها، و أنه المقيم أو المعيار الوحيد للحضارات والمعارف الأخرى غير الغربية.

وينطلق "فيرابند" في معرض مناقشته لموضوع العلم - من تساؤلين رئيسيين، الأول: ما هو العلم؟ وهل تختلف معايير ونتائجه عن معايير وحقول النشاطات الإنسانية الأخرى؟ والسؤال الثاني: ما هو الشيء العظيم في العلم الذي يجعل منه مفضلا، وأرقى من النشاطات المعرفية الأخرى؟ هل بسبب عقلانية معاييرها أو بسبب نتائج المهمة؟

إن الإجابة عن السؤال الأول متعددة، فكل مدرسة من مدارس العلم تقدم تصورا مختلفا عن ماهية العلم وكيف يؤدي عمله، ويجمل بول فيرابند إجابته عن السؤال الأول بقوله: «إن طبيعة العلم مازالت مغلفة بحجب من الظلام، ولا يزال الموضوع قيد المناقشة، وثمة فرصة سانحة لمعرفة ما متواضعة عن العلم سوف تنشأ ذات يوم.»

أما بالنسبة لامتياز العلم وتفوقه عن باقي النشاطات المعرفية الإنسانية الأخرى، فإن المدافعين عن هذا الرأي يبنون موقفهم على دعامتين أساسيتين:

تتمثل الدعامة الأولى في الاعتقاد بأن نتائج العلم مستقلة بذاتها ولا تدين بشيء لأي فعاليات غير علمية وتتمثل الثانية في القول بامتلاك العلم لمنهج علمي ثابت قائم على مجموعة من القواعد الصارمة.

وعلق "فيرابند" بسخرية على ما هو شائع في المجتمع، إذ من النادر أن نجد شخصا يسأل ويشكك في أفضلية وتفوقه على باقي المجالات، « إذ تجد العلماء وفلاسفة العلم يدافعون عن العلم مثلما يتصرف عن المدافعون الكنيسة الرومانية الواحدة، فالمذهب الكنسي صحيح، وكل ما عاداه وتني وبلا معنى، وكان هذا التوجه ذات يوم كنوزا للخطابة الدينية، وقد وجدت لها الآن موطنًا جديدًا في العلم » .

يعارض "فيرابند" هذا التوجه، ويرى أن العلم ليس كتابًا مغلقًا لا يمكن فهمه إلا بعد سنوات من التدريب وإنما هو نظام عقلي يمكن أن يختبره وينتقده أي شخص معني بالأمر، أما صعوبة العلم المزعومة فذلك يرجع إلى الحملة المنظمة التي يشنها العديد من العلماء لإدخال الرعب في نفوسنا.

إن ما يجعل تفوق العلم عن باقي المجالات المعرفية الأخرى أمرًا بديهيًا، مبعثه خطأ فادح تمثل في أنا نفاضل بين العلم، وبين غيره من المجالات على أساس معايير العلم ذاته (الموضوعية، الصدق، اليقين، المنهج العلمي) لكن تاريخ العلم نفسه يؤكد أن العلم لم يتفق بسبب نتائجه، ولا بسبب منهجه، فنحن نعلم ما يؤديه العلم لكن ليست لدينا أدنى فكرة عما إذا كان في مقدور تقاليد أخرى - غير علمية - أن تؤدي أفضل منه بكثير أم لا ولذا يتعين علينا أن نبحث عن ذلك.

فالنتائج التي حققها العلم في جميع مجالاته، لا تعطيه الأفضلية والامتياز، ذلك لأنها تدين بشكل كبير إلى معارف غير علمية من هي نتاج معارف إنسانية قديمة لا تنتمي إلى مضمار العلم، والمثال المحبب لفيرابند في هذا الصدد هو "الثورة الكوبرنيكية"، فقد استقى "كوبرنيك" أفكاره من الفيثاغوري "فيلولوس" حيث تبنى أفكاره ودافع عنها بعد أن خرق قواعد العقلانية السائدة، وقواعد الحس المشترك، وكان "فيلولوس" فيثاغوريا صوفيا مشوش الذهن، ومثلما انتفع علم الفلك من المذهب الفيثاغوري، نجد أن الميكانيكا والبصريات تدينان كثيرا لحرفة الصانع، ويدين الطب للقبالات والعرافين وبأعني الأدوية المتحولين، ومن هنا فإن القول بموضوعية العلم وحياده عن التأثيرات السوسولوجية والثقافية هو وهم باطل.

كما يرد "فيرابند" على المدافعين عن امتياز العلم عن شتى ضروب المعارف الأخرى، بحجة امتلاك العلم لمنهج يجعل منه معرفة منظمة يقينية صادقة لا يشوبها أي شك، بأن تاريخ العلم نفسه يشهد أن فكرة وجود منهج علمي ثابت ينظم عملية اكتساب المعرفة العلمية الصحيحة لا يوجد ما يبرره، فهناك الكثير من النظريات العلمية حققت تقدما في العلم لأنها تجاوزت وانتهكت المناهج العلمية الثابتة والجامدة في عصرها.

فلا وجود إذن لحجة قطعية ونهائية يمكن اعتمادها لتأييد الدور الاستثنائي للعلم وامتيازته عن باقي المعارف الأخرى، بل ليست للعلم - على حد تعبير فيرابند - أي سمة تجعله أسمى أو مختلف عن السحر والشعوذة أو التنجيم، فالعلم ليس إلا تقليدا من بين التقاليد الأخرى الموجودة في المجتمع.

وإذا كان النقد ينصب على كل التقاليد، فإنه عادة ما يستثني العلم، يقول فيرابند: « نحن - المجتمعات الغربية - الآن نستطيع أن ننتقد ما نشاء وكيفما نشاء، باستثناء العلم، فقد ذهب "كروبوكتين Kropotkin* على سبيل المثال إلى ضرورة هدم جميع مؤسسات وصور الاعتقاد التقليدية، إلا أنه يستثني العلم، كما ينتقد الكاتب المسرحي "هنري ابسن I bsen أهم إيديولوجيات القرن التاسع عشر، ما عدا العلم، وقد جعلنا "إيفي ستروس LEVI STRAUSS " ندرك أن الفكر الغربي لا يعد قمة الانجاز البشري الوحيد، كما كان معتقدا من قبل إلا أنه يستثني العلم من انتسابه للإيديولوجيات.

إن العلم حسب فيرابند ليس نظاما معرفيا مقدسا يستلزم الكفر بكل ما عاداه أو خالفه، انه نظام عقلائي وجب أن ينمو ويزدهر وسط الأنظمة المعرفية الأخرى، وإذا كان العلم الذي ساد في القرنين السابع والثامن عشر قد اعتبر أداة للتنوير والتحرر، فمن غير الملزم أن يظل دائما أداة للتحرر أو التنوير.

فالعلم شأنه في ذلك شأن أية إيديولوجية أخرى، قد يؤدي إلى الخراب والدمار، بل إن العلم اليوم أصبح يماثل في استبداده الإيديولوجيات التي جاء أصلا ليحاربها ويخلص الإنسان منها.

والعلم في تصور "فيرابند" هو وجهة نظر واحدة من بين وجهات نظر متعددة، وليس هو الدرب الأوحى صوب الحقيقة والواقع، فلا ينبغي لنا أن نجعل منه المستشار الأوحى الذي نلجأ إليه، يقول فيرابند: « فنحن نعلم أن الطب العشري البدائي و الطب الشعبي، و الأشكال التقليدية للطب في الصين، والتي لا تزال قريبة الصلة بروية الحس المشترك والإنسان الطبيعة، لديها في الغالب وسائل أفضل للتشخيص والعلاج من الطب العلمي، كما أننا نعلم أيضا أن الأشكال البدائية للحياة، قد ساهمت في حل مشكلات الوجود الإنساني، والتي تعد بعيدة المنال بالنسبة للمعالجة العقلانية» وإذا كان هناك فرق بين العلم وهذه الثقافات البديلة، فهو فرق في الدرجة فقط. ويشيد فيرابند بالأسطورة بكونها بناء مهم، يحمل هما وجوديا تم خلاله تقديم مجموعة من التصورات حول الإنسان والكون والمعرفة والقيم، ويمكن تطوير التفسيرات الأسطورية إذا ما تم ربطها بسياقها الزماني والمكاني، وعدم تأويلها بطريقة كلاسيكية.

وبهذا يصل "فيرابند" إلى أن التمييز التقليدي الذي وضعه الابدستيمولوجيون بين العلم واللاعلم وأشباه العلم غير مبرر، بل هو مصطنع و مضر بتقدم المعرفة، حيث يقول: « فإذا أردنا أن نفهم الطبيعة وأن نتحكم في بيئتنا ومحيطنا الفيزيائي ينبغي الاستناد إلى كل الأفكار وكل المناهج، وليس إلى نوع معين فقط ». كما أن هذا التمييز بين العلم والأنشطة المعرفية الأخرى هو من صنع الحضارة الغربية، فلم تكن على الإطلاق أية منافسة عادلة بين هذا التعقيد الكامل للأفكار، وبين أساطير وأديان وتصرفات المجتمعات غير الغربية، فقد اختفت وتدهورت هذه الأساطير، وهذه الديانات، ليس لأن العلم كان أفضل، لكن لأن رسل العلم كانوا مظهرين وذوي عزيمة، ولأنهم طمسوا بنوع أخص حاملتي الثقافات البديلة. ولا يخفى على أحد ما قام به المستشرقون من طمس لمعالم الثقافات البديلة، لصالح الحركة الاستعمارية التي ما فتئت تتسع مجالاتها وأدواتها ووسائلها، وما يعيشه العالم اليوم في إطار سياسة العولمة، وفرض النموذج الغربي هو صورة واضحة لذلك. إن هذا التفوق الظاهر للعلم الغربي لم يكن بسبب ما حققه من معارف، وإنما بسبب طمسه للثقافات الأخرى وبهذا أصبح وسيلة استبداد واستغلال، يقول فيرابند: « لا شك أن العلم الغربي قد ليث معظم العالم بمرض معد لكن هل هذا التلوث الذي أحدثه العلم الغربي هل قد أدخل تحسينات على حياة هؤلاء الذين يتصلون به ؟ إن الإجابة لدي بالنفي، فالحضارة الغربية، قد تم فرضها بالقوة، وليس عن طريق حجج تبين صدقها، أنها سادت لأن أسلحتها أفضل».

نقد فيرابند للتوظيف الأيديولوجي للعلم:

أصبح العلم في نظر "فيرابند" إيديولوجية خاصة تقوم على مسلمتات خاطئة، ومن أبرز هذه المسلمتات الاعتقاد أن الحقيقة العلمية هي وحدها الحقيقة الثابتة، ورأي العلماء المتخصصين هو وحده الرأي الصائب وأن العلم والتكنولوجيا وحدهما يمكن أن يحلا مشاكل الإنسان.

إن هذه المسلمتات قد تغلغت في النسيج الثقافي للمجتمع، وكونت إيدولوجيا إقصائية لكل المعارف غير العلمية، بل إن افتراض التفوق الملازم للعلم قد تعلّى العلم، وأصبح موضوعا للإيمان الراسخ عند كل شخص الأمر الذي جعل "فيرابند" يشن حملة شعواء ضد العلم والعلماء دفاعا عن المجتمع وعن الحرية الإنسانية ويدعو إلى مجتمع حر يقوم على تحرير الفرد من كل الإيديولوجيات، و من كل الالتزامات بما فيها السلطة العلمية سلطة العلم والعلماء التي لا يقل تأثيرها عن السلطة السياسية.

ولا يقتصر على الدعوة إلى حماية المجتمع ضد العلم، بل يدعو كذلك تحرير العلم من أيدي المتخصصين لأن العلاقات الإنسانية في جميع صورها و أشكالها الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، قد أصبحت موضوعا للمعالجة الدراسية العلمية كما هو مسطر في برامج التعليم والصحة، وأصبح العلماء يتدخلون في أدق دقائق حياة الفرد الشخصية، من مأكلا وملبس وطريقة النوم، وأضحى العلم مؤسسة، بل وسلطة تفرض سيطرتها على المواطنين داخل المجتمع وقلد الحرية والديمقراطية.

إن المجتمع الحر الذي ينشده فيرابند ليس هو المجتمع الذي يحاول فرض قيمه الثقافية على الثقافات الأخرى المستضعفة، بل هو المجتمع الذي تكون فيه لكل التقاليد والثقافات حقوق متساوية، ويظهر من خلال هذا الموقف المدافع مع الحرية الفردية تأثر "فيرابند" بأفكار "جون ستيوارت ميل" خاصة في مقاله "عن الحرية" إذ يقول "ميل": « لا تكفي حماية الفرد من طغيان الحكم، وإنما ينبغي حمايته أيضا من طغيان الرأي العام و الشعور السائد، وحمايته من ميل المجتمع إلى أن يفرض إرادته وأفكاره على الأفراد الذين يرفضونها، وكذا إجبار الشخصيات على أن تكيف نفسها مع النموذج الذي يعده المجتمع » .

إن المجتمع الحر الذي يدافع عنه "فيرابند" يجب أن تتساوى فيه التقاليد والإيديولوجيات والعقلانيات واللاعلم يجب اعتباره تقليدا كغيره من التقاليد الأخرى المتنافسة والتي تتفاوت في كفاءتها، وفي مدى سلطتها على الفرد، ومن هذه التقاليد الحكمة الشعبية والأساطير القديمة والأديان والأعراف، وغيرها من الأنساق والأعراف والممارسات الاجتماعية، لهذا لا يمكن أن يكون العلم حكما على التقاليد الأخرى، وأن المجتمع الحر لا يمكن أن يتأسس عن طريق مذهب جزئي، ولا على عقلانية واحدة، بل يتم تأسيسه على تعددية التقاليد وسيادة روح التعاون على مستوى الأمم.

من فصل الدين عن الدولة إلى فصل العلم عن الدولة:

يثير "فيرابند" قضية بالغة الأهمية، وهي التوظيف السياسي للعلم، لقد أصبح العلم دين الدولة، ولهذا يدعو إلى فصله عن السياسة (الدولة)، كما تم فصل الدين عن السياسة في العصر الحديث، فمنذ انطلاق النهضة الأوروبية دخل العلم مضمار المنافسة مع باقي الإيديولوجيات، وخاصة الدين الذي كان جزءا من البناء الأساسي للمجتمع، وبما أن المجتمع والدولة لم يعلنوا بعد أفضلية العلم على باقي الإيديولوجيات في ذلك الحين، نرى العلم في عصرنا قد تبوأ نزعاً وقوة تحررية بفضل هيمنته على باقي الإيديولوجيات وعلى رأسها الدين، ففسح المجال لمكان بديل طرق جديدة للتفكير الإنساني، ولكن العلم بعد حسمه المنافسة الإيديولوجية لصالحه أضحى الإيديولوجية المقترنة دائما بالتفوق والأفضلية، وأصبح الجزء الأساسي في نسيج المجتمع، مثلما كانت الكنيسة ذات يوم الجزء الأساسي في بناء المجتمع، وعلى الرغم من انفصال الكنيسة عن الدولة انفصالاً لا شك فيه، فإنه ليس هناك انفصال بين العلم والدولة.

إن مقارنة فيرابند ارتباط العلم بالدولة، بارتباط الكنيسة بالدولة، له دلالة واضحة على النتائج الوخيمة التي تنتج عن استغلال العلم لأغراض سياسية، فالعلم ليس في منأى عن التلاعبات والحسابات السياسية لضيقة فهناك علاقة بين الفرضيات العلمية المدعمة، والسلطة السياسية والمؤسسات القائمة، حيث تحول العلم والعلماء إلى وسائل وأدوات في خدمة الأنظمة السياسية، هذا فضلا عما خلفه العلم والتكنولوجيا من مآسي إنسانية، فقد عانى الإنسان حربين كونيتين، وقد كان "فيرابند" نفسه أحد ضحاياها نتيجة الإصابة التي تعرض لها في العمود الفقري إبان الحرب العالمية الثانية، والتي جعلته يمشي على عكازين طوال حياته، وقد كان لذلك أثرا كبيرا في حياته الفكرية هذا ناهيك عما أحدثه العلم المعاصر من نتائج لا أخلاقية نتيجة تجاربه على الإنسان والبيئة، لهذا نجد فيرابند يقول: «إن فصل العلم عن الدولة يمكن أن يكون فرصتنا الوحيدة للتغلب على بربرية العصر العلمي والتكنولوجي.

كما أن إضفاء الطابع المؤسساتي على العلم في المجتمع يتعارض مع الموقف الإنساني الحرة الفردية، فالعلم يتم تعليمه في المؤسسات التعليمية (المدارس والجامعات) بوصفه مادة دراسية، تحدها الدولة، يقول فيرابند: « إذا كان في إمكان الأمريكي أن يختار اليوم الدين الذي يشاء، فإنه لا يسمح له - حتى إشعار آخر أن يعلم أبناءه السحر بدلا من العلم، فهناك فصل بين الكنيسة والدولة، لكن ليس هناك فصل بين العلم والدولة»

إن الدولة في المجتمع الحر الذي ينشده "فيرابند" يجب أن تكون محايدة من الناحية الإيديولوجية، ووظيفتها أن تتسق بين جميع الإيديولوجيات المتنافسة في المجتمع، حتى تضمن للأفراد حرية الاختيار، فإذا كانت الكنيسة وصية على العلم، وتستعمله لمراقبة الأفكار، فإن العلم اليوم أصبح تحت وصاية الدولة تستخدمه للأغراض نفسها لذا كان لزاما للحفاظ على الحرية الفردية من فصل العلم عن الدولة.

إن دعوة فيرابند إلى فصل العلم عن الدولة، وتحرير المجتمع من سلطة العلم والعلماء، هي في الحقيقة دعوة مبنية على الموقف الإنساني الذي التزم به في إطار مشروعه الفكري في شقيه الاستيمولوجي والسياسي، هذا الموقف القائم على ضرورة تحقيق أكبر قدر من الحرية الفردية والسعادة الإنسانية، وإلغاء كافة الالتزامات التي تحد من تحقيق إنسانية الإنسان.

وهكذا يقف فيرابند ضد التوظيف الإيديولوجي للعلم والاستغلال غير المشروع له من طرف الحضارة الغربية التي جعلت منه مقياس التفوق، وذريعة لإقصاء كل البدائل وأشكال المعرفة غير الغربية في إطار المشروع الثقافي الغربي القائم على فكرة أن العلم غربي المنشأ والتطور.

نقد وتعليق:

يعد موقف "فيرابند" من العلم والمنهج، ومن العقلانية الغربية عموما من أكثر المواقف تمييزا وجرأة وهذا ما لا نجد عند الكثيرين من فلاسفة العلم الذين تناولوا نفس المشكلات التي تناولها "فيرابند"، لكن هذه الجرأة لا يلازمها الصواب دائما، فقد أثارت أطروحته المتعلقة بالفوضوية والنسبوية جدلا كبيرا بين الاستيمولوجيين والميتودولوجيين، فقد قبلها البعض كونها قد ألغت بعض أشكال الدغماتية التي سيطرت على الحقل الاستيمولوجي لفترة طويلة، وقد رفضها البعض باعتبار أنها عملت على تقويض أسس العقلانية دون تقديم بديل يمكن أن يساهم في حل بعض المشكلات النظرية والمنهجية المطروحة في العلم ذاته، أو في تطبيقاته العملية كما أن الاقتراحات النظرية التي قدمها "فيرابند" لم تساهم في حل المشكلات السياسية والاجتماعية التي يعيشها الإنسان المعاصر.

فلا شك أن التعددية النظرية والمنهجية تؤدي فعلا إلى خصوبة التفكير وحرية الإبداع، وأن النظرة الواحدة تؤدي إلى فقر معرفي، وإلى كبت الإبداع وخنق المواهب، لكن دفاع "فيرابند" وتحمسه للنسبوية بجميع أشكالها ليبرالية، استيمولوجية، ثقافية، أخلاقية أمر مبالغ فيه، فإذا كانت النسبوية الأخلاقية تسوي بين الأفراد والجماعات البشرية، فإن النسبوية المعرفية تسوي بين كل أصناف المعرفة، وهو موقف يصعب الدفاع عنه ومن زاوية أخرى قد تكون النسبوية ذريعة لتبرير الوضع الراهن والمحافظة عليه.

كما أن دعوة "فيرابند" إلى النسبوية والتحمس لها والحرص عليها، كسبيل لمناهضة كل أشكال الدوغماتية قد يحيل إلى نوع من التعصب، ويؤدي إلى شكل آخر من أشكال الدوغماتية، أو إلى نزعة شكية.

إن شعار "كل شيء حسن" الذي تقوم عليه نظرة "فيرابند" الفوضوية، وإن كان يصدق في مجال الميتودولوجيا - بمعنى أن كل منهج مقبول، وأن طبيعة الموضوع هي التي تفرض طبيعة المنهج فإن تعميمه على جميع مجالات الحياة الأخلاقية والعملية والسياسية أمر مبالغ فيه، فهناك الحسن والقبیح، والخير والشر، وما هو مقبول وما هو مرفوض.

كما أن رفض "فيرابند" لوجود معايير ثابتة وكلية، لا يؤدي بالضرورة إلى إلغاء كافة الأحكام الموضوعية واللجوء إلى الأحكام الذوقية.

إن الشواهد التاريخية التي يستند إليها "فيرابند" في إبراز مظاهر التناقض والفوضى وخرق القواعد المنهجية قد تكون مجرد حالات شاذة من تاريخ العلم، وهذا ما جعل البعض يرى أن الخطاب الفوضوي لـ "فيرابند" لا ينقد إلا الصورة المشوهة التي أضفاها الفلاسفة على العلم، بمعنى أن "فيرابند" لم يعرض تاريخ العلم وصلة واحدة بل كان انتقائياً، واستلهم من اللحظات التاريخية التي حصلت فيها هذه الانتهاكات للقواعد والمبادئ، وجعلها الأساس في بناء فلسفته ونظرته للعلم.

وأما بخصوص موقفه من العلم، فإذا كان محقاً في القول بأن العلم هو فقط نمط من أنماط المعرفة البشرية، وليس هو النمط الوحيد لها، وليس هو السبيل الوحيد لحل مشكلات الإنسان على اختلافها وتنوعها وتعقدها باعتبار أن الأنماط الفكرية الأخرى كالدين، والفلسفة والنصوص الأدبية، والمعتقدات الشعبية، والأسطورة، قد تكون هي الأخرى مصدراً للحلول الممكنة، فإن هذا ليس مبرراً لأن نسوي بين السحر والعلم مثلاً، أو بين العلم والأسطورة أو بين العلم والشعوذة، وذلك لاختلاف مجالات وأهداف وآليات عمل كل منها.

ومن جهة أخرى إذا كان "فيرابند"، يفضل أحياناً الأسطورة والطب التقليدي، وبعض التقاليد المعرفية الأخرى على العلم المعاصر، فإن ذلك لا يتناسب مع إحدى المنطلقات، أو الأفكار التي يقوم عليها تصوره للعلم ونعني بذلك فكرة اللامقاييسية، فهذه التقاليد غير قابلة للقياس المتكافئ، فهو بهذا يخالف المبدأ الذي سلم به.

وبالغ "فيرابند" في الحط من قيمة العلم، حينما يصفه بأقبح الصفات، إذ نجده يسوي بينه وبين أية ظاهرة اجتماعية أو ثقافية أو جنسية، حيث يقول "العلم أو الدين، العلم أو العهارة فليس ثمة أي مبرر للجمع بين هذه الظواهر.

كما يبالغ في القول بأن العلم سبيل للقمع والاستعمار بخلاف التقاليد الأخرى، فقد كشف التاريخ أن هذه التقاليد لم تكن الأخرى بمنأى هذا المسعى التوسعي والقمعي أيضاً، ولا يخفى على أحد ما نتج عن استعمال الكنيسة للدين من قمع واضطهاد، وقد كان العلم نفسه ضحية لقمع هذه التقاليد.

كما أن العلم ليس مسؤولاً ولا مسؤولية مباشرة عن الهيمنة والمآسي التي شهدتها ونشهدا الإنسانية اليوم لأن مشاكل الإنسانية تتوقف على نوع الأنظمة السياسية والاجتماعية التي تتحكم في سلوك الأفراد والجماعات وليس على العلم مباشرة، ذلك لأن الذي يخطط لممارسة إيديولوجية أو دينية أو عسكرية أو اقتصادية قد يستعمل كل الوسائل، سواء كانت من العلم، أو من غير العلم كالدين، أو الأيدولوجيا أو غيرها.

ومن جهة أخرى يجب أن نميز بين العلم، وبين التطبيقات العملية للعلم، أو بين العلم والتقنية، فغاية العلم والفهم والتفسير، في حين أن غاية التقنية هي الفاعلية في العمل والوظيفة، ومن ثمة فإن النقد الموجه للتقنية بسبب ما خلفته من مآسي وشرور للإنسانية، لا ينطبق بالضرورة على العلم، على الرغم من التداخل بينهما فلا تؤدي مثلاً معرفة التركيب الذري للمادة ضرورة إلى صنع القنبلة الذرية، ولا لتفجيرها ولا إلى صناعة الأسلحة وقيام حرب كونية - والتي كان "فيرابند" أحد ضحاياها ولا تؤدي بالضرورة معرفة مكونات الخلية الحية إلى المشاكل الأخلاقية التي أفرزتها الهندسة الوراثية و علم الجينات.

لكن هذه التعقيبات لا تحد من قيمة هذا التوجه النقدي الفيرابندي" لصورة العلم والعقلانية الغربيين فقد كان "فيرابند" من فلاسفة العلم الغربيين القلائل الذين انتقدوا العقل الغربي، لا من منظور اجتماعي أو سياسي فقط، كما نجد ذلك عند زعماء مدرسة فرانكفورت أمثال "هوركهايمر"، "أدورنو" و "ماركيوز"، و"هبرمارس" ولا منظور فلسفي كما نجد ذلك عند "نيتشه"، و"هيدجر"، و"ديريدا"، بل كان نقد فيرابند للعقل الغربي من منظور ابيستيمي وهذا ما عبر عن أصالة موقفه.

الباب الثالث

العقل والنقل من منظور التعقيد

الفصل الأول
العقل و النقل كمنظومة معقدة

العقل و النقل كمنظومة معقدة

قال تعالى : (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ ٢ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ٣ وَالَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَيَآخِرَةَ هُمْ يُوقِنُونَ ٤ أُولَئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ٥) [البقرة: 2-5]

إن مسألة العلاقة بين العقل و النقل قضية لا تهم الذين لا يؤمنون بالغيب بل قد يكون لديهم موقف متعالي ومعادي للدين. و لكن لدى المؤمنين بالغيب هناك بعض الخصوصية إذ أنهم و بمجرد إيمانهم تنشأ لديهم علاقة معقدة بين العقل و النقل. و هي مسألة ضمان أن تكون هناك علاقة استقرار بين المعرفة الغيبية و المعرفة العقلية و هذه العلاقة تحتم أن يكون هناك توافقاً أو على الأقل أن يضمن فيها عدم التعارض بينهما لكي لا تحدث حالة اضطراب يكون لها تأثير على المنظومة الثقافية لأن حدوث اضطراب داخل هذه المنظومة قد يصير بها إلى التلاشي و انتهاء الأمر بإقصاء أحدهما – أي العقل و النقل - و الأمر في الحالين كارثي.

من منظور التعقيد فإن منظومة العقل و النقل يكون الاستقرار فيها حالة رجحان مؤقتة و يمكن أن تتداخل في هذه المنظومة العديد من العوامل التي قد تحدث اضطراباً يكون له تأثير على صيرورة هذه المنظومة.

اضطراب منظومة العقل و النقل

إننا نفترض أن أسباب هذا الاضطراب تكمن في وجود خلل إما في المعرفة العقلية أو المعرفة النقلية و من الممكن أن يكون هذا الخلل على المستوى الفلسفي أو المنهجي أو في سلوك الباحثين و المجهدين و الممارسين للعلم عموماً. و نتيجة لهذا الاضطراب يمكن أن تتحول صيرورة هذه المنظومة إلى نمط جديد ، من الممكن أن يقدم فيه العقل على النقل مع وجود النقل . أو أن يقدم فيه النقل على العقل مع وجود العقل أو أن يحدث بينهما انفصال نتيجة لضعف المنظومة فتتلاشى و يصبح هناك انفصال بين العقل و النقل مع إقصاء أحدهما.

إن اضطراب العلاقة بين العقل و النقل هو اضطراب في القداسة و يمكن أن نعرفه بأنه الحالة التي يتعذر معها التمييز بين المعرفة التي تستحق القداسة فيتم تذكرها و بين ما هي دون ذلك فتترك للنسيان. من الممكن أن يولد هذا الاضطراب ما يمكن أن نسميه بفكرة ادعاء العلمية و ادعاء التدين و القداسة .

و في ظل بحثنا عن أسباب هذا الاضطراب يتعين علينا اصطحاب التاريخ كدليل و عنصر هام يساهم في تفسير هذه الظاهرة و معرفة الحقيقة و يتعين علينا الوعي بالعلاقة الجدلية بين الزمان و المكان، بين التاريخي و الإنبثائي إذ أن الظواهر ليست منعزلة بالصيغة التي عليها إما متطورة تاريخياً ، أو محددة انبثائياً خارج إطار الزمن ، ولكن الزمان و المكان ، التاريخ و البنية أمران متلازمان يتبادلان التحديد و التأثير . تاريخ ظاهرة ما يحدد بنيتها الراهنة ، و هذه البنية تتعكس على صيرورتها فتحدد تطورها و اللاحق الذي يعود فيغير من بنيتها . و هكذا فلا علاقة أو بنية خارج التاريخ ، و لا تاريخ خارج شبكة العلاقات التي تحكم ظاهرة ما .

إننا نرى أنه من بين أسباب هذا الاضطراب ما يمكن أن نسميه بفقدان السيطرة على وجود العقل و فقدان السيطرة على وجود النقل و ما تولده هذه الحالة من دوافع نفسية، و من بين هذه الدوافع التي أثرت على طبيعة العلاقة بين العلم و الدين دوافع الخوف على الدين و دوافع الخوف من الدين و التي من الممكن أن تنشئ ما يمكن أن نسميه ادعاء العلم بالدين و ادعاء العلم بالعلم و سوف نحاول التحقق من هذه الفرضية من خلال إعادة قراءة التاريخ من هذا المنظور.

المنظور النفسي الاجتماعي لاضطراب العقل و النقل

يعرف علم النفس الاجتماعي بأنه الدراسة العلمية لكيفية تأثر الأفكار و المشاعر و السلوكيات بالوجود الحقيقي أو المتخيل لأشخاص آخرين أو بالأعراف الاجتماعية. يشرح علماء النفس الاجتماعي عادة السلوك البشري كنتيجة للعلاقة بين الحالات العقلية و المواقف الاجتماعية ، و يدرس الظروف الاجتماعية التي تحدث في ظلها الأفكار و المشاعر و السلوكيات ، و كيف تؤثر هذه المتغيرات على التفاعلات الاجتماعية. [1]

نحن نفترض أن هناك بعد نفسي اجتماعي لمنظومة العقل و النقل و قد تم اهماله لفترات طويلة تحت دوافع تجريد العلم الحديث و تأكيد موضوعيته المطلقة و سموه عن ظرفيته الزمانية و المكانية و هي الدوافع التي سيطرت على عصر العلم الحديث و لكنها فقدت شيئاً من بريقها بعد الثورة العلمية التي جاء بها اينشتاين و بلانك.

إن اضطراب العلاقة بين العقل و النقل ليس اضطراباً تقف حدوده على المستوى المعرفي بل إنه يتعدى ذلك و تكون له أبعاده و آثاره النفسية الاجتماعية.

عندما يحدث اختلاف في التصورات العلمية داخل مجتمع علمي ما فإن أسوأ ما يمكن أن يحدث هو أن يواجه العداء تجاه الآخر المختلف في تصوره العلمي. من الممكن أن تنشأ عقدة استعلاء من قبل المعتدي على الآخر يترتب عليها ادعاء للعلمية و التقليل من قيمة الآخر و تبرير الاعتداء عليه فتنشأ حينئذ علاقة قهر بين الطرفين. تكون علاقة القهر هذه هي العائق أمام تطور التصورات العلمية و عائق أمام محاولة الوصول للحالة الصحية في منظومة العقل و النقل.

تجعل علاقة القهر العلاقة بين المختلفين في تصوراتهم العلمية علاقة صراع ليست غايتها التطور بل صراع يكون النجاح فيه من خلال إقصاء الآخر و القضاء عليه.

من منظور علم النفس الاجتماعي هناك علاقة بين القهر و تخلف المجتمعات. عندما تكون العلاقات بين أفراد مجتمع ما تتسم بصفات القهر فإنها تكون السبب وراء إعاقة العلم و تخلف ذلك المجتمع تبعاً لذلك.

حيث تشير بعض الدراسات و تؤكد على أن مشكلة التخلف ليست قائمة فقط بسبب مصدر المعرفة أو نموذج المعرفة المتبع بحيث تكمن فيها الخرافة بقدر ما أن هناك بعض العوامل النفسية و الوضعيات النفسية التي يعيشها مجتمع ما بحيث تكون معطلة له من التطور و تبديد كل إمكانياته و تقدم له كثير من هدر الطاقات و هدر الأفكار العلمية التي يمكنها أن تساهم في الخير و التطور و النماء للبشرية. و التي من بينها وضعية القهر.

يرى د. مصطفى حجازي في كتابه التخلف الاجتماعي أن سيكولوجية التخلف هي سيكولوجية الإنسان المقهور. أي أن وجود الإنسان المتخلف يتلخص ، في وضعية مأزقية، يحاول في سلوكه و توجهاته و قيمه و مواقفه مجابهتها، و محاولة السيطرة عليها بشكل يحفظ له بعض التوازن النفسي ، الذي لا يمكن الاستمرار في العيش بدونه. هذه الوضعية المأزقية هي أساساً وضعية القهر الذي تفرضه عليه الطبيعة التي تقلت من سيطرته و تمارس عليه اعتباطها، و الممسكون بزمام السلطة في مجتمعه الذين يفرضون عليه الرضوخ . و لذلك فإن سيكولوجية التخلف من الناحية النفسية تبدو لنا على أنها سيكولوجية الإنسان المقهور . تنبث علاقات القهر و التسلط من ناحية، ورد الفعل عيها من رضوخ أو تمرد من ناحية ثانية ، في كل ثنايا وجود الإنسان المتخلف. تكوين الإنسان المتخلف النفسي ، و تركيبه الذهني ، و حياته اللاواعية ، محكومة كلها بالاعتباط و القهر و ما يولدانه من قلق جذري ، وانعدام الشعور بالأمن و الإحساس بالعجز أمام المصير. و لا يقف الإنسان المقهور مكتوف اليدين إزاء هذه الوضعية عسيرة الاحتمال، نظراً لكونها تزلزل التوازن الوجودي، بل يحاول أن يجابهها بأساليب دفاعية جديدة، متعارضة جديلاً أو متكاملة في تعارضها. تطغى في كل مرحلة من تاريخه نماذج سائدة منها، تتغير طبعاً لظروفه. و الكثير من معتقدات الإنسان المتخلف وانتماءاته و ممارساته، تبدو في النهاية كمحاولات داعية للسيطرة على وضعيته المأزقية و إيجاد حلول معينة لها. هذه الحلول تتخذ أشكالاً فائرة أو نشطة، تشده إلى الوراء أو تدفع به إلى الأمام، تميل به الاستكانة و الانسحاب، أو تدفعه إلى المجابهة و التصدي، و لكنها دوماً تشكل نماذج من الاستجابات الممكنة، في ظروف تاريخية و علائقية محددة لما يحيط بحياته من ضغوط.

[2]

العقل و النقل في العالم الغربي من منظور نفسي اجتماعي

موقف الكنيسة من العلم:

لم يكن موقف المسيحية من العلم، خلال العصور الوسطى واحداً، بل شهد بعض التحولات. فقد وقفت الكنيسة من المعارف الدنيوية في البداية موقف اللامبالاة، وذلك لانكفانها على الاهتمام بعالم الروح، و التبشير بالمسيح. ” فكتابات العهد الجديد، و تبشير القديس بولس خاصة، موسومة باحتقار الدراسات الدنيوية. “ وهكذا لم تنتشغل الجماعات المسيحية الأولى بعد وفاة المسيح بأمر الدنيا، وإنما انشغلت ب ” ما هو جوهرى، أي بالاشترك في الحياة الإلهية، في ترقب عودة المسيح و تغير العالم، فلا شيء أكثر بطلاناً من العلم، في هذه الظروف. “ وأصبحت تلك الجماعات، لا ترى أية جدوى من دراسة الواقع الحقيقي، لكونه أمراً مؤقتاً، و زواله بات وشيكاً. ” وفي هذا المنظور، ظل النواضع و المحبة الفضيلتين المعقولتين. فعني مسيحيو النصف الثاني من القرن الأول، بالجهل المقدس المعارض تلقائياً لكبرياء العلماء. “ و بناء على ما تقدم جاء موقف الكنيسة الأولى من العلم سلبياً و مقاوماً. ” فلم تر من واجبها، أن تعمل على ترقية العقول. هذا إلى أنها كانت ترفع الشعور فوق العقل. “ وقد كان هذا الموقف السلبي و المقاوم، هو السبب في رفض الكنيسة لنزعة النظر العقلي عند اليونان و الرومان. يقول الدكتور توفيق الطويل في كتابه قصة النزاع بين الدين و الفلسفة: ” وإنما كان النظر العقلي عند اليونان قد تحرر من كل قيد، لأن اللذة العقلية كانت جماع بواعثه،

واكتشاف الحقيقة كان أقصى غاياته، وإذا كان الرومان قد احتضنوا هذا النظر لخدمة الأغراض العملية، فإن مفكري المسيحية منذ عصورها الأولى، قد جنحوا إلى رفض هاتين النزعتين، فاعتبروا نزعة اليونان، ترفا لا طائل تحته، ونزعة الرومان حرصا على الدنيا التي بشرت المسيحية بالاستخفاف بها، إثارا للأخرى، ومن أجل هذا وجهوا نشاط العقل إلى خدمة الدين.”

حيرة آباء الكنيسة من علم اليونان :

لكن النظر العقلي عند اليونان، أنتج علوما وفلسفة ومعارف كثيرة، أعطت تفسيراً لسير عمل العالم، ولا يكفي الرفض السلبي لإلغائه. لذلك ”طفقت الكنيسة ... تطرح على نفسها مشكلة الموقف الذي لا بد من تبنيه، حيال المعرفة الإيجابية ... وأمام العلم الإغريقي الذي كان يوفر تفسيراً لسير عمل العالم، اتخذت حيرة المسيحيين الأوائل بعدا هاما. وطوال عدة قرون، سوف يترددون حول التصرف الذي ينبغي تبنيه، فهل يجب يا ترى رفض هذا الخليط من المعارف ... رفضا شاملا؟ أم يجب استخدام هذه المعطيات لتبيان أنها لا تناقض الوحي الإلهي؟ أم القيام بفرز ما بين المذاهب الصحيحة والمزيفة بمساعدة المعايير اللاهوتية؟ أم استخدام العلوم الوثنية بقصد التعمق في معنى الكتاب المقدس؟ فبات النقاش مفتوحا ولما ينغلق حتى الآن.“

السلطة العلمية للكنيسة :

ومن التحولات في موقف الكنيسة، التوفيق بين مذهب أرسطو وتعاليم الكتاب المقدس، التي جاءت على يد القديس توما الأكويني. كان اسم أرسطو عند رجال الأكليروس مرتبطا بالإلحاد، فجذوا في مقاومة آرائه الطبيعية والميتافيزيقية، فرفضوا رؤيته في الله وصفاته، وموقفه من العالم وخلود النفس. ” ولكن المتفلسفة من المسيحيين قد جذوا في التوفيق بين مذهبه وتعاليم الكتاب ... وانتصروا لثرائه وإبدانه في صورة مسيحية عقلية، فضاعت بها الكنيسة أول الأمر، ثم رضيت بها.“

وكان من أولئك المتفلسفة: القديس توما الأكويني 1274م، حيث اعتمدت الكنيسة منذ منتصف القرن الثالث عشر ” القديس توما مذهباً لها ... واعتنقه العالم الكاثوليكي ديناً إلى جانب دينه، أو اعتبره صورة عقلية لدينه المنزل، فاتهم بالإلحاد كل من خرج على ما اعتمدته الكنيسة من آرائه، فكانت هذه هي (السلطة العلمية) التي يتحدث عنها مؤرخو الفلسفة كثيراً، وأخص ما يميزها تفيد المفكرين بما قال أرسطو، وسخط الكنيسة – والعالم الأوربي من ورائها – عن ينتهي إلى غير ما قرر من رأي، ومطاردة الذين يبشرون بفكرة لم ترد في تراثه، أو لا تكون على اتفاق مع ما ارتأى من قول.“

وفي صدد التوفيق بين العقل والإيمان أيضاً، فقد عمل الفلاسفة في العصور الوسطى لجعل سلطة العلم وسلطة الدين على انسجام ووافق. ” وكانوا يزنعون إلى البرهنة على أن الحقائق التي نزل بها الوحي الإلهي، تسير منطق العقل، ومن ثم تكون قوانين المادة والعقل وطبيعة الإنسان، وقوانين منطقها كلها متضمنة في المسيحية [وعليه] فالقديس أنسلم* ... يرى أن الإيمان ضروري للعقل، بل شرط لصحة التفكير وسلامته، والقديس توما الأكويني 1274 ... يجعل وظيفة العقل تهيئة الطريق إلى الإيمان ... ويقرر بأن الحقائق التي يقدمها الإيمان، لا يقوى العقل على التذليل عليها، ففي استطاعة العقل أن يتصور وحدة ماهية الله، لكنه لا يستطيع أن يدرك تثليث الأقانيم“. [3]

صنوف الاضطهاد التي مارستها الكنيسة على العلماء :

اعتماداً على مبدأ الاضطهاد الذي صاغه أوغسطين، واعتباره سلطان الكتب المقدسة أقوى من كل سلطان أمر به العقل البشري، وعلى مذهب توما الأكويني، مارست الكنيسة أبشع صور الاضطهاد ضد مخالفيها من المفكرين والعلماء والفلاسفة، واعتبارهم مهرطقين. والأمثلة منذ القرن الرابع، حتى القرون المتأخرة من العصور الوسطى كثيرة، نمر على بعضها :

هجوم الكنيسة على كوبرنيكوس :

كان الاعتراض على كتاب كوبرنيكوس يتصاعد بشكل تدريجي، فكانت البداية بمهاجمة طلبة من الجامعات المكان الذي طبع فيه كتابه، وحاولوا تحطيم المطبعة وتمزيق النسخ المتبقية وإتلاف النسخة الخطية.

ثم قامت إحدى الفرق المسرحية التابعة للكنيسة بتقديم مسرحية للسخرية من كوبرنيكوس، حيث صورته بالفلكي الذي يبيع نفسه للشيطان، بعدها قامت الكنيسة بإصدار بيان جاء فيه إن "هذا الفلكي الذي يريد البرهنة على أن الأرض هي التي تدور وليست السماء والشمس والقمر، كما لو أن شخصاً ما يجلس في عربة متحركة أو في سفينة سائرة، ويظن نفسه ثابتاً والأرض والأشجار هي التي تتحرك.“

في إشارة إلى سفر يشوع يش 10:12 "يا شمس دومي على جبعون، ويا قمر على وادي أيلون"، قال مارتن لوثر إن كوبرنيكوس أحق يريد أن يقلب علم الفضاء رأساً على عقب.. هذا الأحق يعادي الكتاب المقدس.

وفي عام 1616 وضع كتاب كوبرنيكوس "عن دورات الأجرام السماوية" في قائمة الكتب المحرمة من قبل الكنيسة، وفي نفس الوقت صدر قرار من البابا بإدانة جميع الكتابات التي تؤيد حركة الأرض حول الشمس، وظل هذا الكتاب في القائمة السوداء لمدة قرنين حتى عام 1835 عندما أزيلت عنه لعنة التحريم.

اضطهاد غاليليه :

يقول جورج مينوا صاحب كتاب العلم والكنيسة، في قضية العالم الفلكي غاليليه ومحاكمته في القرن السابع عشر 1633 م: "منذ أمد بعيد غدت قضية غاليليه رمزا يعني بذاته التعارض ما بين الكنيسة والعلم، قضية دفعت بسمتها القطيعة الرسمية، ما بين الإيمان والعقل، ولكون هذه القضية عنصرا من الخيار [أي الطراز] الأول في ترسانة الإلحاد أو معاداة الأكليروس، فقد ختمت بطابعها الضمير الكاثوليكي، وعلى نحو أسوأ بصفتها خطيئة أصلية ثانية."

ويعرض لنص الحكم الذي أصدره قضاة المكتب المقدس، بعد إحضار غاليليه إلى القاعة لابسا قميص التائب الأبيض، وإركاعه أمام ذلك المكتب " نقول ... أنت غاليليه ... وقد جعلت من نفسك في نظر المكتب المقدس مشتبهاً بهرطقة، شبهة قوية جداً، أي أنك منحت الدعم والتصديق لمذهب خاطئ ومناقض للمكتب المقدس والإلهية، ألا وهو أن الشمس هي مركز الأرض، ولا تنتقل من الشرق إلى الغرب، وأن الأرض هي التي تتحرك، وأنها ليست مركز العالم، وأن من الممكن الاعتقاد برأي قد تم إعلانه وتحديده مناقضاً للكتاب المقدس. " ويقال أن غاليليه وقع على كتاب ينص: (ألعن وأكره الأخطاء والهزات المذكورة آنفاً). إلا أنه نقل عنه أنه تفوه: (ورغم ذلك فالأرض تدور) كما كتب مينوا. حكم على غاليليه بالسجن المؤبد، ولكن البابا خفف العقوبة إلى الإقامة الجبرية في منزله، وقد توفي بعد 9 سنوات من تلك الإقامة .

اضطهاد جيوردانو برونو :

وقبل غاليليه، اتهم القس جيوردانو برونو الشاعر والفلكي بالهرطقة، وحكم عليه بالموت حرقاً، ونفذ الحكم في شباط 1600 م. [4]

من منظور سيكولوجية التخلف نرى أن تعريفات العلم و الدين الغربية والحدود المرسومة بينهما الآن هي ليست نتاج اختلاف في التصورات الثقافية فقط و لكنها أيضا نتاج علاقة اتسمت بالقهر و الهدر استمرت لسنوات طويلة بين دارسي الطبيعة و علماء الدين المسيحي في حقبة زمنية معينة من تاريخ أوروبا و قد كان السبب في أن تتسم العلاقة بين العلم و الدين في أوروبا بهذه الكيفية و تحول الكنيسة من مؤسسة راعية للعلم وتطوره الى مؤسسة مضطهدة ومعيقة له هو أن الدراسات الطبيعية كشفت عن تصورات قابلة للتجريب و الملاحظة عن طريق الحواس تتنافى مع التصور المسيحي الذي استند إلى تصورات الفلسفة اليونانية للكون و الطبيعة في مجالات مثل الفلك و الجغرافيا.

وإن من الدوافع الرئيسية التي دفعت الكنيسة للقيام بهذا الفعل هو الخوف على الدين و الذي برر الطريقة السيئة التي تم التعامل بها مع دارسي الطبيعة أمثال جاليليو و كوبرنيكوس و جيوردانو برونو . تلا تلك الفترة و كرد فعل لهذه الوضعية تعامل دارسي الطبيعة مع المعتقدات الدينية بشيء من الإقصاء دوافعه الرئيسية هي الخوف على العلم من الدين و التأثير بأحداث القهر و الهدر الظرفية زمانيا و مكانيا و التي طبعت العلاقة بين العلم و الدين في تلك الفترة. فكان إطلاق و تعميم التعارض و الصراع بين العلم و الدين كسمة وحيدة لا تربط بين العلم و المسيحية فقط و لكن بين العلم و الأديان جميعها دون دراسة مسبقة لها.

العقل و النقل في العالم الإسلامي من منظور نفسي اجتماعي

لا ريب في أن المذاهب الإسلامية التي ظهرت خلال التاريخ الإسلامي قد تشكلت نتيجة المتغيرات الثقافية و الحضارية التي طرأت على المجتمعات الإسلامية. فكما ذكرنا سابقا أن مذهب أهل السنة و الجماعة على - سبيل المثال - كانت بدايته بعد أن وقعت أحداث الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه.

و كذلك نشأة المعتزلة و التي يذكر أن أحد أسباب نشأتها هو ظرف حضاري بسبب دخول أمم عديدة و شعوب كثيرة في الإسلام مما حدا بجماعة المعتزلة استخدام مناهج الفلسفة لسد حاجتهم العقلية في جدالهم و مناظراتهم.

فأصبحت هناك تصورات علمية مختلفة للدين نظرا لدخول الفلسفة و من بينها الاختلاف - بطبيعة الحال - في تصور العلاقة بين العقل و النقل.

طريقة المعتزلة في الاستدلال على العقائد و الفرق بينهم و بين أهل السلف :

كان المعتزلة يعتمدون - في الاستدلال لإثبات العقائد - على القضايا العقلية إلا فيما لا يعرف إلا بالعقل ، وكانت تثبتهم بالعقل ، لا يحدها إلا احترامهم لأوامر الشرع . فكل مسألة من مسائلهم يعرضونها على العقل ، فما قبله أقروه وما لم يقبله رفضوه ، وقد سرى إليهم ذلك النحو من البحث العقلي :

- 1- من مقامهم في العراق وفارس، وقد كانت تتجاوب فيهما أصداء لمذنبات وحضارات قديمة
 - 2- ومن سلالهم غير العربية إذ كان أكثرهم من الموالي.
 - 3- ولسريان كثير من آراء الفلاسفة الأقدمين إليهم لاختلاطهم بكثير من اليهود والنصارى وغيرهم ، ممن كانوا حملة هذه الأفكار ونقلتها إلى العربية.
- وكان من آثار اعتمادهم المطلق على العقل أنهم كانوا يحكمون بحسن الأشياء وقبحها عقلا ، وكانوا يقولون ، المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع ، والحسن و القبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح.

ولقد قال الجبائي من شيوخهم : « كل معصية كان يجوز أن يأمر الله سبحانه بها فهي قبيحة للنهي ، وكل معصية لا يجوز أن يبيحها الله سبحانه ، فهي قبيحة لنفسها كالجهل به والاعتقاد مخالفه ، وكذلك كل ما جاز إلا أن يأمر الله سبحانه به فهو حسن للأمر به ، وكل ما لم يجز إلا أن يأمر الله به فهو حسن لنفسه .

وقد بنوا على هذا ما قرره من أن فعل الصالح والأصلح واجب الله تعالى إذ أنه ما دام في الأشياء حسن ذاتي وقبح ذاتي ، فمستحيل أن يأمر الله سبحانه وتعالى بفعل ما هو قبيح ذاته ، وينهى عن فعل ما هو حسن لذاته ، وأن الله سبحانه لا يترك الأمر الحسن لذاته ، وإن ذلك ما يسمى فعل الصالح ، وقد قرر ذلك المبدأ جمهورهم ، فقال إن الله تعالى لا يصدر عنه إلا ما فيه صلاح ، فالصلاح واجب له ، ولا شيء يفعله جلّت قدرته إلا و هو صالح ، ويستحيل عليه سبحانه أن يفعل غير الصالح .

أخذهم عن الفلسفة اليونانية وغيرها:

في آخر العصر الأموي والعصر العباسي تواردت على العقل العربي الفلسفة الهندية والفلسفة اليونانية ، وقد جاءت إلى المسلمين أرسال الفلسفة اليونانية عن طريق القرس ، لأن الثقافة الفارسية قبيل الإسلام كانت متأثرة بالفلسفة اليونانية، كما جاءت عن طريق السريان : لأنهم قد ورثوا الفلسفة اليونانية ، وألبسوها لبوسهم الديني ، ومسوحهم اللاهوتية ، وعن طريق اليونانية أنفسهم ، لأن بعض الموالي من المسلمين كان يجيد اليونانية.

وقد تأثر المعتزلة بهذه الفلسفة في آرائهم ، وأخذوا عنها كثيراً في استدلالهم فظهرت في أدلتهم ومقدمات أقيستهم . وقد دفعهم إلى دراسة هذه الفلسفة أمران . أحدهما: أنهم وجدوا فيها ما يرضى نهمهم العقلي وشغفهم الفكري، وجعلوا فيها مرانا عقلياً. جعلهم يلحنون بالحجة في قوة.

وثانيهما: أن الفلاسفة وغيرهم لما هاجموا بعض المبادئ الإسلامية، تصدى هؤلاء للرد عليهم، واستخدموا بعض طرقهم في النظر والجدل، وتعلموا كثيراً منها ليستطيعوا أن ينالوا الفوز عليهم، فكانوا يحق فلاسفة المسلمين.

دفاعهم عن الاسلام

دخل الإسلام طوائف من المجوس واليهود والنصارى وغير هؤلاء وأولئك ، ورؤوسهم ممتلئة بكل ما في هذه الأديان من تعاليم جرت في نفوسهم مجرى الدم ، ومنهم من كان يظهر الإسلام ويبطن غيره : إما خوفا ورهبة ! أو رجاء نفع دنيوي ، وإما بقصد الفساد والإفساد ، وتضليل المسلمين ، وقد أخذ ذلك الفريق ينشر بين المسلمين ما يشككهم في عقائدهم ، وظهر ثمار غرسهم في فرق هادمة للإسلام تحمل اسمه ظاهراً وهي معاول هدمه في الحقيقة ، فظهرت و المجسمة ، و الرافضة ، التي تقول بحلول الإله في جسم بعض الأئمة ، و الزنادقة ، وقد تصدى للدفاع عن الإسلام أمام هؤلاء فرقة درست المعقول وفهمت المنقول ، فكانت المعتزلة ، تجردوا . للدفاع عن الدين ، وما كانت الأصول الخمسة التي تضافروا على تأييدها ، وتآزروا على نصرها إلا وليدة المناقشات الحادة التي كانت تقوم بينهم وبين مخالفيهم. والتوحيد الذي اعتقوه على الشكل الذي أسلفنا كان للرد على المشبهة والمجسمة ، والعدل كان للرد على الجهمية . والوعد كان للرد على المرجئة، والمنزلة بين المنزلين ردوا به على المرجئة والخوارج.

وفي عهد المهدي ظهر المقنع الخراساني ، وكان يقول بتناسخ الأرواح ، واستغوى طائفة من الناس وسار إلى ما وراء النهر . فلاق والمهدي ، عناء في التغلب عليه ، ولذلك أغرى بالزندقة والزنادقة ، فكان يتعقبهم ليقضى عليهم بسيف السلطان و لكن السيف لا يقضى على رأى ، ولا يميت مذهباً ، ولذلك شجع المعتزلة وغيرهم للرد على الزنادقة وأخذهم بالحجة ، وكشف شبهاتهم وفضح ضلالتهم ، فمضوا في ذلك غير واثنين..

مناصرة بني العباس لهم:

١٧١ - ظهر المعتزلة في العصر الأموي كما أسلفنا فلم يجدوا من الأمويين. عارضة؛ لأنهم لم يثيروا شغباً عليهم ولا حرباً، إذ أنهم كانوا فرقة لا عمل لها إلا الفكر وقرع الحجة، ووزن الأمور بمقاييسها الصحيحة، ومع أن الأمويين لم يعارضوهم فهم أيضاً لم يعاونوهم. ولما جاءت الدولة العباسية وقد طم سبيل الإلحاد والزندقة كما أشرنا وجد خلفاؤها في المعتزلة سيفاً مسلولا على الزندقة ، لم يفلوه بل شجعوهم على الاستمرار في نهجهم ، فلما جاء المأمون ، (وقد كان يعتبر نفسه من علماء المعتزلة) شايعهم وقربهم وأدناهم ، وجعل منهم حجابيه ووزراءه ، وكان يعقد المناظرات بينهم وبين الفقهاء لينتهوا إلى رأى متفق ، واستمر على ذلك حتى إذا كانت سنة ٢١٨ هـ وهى السنة التي توفى فيها " ، انتقل من المناظرات العلمية إلى التهديد بالأذى الشديد بل انزاله بالفعل ، وذلك برأى وتدبير وزيره وكتابه أحمد بن أبي داؤود المعتزلي ، وإنها لسقطه ما كان لمثل المأمون أن يرضى بأن تقع في عهده ، فقد كانت فيه المحاولة بالقوة لحمل الفقهاء والمحدثين على رأى المعتزلة . و ما كانت قوة الحكم لنصر الآراء وحمل الناس على غير ما يعتقدون ، وإذا كان من المحرم الإكراه في الدين ، فكيف يجعل حمل الناس على عقيدة ليس في مخالفتها انحراف عن الدين ، لقد حاول أن يحمل الفقهاء على القول بأن القرآن مخلوق ، فأجابه بعضهم إلى رغبته تقية ورهبا لا إيمانا و اعتقاداً. وتحمل آخرون العنت والإرهاق والسجن الطويل ، ولم يقولوا غير ما يعتقدون. واستمرت تلك الفتنة طول مدة المعتصم والواثق وذلك لوصية المأمون بذلك ، وزاد الواثق الإكراه على نفى الرؤية كراي المعتزلة . ولما جاء المتوكل رفع هذه المحنة، وترك الأمور تأخذ سيرها؛ والآراء تجرى في مجاريها، بل إنه اضطهد المعتزلة ولم ينظر إليهم نظرة راضية.

منزلة المعتزلة في نظر معاصريهم:

شن الفقهاء والمحدثون الغارة على المعتزلة. فكانوا بين عدوين، كلاهما قوى، الزنادقة والمشبهة والمجسمة ومن على شاكلتهم من ناحية، والفقهاء والمحدثون من ناحية أخرى. وإنك لترى في مجادلات الفقهاء والمحدثين تشنّباً على المعتزلة كلما لاحت لهم بارقة ، وإذا سمعت الشافعي و ابن حنبل يذمان علم الكلام ، ومن يأخذ العلم على طريقة المتكلمين ، فإنما المعتزلة وطريقتهم أردادوا بدمهما.

ولكن ما السر في كراهية الفقهاء والمحدثين لهم حتى قبل المحنة التي أنزلها المأمون تأييداً لأرائهم ؟ يظهر لي أن عدة أمور تضافرت فأوجدت تلك العداوة، وهذا بعض منها:

(أ) خالف المعتزلة طريقة الساف في فهم العقائد ، لقد كان القرآن الكريم الورد المورود عند الساف ، يلجأ إليه وإلى السنة كل من يريد معرفة صفات الله تعالى ، وما يجب الإيمان به من عقائد ، لا يصدر عن غيره ، ولا يطمنون لسواه، كانوا يفهمون العقائد من آيات الكتاب ، وهي بينات . وما اشتبه عليهم حاولوا فهمه بأساليب اللغة وهم بها خبراء ، وإن تعذر عليهم توفقوا وفوضوا الأمور الله غير مبتغين فتنة ، ولا راغبين في زبغ.

وقد كان ذلك ملائماً للعرب لأنهم في أصلهم ليسوا أهل علوم ولا منطق ولا فلسفة ، فلما كثرت العلوم واتسعت علوم الفلسفة جاء المعتزلة وخالفوا ذلك المنهج ، وحكموا العقل في كل شيء ، وجعلوه أساس بحثهم ، وساقهم شره عقولهم إلى محاولة اكتناه كل أمر.

كان ذلك المنهاج الجديد في دراسة الدين طريقة جديدة للفقهاء والمحدثين لم يألفوها في دراسة الدين ، فجرد عليهم أولئك سيوف تقدمهم ، وأشاعوا عنهم قالة السوء.

(ب) شغل المعتزلة بمجادلة الزنادقة والروافض والثنوية وغيرهم ، وكل مجادلة نوع من النزال ، والمحارب مأخوذ بطريقة محاربه في القتال مقيد بأسلحته متعرف لخطئه ، دارس لمراميه . وكل ذلك من شأنه أن يجعل الخصم متأثراً بخصمه ، أخذا عنه بعض مناهجه ، فالمعتزلة قد سرى إليهم بعض من تفكير مخالفيهم ، وإن لم يكن جوهرياً ، وليس من شأنه أن يغير عقيدتهم أو يخرجهم من الإسلام ، أو ينقص من جهادهم في مناقشة المهاجمين ، وما أحسن ما قال : نبيرج ، في مقدمة إخراج لكتاب الانتصار و من نازل عدواً عظيماً في معركة فهو مربوط به مقيد بشروط القتال و تقلب أحواله ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقموده ، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله ، كذلك في معركة الأفكار . وفي الجملة فالعذر تأثير في تكوين الأفكار

ليس بأقل من تأثير الحليف فيه ، حتى أن بعض الحنابلة قد شكوا أن أصحابه قد انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أداهم إلى الإلحاد، فلا غرو إذا رأيت شذوذاً في آراء بعض المعتزلة لتأثرهم بهذه المجادلة .

(ج) كانت طريقة المعتزلة في معرفة العقائد عقلية خالصة، وإن كانوا يحاولون ألا يخالفوا نصاً قرآنياً ، وإن بدا خلاف في ظاهر النصوص بين رأي يقرونه و نص يقرؤونه ، أولوا النص بما لا يخرج عن معناه ولا يخالف رأيهم . وإن هذه الطريقة أساسها الثقة بالعقل ، وللعقل نزوات وعرة ، لذلك وقعوا في كثير من الهنات دفعتم إليها نزعتهم العقلية الخالصة كلزوم الجبائي – وهو من أئمتهم – القول بأن الله تعالى مطيع للعبد إذا أجاب دعاءه ، وكان سبب هذا اللزوم أن أبا الحسن الأشعري سأله قائلاً : و ما معنى الطاعة عندك ؟، فقال : موافقة الإرادة . وكل من فعل مراد غيره فقد أطاعه ، فقال أبو الحسن : يلزمك على هذا الأصل أن يكون الله مطيعاً لعبده إذا فعل مراده ، ولو جاز على الله أن يكون مطيعاً لعبده لجواز أن يكون خاضعاً له ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

ومن ذلك أيضاً قول أبي الهذيل من أئمتهم : « إن أهل الجنة غير مختارين، لأنهم لو كانوا مختارين لكانوا مكلفين ، والآخرة دار جزاء لا دار تكليف ، وفي ذلك شطط عقلي ، لأن الاختيار لا يستلزم التكليف ، وذكر الخياط أنه رجع عن هذا القول .

ومثل هذا النوع من الشذوذ الفكري الذي كان يقع من بعضهم ؛ فيسير بين الناس عن كليم ، ومعه قالة السوء فيهم .

(د) خاصم المعتزلة كثيرين من رجال كانت لهم منزلة كبيرة عند الأمة ، ولم ينزهوا كلامهم في خصومتهم ، وانظر إلى قول الجاحظ وهو من أئمتهم في رجال الفقه والحديث : (وأصحاب الحديث هم العوام ، هم الذين يقلدون ولا تصلون ولا يتخبرون ، والتقليد مرغوب عنه في حجة العقل منهي عنه في القرآن ، إلى أن قال : وأما قولهم النساك والعباد منا فعباد الخوارج وحدهم أكثر عدداً من عبادهم على قلة عدد الخوارج في جنب عددهم . على أنهم أصحاب نية وأطيب طعمة وأبعد من التكسب ، وأصدق ورعاً ، وأقل زياً وأدوم طريقة ، وأبذل للمهجة، وأقل جمعاً ومنعاً و أظهر زهداً وجهداً .» .

وهؤلاء الذين قال فيهم الجاحظ تلك المقالة لهم مقام عند عامة الشعب وكثير بن من خاصته، فكان هذا الطعن المر سبباً في صرف جمهور الناس عنهم، وإن كان لهم مقام عند طلاب الحقائق المجردة .

وكان كثيرون من ذوى الإلحاد يجدون في المعتزلة عشا يفرخون فيه بمقاصدهم وآرائهم ، ويلقون فيه دسهم على الإسلام والمسلمين ، حتى إذا ظهرت أغراضهم أقصاهم المعتزلة عنهم ، فابن الراوندي كان يعد منهم وأبو عيسى الوراق وأحمد بن حانظ وفضل الحدث كانوا ينتمون إليهم ، وهؤلاء أظهروا آراء هادمة لبعض المقررات الإسلامية ، وكان منهم من انهم بأنه استؤجر لليهود لإفساد عقيدة المسلمين . فكان انتماء هؤلاء في أول أمرهم ، وإن فصلوا عنهم عند ظهور شنائعهم سبباً في أن ينالهم رشاش الطخوا به، وإن أقسم شيوخ المعتزلة أنهم منهم براء فالإتهام ما زال عالقاً ، لأنه أسبق إلى الأذهان من البراءة .

(و) وكان من بني العباس من شايح المعتزلة وناصرهم واعتنق مذاهبهم ، وتعصب لها ، فأراد أن يحمل الناس على اعتناقها ، فأدى الفقهاء والمحدثين وابتلاهم ، وأنزل بهم المحنة فصبروا ، وقد أشرنا إلى ذلك ، ولقد صبر أولئك الفقهاء والمحدثون على هذه المحنة ، واستدرت محنتهم عطف الناس عليهم وسخطهم على من كان سبب هذه المحنة ، فرجعت آلام أولئك الأتقياء على المعتزلة وبالإلحاح في سمعتهم ، وخصوصاً أنه كان من المعتزلة من أيد إنزال ذلك البلاء بالدفاع عنه في رسائل ، ومن ذلك قول الجاحظ في تبرير إيذاء الخلفاء للفقهاء والمحدثين:

" و بعد: فنحن لم نكفر إلا من أوسعناه حجة، ولم نمتحن إلا أهل التهمة، وليس كشف المتهم من التجسس؛ ولا امتحان الظنين من هناك الأستار ، ولو كان كل كشف هتكا وكل امتحان تجسساً لسكان القاضي أمتك الناس وأشد الناس تنبعاً لعورة " .

وإن انهزام الآراء التي تناصرها القوة أمر محتوم ، لأن القوة رعناء هوجاء من شأنها الشطط والخروج على الجادة ، وكل رأى يعتمد على القوة في تأييده تنعكس عليه الأمور ؛ لأن الناس يتظنون في قوة دلائله ، إذ لو كان قويا بالدليل ما احتاج في النصر إلى القوة .

اتهم الفقهاء والمحدثين لهم:

اتهم المعتزلة الفقهاء كما رأيت في كلام الجاحظ ، واعتبر مثل أحمد ابن حنبل متهما في دينه ، فكان من الضروري أن يرد الاتهام بمثله ، وقد كان اتهام المعتزلة للفقهاء والمحدثين من وقت أن صارت لهم قوة في الدولة العباسية ، فكان لا بد أن يكون رد الاتهام بمثله من وقت وجوده ، وإذا انهم الفقهاء والمحدثون المعتزلة بكل حريجة دينية . حتى أن الإمام أبا يوسف صاحب أبي حنيفة عدهم

من الزنادقة ، والإمام مالك والشافعي قد أفتيا بعدم قبول : هادتهم ، والإمام محمد بن الحسن الشيباني أفتى بأن من صلى خلف المعتزلة بعيد صلاته ، وسرت مقالات السوء إلى من ينتمى إلى هؤلاء الأئمة الأعلام ، حتى اتهموهم بالفسق ، وانتهاك المحرمات .

وفي الحق أن كل خصومة تؤدي إلى الملاحاة لا بد أن تؤدي إلى المهاترة ويرمى الخصم خصمه بالحق وبالباطل ، وكثير من التهم التي وجهت إلى المعتزلة لم تكن منبعثة عن نظر غير متحيز . بل كان التحيز باعثها ، والتعصب للرأي دافعها ، وكل تعصب يسد مداخل الإدراك في ناحية من نواحيه ، ولاشك أن المعتزلة - أخطئوا أو أصابوا - لم يخرجوا عن الدين بخطئهم ، ولهم ثواب فيما دعوا إليه ، وما دافعوا به عن الإسلام ، ولهم في ذلك سابقة فضل . فقد تفرق أتباع واصل في الأقطار الإسلامية رادين على أهل الأهواء ، وكان عمرو بن عبيد صاحب ، واصل ، حرباً على الزنادقة ، يصادق أهل الحق ، ويخاصم أهل الهوى ، لقد كان صديقاً لبشار بن برد الشاعر ، فلما علم منه الزندقة لم تمنعه تلك الصداقة من أن يسعى في نفيه من بغداد ، ففيها لم يعد إليها إلا بعد وفاة عمرو في عهد أبي جعفر المنصور . ولقد كان زاهداً ، وقال فيه الجاحظ متعصباً له : « إن عبادته تفي بعبادة عامة عباد الفقهاء والمحدثين »

وكان في كل جيل من أجيالهم طائفة اتسموا بالعبادة والزهادة في الدنيا ، ولقد كان منهم من يدفعه زهده إلى عدم الأخذ من مال الدولة مع شدة الحاجة ، يروى أن الواق قال لأحمد بن أبي دؤاد وزيره : لم لم تول أصحابي أي المعتزلة - القضاء كما تولى غيرهم ، فقال : يا أمير المؤمنين إن أصحابك يمتنعون عن ذلك ، وهذا جعفر بن بشر ، وجهت إليه بعشرة آلاف درهم فأبى أن يقبلها ، فذهبت إليه بنفسه واستأذنت ، فأبى أن يأذن لي ، فدخلت من غير إذن ، فسل سيفه في وجهي ، وقال : الآن حل لي قتلك ، فانصرفت عنه ، فكيف أولى القضاء مثله . ومن الغريب أن جعفرأ هذا حمل إليه بعض أصحابه درهمين فقبلهما ، فقيل له : كيف ترد عشرة آلاف درهم و تقبل درهمين فقال : أرباب العشرة أحق بها مني . وأنا أحق بهذين الدرهمين لحاجتي إليهما ، وقد ساقهما الله إلى من غير مسألة . فهذه نفس قوية ، اشتبه في مال السلطان لظنه أنه جمع من غير الطرق المحللة فرفض العطاء ، وقبل درهمين حلالاً طيباً .

خلق القرآن

اقتربت مسألة خلق القرآن بتاريخ المعتزلة، فما ذكروا إلا سبقت إلى الذهن تلك المسألة ، لأنهم الذين أثاروها في العصر العباسي ، وبرأيهم حاول الخليفة العباسي حمل الفقهاء والمحدثين على القول بها ، ونزل ببعض أولئك الفقهاء ما نزل من شذائد ، وقد شغلت أفكار الناس في عصور ثلاثة من خلفاء بني عباس : المأمون ، والمعتمد ، والواثق . اضطربت فيها النفوس والعقول وأزهقت فيها حرية العقيدة ، وأوذي المتورعون في ألفاظهم ، والمتوقفون في علمهم ، عند حدود النص إيذاء شديداً ، ولا ذنب لهم في ذلك إلا العكوف على كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، خشية أن يضلوا في نزعات الفكر وزيع العقول .

وهذه المسألة أسبق في الوجود من عصر الخلفاء الثلاثة الذين ذكرناهم ، فقد قالها الجعد بن درهم ، وقتله خالد بن عبد الله القسري وإلى الكوفة لهذه المقالة . وقال مثل هذه المقالة الجهم بن صفوان ، فقد نفى صفة الكلام كما ذكرنا عند الكلام في الجبرية ، وكان هذا النفي تنزيهاً لله سبحانه وتعالى عن مشابهة الحوادث في زعمهم ، وحكم بسبب ذلك بأن القرآن مخلوق له سبحانه وليس بقديم .

ولقد جاء المعتزلة من بعد ذلك ، ونفوا عن الله تعالى صفات المعاني ، وهي القدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وغيرها من الصفات المذكورة في القرآن ، وأولوا ما ذكر في القرآن على أنه أسماء للذات العلية ، وليس وصفاً لها .

وبنفيهم صفة الكلام في ضمن ما نفوا أنكروا أن يكون الله تعالى متكلماً وما ورد في القرآن الكريم من إسناد الكلام إليه سبحانه في مثل قوله تعالى : (وكلم الله موسى تكليماً) ، أولوه بأن الله تعالى خلق الكلام في الشجرة ، كما يخلق كل شيء .

وعلى هذا بنوا قولهم : إن الكلام مخلوق لله سبحانه وتعالى ، وأن القرآن مخلوق لله سبحانه وتعالى ، وخاضوا في هذه المسألة في العصر العباسي خوضاً شديداً ، وشاركهم في خوضهم بعض قليل من الفقهاء ، فقد كان بشر بن غياث المريسي على كبر محله في الفقه من المصريين على القول بأن القرآن مخلوق ، وقد نهاه أبو يوسف شيخه وتلميذ أبي حنيفة ، فلم ينته ، فطرده من مجلسه .

وكان ابتداء الخوض الشديد في عهد الرشيد ، ولم يكن ممن يشجعون الخوض في العقائد ، ، والجدل فيها على ضوء أقوال الفلاسفة ، بل يروى أنه المجادلين في العقائد ومنهم المعتزلة ، وإذا لم يشجع الكلام في شأن القرآن : فهو مخلوق أم غير مخلوق ، ولما بلغته مقالة (بشر بن غياث المريسي) في القرآن قال : لئن أظفرتني الله به لأقتلنه : فظل بشر مختفياً طوال خلافة الرشيد .

ولما جاء المأمون وأحاط به المعتزلة وجعل جل حاشيته منهم ، وأكرمهم أبلغ الإكرام ، حتى أنه يروى أنه كان إذا دخل عليه أبو هشام الفوطي ، من المعتزلة تحرك له حتى يكاد يقوم ، ولم يكن يفعل ذلك مع أحد من الناس ، والسبب في هذا أن المأمون كان تلميذاً

لأبي الهذيل العلاف في الأديان والمقالات ، وهو من أئمة المعتزلة ، فكان المأمون بهذه التلمذة وباستمراره على الاشتغال بالعلم مدة خلافته بعد معتزليا.

و لقد كان يعقد المجالس للمناظرات في المقالات و النحل، وكان فرسان هذا السباق المعتزلة ، وكانوا السابقين في حلبتها لما عنوا به من دراسات عقلية واسعة . وقد أحس المعتزلة منزلهم في نفسه ، وخصوصاً لما اختار خاصته منهم ، أحمد بن أبي دؤاد بالقربى حتى أنه عندما حضرته الوفاة أوصى به أخاه واختص المعتصم وقال له في وصيته: وأبو عبد الله بن أبي دؤاد فلا يفارقك ، وأشركه في كل أمرك ، فإنه موضع لذلك منك.

و بذلك الاتصال العقلي بينه وبينهم والقرب منه في خاصة أموره وعامتها استطاعوا أن يزينوا له إعلان القول بخلق القرآن فأعلن ذلك سنة ٢١٢ من الهجرة النبوية ، و ناظر في هذا الشأن من يغشى مجلس مناظراته ، وأدلى فيها بحجته وأدلته، ولكنه مع ذلك ترك الناس أحراراً في عقائدهم وأرائهم ، فلم يحملهم على رأى لم يروه ، ولا على فكرة لا يستسيغون الخوض فيها.

ولكن في سنة ٢١٨ هـ وهي السنة التي توفى فيها بدا له بوسوسة أهل الاعتزال أن يدعو الناس بقوة السلطان إلى اعتناق القول بخلق القرآن. بل أراد أن يحملهم على ذلك قهراً وغلبة. وابتدأ ذلك بإرسال كتبه، وهو بالرقعة إلى إسحاق بن إبراهيم نائبه في بغداد، بامتحان الفقهاء والمحدثين ليحملهم على القول بخلق القرآن، وابتدأ يحمل الذين لهم شأن في مناصب الدولة أو لهم صلة بالحكام أو الأحكام ولو كانوا شهوداً في نزاع قد رفع أمره إلى القضاء فقد جاء في آخر كتابه الأول إلى إسحاق بن إبراهيم : أجمع من حضرتك من القضاة وقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين فابدأ بامتحانهم وتكشيفهم عما يعتقدون في خلق القرآن وإحداثه ، وأعلمهم أن أمير المؤمنين غير مستعين في عمله ، ولا واثق فيمن قلده واستحفظه من أمور رعيته بمن لا يوثق بدينه ، وخلص توحيدهم ويقينه، فإذا أقرروا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه ، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة ، فمرهم بنص من يحضرهم من الشهود على الناس ومساءلتهم عن علمهم في القرآن و ترك شهادة من ثم يقر أن القرآن مخلوق محدث ، ولم يره ، والامتناع عن توقيعها عنده ، واكتب إلى أمير المؤمنين بما يأتيك عن قضاة أهل عملك في مثل ذلك والأمر لهم بمثل ذلك ، ثم أشرف عليهم ، وتفقد آثارهم، حتى لا تنفذ أحكام الله تعالى إلا بشهادة أهل البصائر في الدين والإخلاص للتوحيد.

ونرى من هذا أنه لم يضع عقوبة لمن لم يقل ذلك القول سوى الحرمان من مناصب الدولة ، وعدم سماع شهادته إن كان شاهداً، وفي الكتاب الثاني اتجه إلى نوى المناصب في الدولة والمتصلين بها - المحدثين والفقهاء - وكل من تصدى للفتوى و التعليم والإرشاد ، فأمر بامتحانهم وإرسال إجاباتهم عن مسألة خلق القرآن . وقد أرسل إسحاق بن إبراهيم إجاباتهم ، وكثير منها كان بالتوقف والامتناع عن الجزم في القضية.

وقد جاء الكتاب الثالث ، وفيه العنف اللين ، فقد سخر إجابات المتوقفين وجرحهم ، وسلفهم بقارص القول، ولم يكتف بذلك، بل قرر العقوبات الصارمة، وجاء في هذا الكتاب: (ومن لم يرجع عن شركه ممن سميت لأمر المؤمنين في كتابك وذكره أمير المؤمنين لك ، أو أمسك عن ذكره في كتابه هذا.. فاحملهم أجمعين موثقين إلى عسكر أمير المؤمنين مع من يقوم بحفظهم وحراستهم في طريقهم حتى يؤدي إلى عسكر أمير المؤمنين ويسلمهم إلى من يؤمن تسليمهم إليه لينصحهم أمير المؤمنين. فإن لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعاً على السيف إن شاء الله تعالى ولا قوة إلا بالله) .

ونرى من هذا كيف ترقى من عقوبة الحرمان إلى الإنذار بعقوبة الإعدام.

وقد سارع إسحاق بن إبراهيم إلى تنفيذ طلبه من غير مراجعة ، فأحضر الفقهاء والمحدثين والمفتين ، وأنذرهم بالعقوبة الصارمة إن لم يقرروا بما يطلب منهم ، وينطقوا بما سئلوا أن ينطقوا به، ويحكموا بالحكم الذي ارتأه المأمون من غير تردد ولا مراجعة، فنطقوا جميعاً مما طلب وأعلنوا اعتناق ذلك المذهب.

ولكن أربعة ربط الله على قلوبهم ، واطمأنوا إلى حكم الله في أمرهم ، فأصروا على موقفهم إصراراً جريئاً ، وهم أحمد بن حنبل ، ومحمد بن نوح ، والقواويرى ، وسجادة ، فشدوا في الوثاق ، وكيلوا بالحديد وبتوا ليلتهم مصفدين في الأغلال، فلما كانوا في الغد أجاب أحدهم وهو سجادة ما يدعون إليه ، فحلوا عنه وأطلقوه من قيوده و استمر الباقر على حالهم.

وفي اليوم التالي أعيد السؤال عليهم ، وطلب الجواب إليهم فخارت نفس القواويرى وأجابهم إلى ما طلبوا فكفوا قيوده ، وبقي اثنان ، الله معهما فسيقا في الحديد ليلتقيا بالمأمون في طرطوس وقد استشهد ابن نوح في الطريق.

والذين أجابوا طلب إليهم أن يواجهوا المأمون أحراراً، وقدموا كفلاء بأنفسهم ليؤافوه بطرسوس.

وبينما هم في الطريق نعى الناعي (المأمون) ولكنه عفا الله عنه لم يودع هذه الدنيا حتى وجدت وصية يوصي فيها أخاه المعتصم بالتمسك بمذهبه في القرآن ، ودعوة الناس إليه بقوة السلطان ، وكأنه فهم أن تلك الفكرة التي استحوذت عليه دين واجب الاتباع ، وفرض لا يبرأ منه حتى يؤديه ويدعو إليه ويحمل الناس بفضل القوة عليه . وقد جاء في هذه الوصية : يا أبا اسحاق ادن مني ، واتعظ بما ترى ، وخذ بسيرة أخيك في خلق القرآن.

ولهذه الوصية لم تنقطع المحنة بوفاة المأمون ، بل اتسع نطاقها ، وزادت ويلاتها ، وكانت شرا مستطيرا على المتوقفين من الزهاد والعلماء والمتفهمين والمحدثين وأهل الفتيا في الدين.

وقد استمر في البلاء أحمد بن حنبل ومزق جسمه بالسياط وهو راض بالبلاء غير مستهين بعقيدته ، واستمر في الحبس نحو ثمانية عشر شهراً حتى استئسوا منه ، وعلمو أنه لا يجيب . .

ثم أطلق سراحه فعاد إلى ما كان عليه. من الإفتاء والتحدث إلى أن مات (المعتصم). ولما آل الأمر إلى الواثق سار على سنة أبيه وعمه في هذه المسألة ، وأنزل المحنة يمن لا يراها ، ولكنه لم يرد أن ينزل (بأحمد) أكثر مما نزل ، ففاه ومنعه من الفتيا، وقال له : (لا تجمعن إليك أحداً، ولا تساكني في بلد أنا فيه). فأقام والإمام ، مختفياً لا يخرج إلى صلاة ولا غيرها حتى مات .

ولم تكن الفتنة في عهد الواثق مقصورة على الإمام أحمد بل تجاوزته. إلى غيره، فقد كان فقهاء الأمصار يساقون إلى بغداد ليختبروا في هذه المسألة، ويفتش عن خبايا قلوبهم.

وممن نزل به ذلك يوسف بن يحيى البويطي الفقيه المصري صاحب الإمام الشافعي ، فقد دعي إلى القول بما يقولون ، فامتنع فحمل مقيدا مغلولاً حتى مات في أصفاده. محتسباً ذلك عند ربه . ومنهم نعيم بن حماد فقد مات في سجن الواثق مقيداً . ومنهم أحمد بن نصر الخزاعي قتله الواثق وصلبه لامتناعه عن الخوض فيما يخوضون فيه. وقد قيل : إن ثمامة بن أشرس المعتزلي هو الذي سعى به إليه ، ويروى أن الواثق ندم على قتله ، وعاتب ثمامة وكل من أشار عليه بقتله.

في هذه الفتنة الصماء التي خفت فيها صوت الحكمة ، وفي هذه الشدة التي سكت فيها صوت الرحمة عاش العلماء سنين. وكان التورع عن الخوض إثماً كبيراً لا يعذر فيه مؤمن ، لسابق عمل أو صلاح ، أو حسن سيرة أو احترام الناس له ، وقد تفاقم الخطب ، واستمرت البلوى حتى سئم الناس هذه الحال ، بل حتى سئمتها القائمون بها ، وحتى صارت هزلاً لدى بعض الناس ، فإنه يروى أنه دخل على (الواثق) مضحكاً له اسمه عبادة فقال : يا أمير المؤمنين أعظم الله أجرك في القرآن ، فقال الواثق : ويلك القرآن يموت ؟... قال : يا أمير المؤمنين كل مخلوق يموت ، بالله يا أمير المؤمنين من يصلى بالناس التراويح إذا مات القرآن . فضحك و الواثق ، وقال : قاتلك الله ، أمسك . . !

ويرى الدميري في كتابه (حياة الحيوان) أن الواثق رجع في آخر حياته عن إنزال المحنة بمن لا يرى هذا الرأي ، إذ دخل عليه شيخ ممن نزلت بهم المحنة ، فقال لأحمد ابن أبي دؤاد الذي تولى هذه المحاكمة : شيء لم يدع إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا أبو بكر ولا عمر ولا عثمان ولا علي تدعو أنت الناس إليه ، ليس يخلو أن تقول علموه أو جهلوه ، فإن قلت علموه وسكتوا عنه وسعنى وإياك من السكوت ما وسع القوم ، وإن قلت جهلوه وعلمته أنت ، فيالكع بن لكع يجهل النبي صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدون رضي الله عنهم شيئاً تعلمه أنت، فلما سمع الواثق ذلك وثب من مجلسه وأخذ يردد تلك الكلمات ، وعفا عن الشيخ ، ورجع عما كان يفعل كما روى عنه ابنه " المهتدى " .

موضع الخلاف في هذه المسألة:

كان الخلاف في هذه المسألة بين المعتزلة من جانب ، والفقهاء والمحدثين من جانب آخر ، ولا يصح أن تنسبنا لجاجة العنف - الموضوع في ذاته، وموضع الخلاف ، ولعل رأى الإمام أحمد رضي الله عنه هو الذي يتفق مع رأى الفقهاء والمحدثين ، وهو الذي يصوره ، فبيانه بيان لهم في الجملة.

وقبل أن نبين رأى الإمام أحمد ووجهة نظر المعتزلة في عنفهم نقرر أن العلماء الذين يوزن لهم رأى ومنهم الإمام أحمد بن حنبل قد انفقوا على أن تلاوة القرآن . محدثة ، فالنطق بحروفه محدث ؛ لأنه وصف للقارئ أو عمل من أعماله ، وأعماله محدثة لا شك في ذلك ، وكذلك قد اتفقوا على أن الحروف المصورة بالمداد في المصاحف محدثة بلا شك ، وقد قالوا أن القرآن الكريم ينظر إليه نظرين : أحدهما إلى مصدره ، وهو أن الله تعالى متصف بالكلام وأن هذا القرآن الكريم كلامه سبحانه وتعالى ، والنظر الثاني هو النظر إلى هذه الحروف وتلك الكلمات المكونة منها ، والمعاني التي تدل عليها الكلمات والتي تفهم من العبارات ، وهذان النظران هما محل الخلاف.

فأما الأول : فقد نفى المعتزلة صفة الكلام عن الله سبحانه وتعالى ، لأنها من صفات الحوادث ، وما أسند إليه من أنه تكلم فلأنه خلق الكلام في الموضع الذي صدر عنه الكلام فكلامه لموسى بخلقه، الكلام في الشجرة . وغير المعتزلة من الفقهاء والمحدثين أثبتوا صفة الكلام لله تعالى ، وبناء على ذلك يكون القرآن كلام الله على رأى الفقهاء والمحدثين . فيكون غير مخلوق كسائر المخلوقات ، وقال المعتزلة : هو كلام خلقه الله سبحانه وتعالى ، وأنزله بالوحي الأمين على محمد خاتم النبيين.

وبالنسبة للنظر الثاني وهو الحروف التي تقرأ ، والمعاني التي تفهم فهنا المعتزلة على طريقتهم يقولون: مخلوقة لله تعالى ، والإمام أحمد ومن ورائه أهل السنة يقولون أنها غير مخلوقة لله تعالى: لأنها مظهر لكلامه سبحانه ، ولكن هل هي قديمة بقدم الذات العلية ؟

وإن المستقرىء لكلام الإمام أحمد يرى أنه كان يتوقف أولاً ، ثم جهر برأيه ؛ فقد روى عنه أنه قال : (من زعم أن القرآن مخلوق فهو جهمي ، ومن زعم أنه غير مخلوق فهو مبتدع) فهو يرى أن من البدعة الخوض في هذه المواضع. ولكن لما عمت البلوى صرح برأيه، وهو أن ألفاظ القرآن ومعانيه غير مخلوقة. صرح بذلك في رسالته التي كتبها إلى المتوكل فقد جاء فيها " ولقد روى غير واحد ممن مضى من سلفنا أنهم كانوا يقولون القرآن كلام الله غير مخلوق، وهو الذي أذهب إليه، ولا أرى الكلام في شيء من هذا، إلا ما كان في كتاب الله، أو في حديث عن النبي صلى الله عليه وسلم، أو عن أصحابه أو عن التابعين فإن الكلام فيه غير محمود ."

وننتهي من هذا إلى أن الإمام أحمد بعد التوقف أمدأ قرر أن القرآن غير مخلوق. ولكن مع قوله هذا لم يعرف عنه قط أنه قال أنه قديم مخلوق، استمر في هذه القضية على توقفه ؛ لأنها مسألة من صميم علم الكلام، وهو لم يكن صاحب كلام

وبعد هذا الاستقراء نكون قد بينا الرأي الذي كان يناقض رأى المعتزلة الذي حاربوه ، وقد بينا رأى المعتزلة . والمنهاج الذي رسموه لأنفسهم فهم يرون أن القرآن مخلوق ، وأنه محدث غير قديم.

ذاتك نظران ، كل منهما له وجهته ولا يكفر أحدهما ، ولكن لماذا انتقل المعتزلة عندما صار لهم سلطان، من المناقشة إلى التهديد والأذى ، وهم أهل نظر وجدل ؟ . . . لندع المأمون والمعتمد والوائق فأولئك كانوا مظاهر، والرأي رأى المعتزلة بل إن الكتب والوصايا كلها كانت بقلم أحمد بن أبي دؤاد و لعله استغل ضعف المأمون في مرضه الذي مات فيه، وكتب ما كتب ، وأمر باسمه بما أمر بدليل أن الاضطهاد و الكتب المشتملة عليه كانت كلها والمأمون خارج بغداد و قد كانت و هو مريض.

ولذلك نجعل موضع السؤال المعتزلة أنفسهم، ونلتمس لهم الأعذار ، أو نقول أن لهم أذكاراً قد تخفف اللوم ، ولكن لا يمكن أن تكون مبرراً للأذى والاضطهاد فإنهما أمران لا يسوغان بالنسبة للأتقياء أمثال أحمد بن حنبل.

وإن الأعذار التي نراها مختلقة لإثم المعتزلة أو مزيلة لبعض اللوم هي أن قول أهل السنة أن القرآن غير مخلوق وأنه كلام الله قد يؤدي إلى القول بقدمه، وأن ذلك قد كان يتخذه النصارى حجة أو ذريعة للتشكيك ولحمل المسلمين على اعتقاد أن المسيح إله أو قديم قدم الإله. وقد كانوا يبيثون ذلك بين جماهير المسلمين، فقد جاء في كتاب تراث الإسلام عن يوحنا الدمشقي الذي كان في خدمة الأمويين إلى عهد هشام بن عبد الملك أنه كان يلقن بعض المسيحيين ما يجادلون به المسلمين ليفسدوا اعتقادهم. فيقول : إذا سألك العربي : ما تقول في المسيح؟ . نقل إنه كلمة الله. ثم ليسأل النصراني المسلم : ثم سمي المسيح في القرآن ، وليرفض أن يتكلم بشيء حتى يجيبه المسلم فإنه سيضطر إلى أن يقول : (إنما المسيح عيسى بن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه ، فليسأله عن كلمة الله وروحه أم مخلوقة هي أم غير مخلوقة فإن قال مخلوقة فليرد عليه أن الله كان ولم تكن كلمة ولا روح . فإن قلت ذلك فسيفحم العربي لأن من يرى هذا الرأي زنديق في نظر المسلمين.

هذا الكلام كان يبيث بين المسلمين ، ولم يكن خافياً في جوهره عن أعين المعتزلة الذين كانوا يجادلون أهل الديانات الأخرى والزنادقة ، وهم لهذا يعلمون أن من يقول : القرآن غير مخلوق قد يؤديه إلى أن يقول أنه قديم وبذلك بمد النصارى بحجة مجادلون بها ، فوجب ألا يقال هذا القول حتى لا يكون حجة على الإسلام، ولكيلا يفتح ثغرة لمن ينالون منه ، والمعتزلة مع ذلك يعتقدون أن الحق الذي لا شك فيه هو ما يقررون. ومن قال مقالة المحدثين فقله يؤدي إلى ما يضاهي قول النصارى في المسيح ، وإلى الحكم بتعدد القدماء ، وجعل القرآن الذي يقرؤه الناس قديماً كشأن الله سبحانه وتعالى ، وإذا كان ذلك بعض نظر المعتزلة فهو موقف لا يخلو من الغيرة الإسلامية ، والدافع إليها إيمان سليم .

فإذا كان أحمد بن حنبل وإخوانه من الفقهاء والمحدثين يحتاطون لديهم فالمعتزلة أيضاً يحتاطون لدينهم فيسدون الأبواب بالحق على كل من يريد كيداً بالإسلام : ولم يكونوا بذلك خارجين عن الدين . نعم كان الأولى ألا مخاض في هذه المسألة قط كما كان يريد

الإمام أحمد ومن معه ، ولكن الذين لا يريدون بالإسلام خيراً أذاعوا به ونشروه فحق على كل مسلم أن يدافع عن الإسلام ، ويذكر الحقيقة كما هي ، ويدعو إليها.

ولقد صرح المعتزلة بذلك في الكتب التي أرسلت على لسان المأمون. وساقوا فيها الأدلة لبطلان قول من قالوا أن القرآن قديم بالمشابهة بين قولهم وزعم النصارى بالنسبة للمسيح عليه السلام ، فقد جاء في أحد هذه الكتب : « وضاهوا به قول النصارى في ادعائهم في عيسى ابن مريم أنه ليس مخلوق. " إذ كان كلمة الله " وإن هذا القول يدل على أنهم كانوا يلاحظون ما يمكن أن يستخدمه النصارى : من نص القرآن بأن " المسيح " ، (كلمته) ولعله مما جال بخاطر أولئك المعتزلة أن ترويح فكرة قدم القرآن أو القول بعدم خلقه التي تؤدي إلى القول بالقدم باعتباره كلام الله تعالى فكرة مسيحية ، دست بين جماهير المسلمين فيما كان يدس فيهم من أفكار ، وقد تلقاها الجمهور بالقبول ، لما فيها من تقديس للقرآن الكريم ، وقد ذكرنا أن النصارى قد استخدموا فعلاً فكرة الامتناع عن الخوض في كون كلام الله قديماً أو حديثاً لإفحام المسلم ، فلا يناقش في كون و المسيح ، قديماً، وله مقام الألوهية عندهم . ولقد أشار الجاحظ في رسالته التي تسمى (النصارى) ، وهو معتزلي ، إلى أن الكائدين للإسلام يرتضون القول بعدم خلق القرآن ، بمقالة الفقهاء والمحدثين ، ويتمنون أن تروج عند العامة الذين يسرون وراء أولئك المحدثين.

وإنه لو استبعدنا علاقة الدس الذي كان يدسه أمثال يوحنا الدمشقي بموضوع الاضطهاد لوجدنا الكتب صريحة في أن القول يؤدي إلى ما يقول النصارى ؛ فقد صرحوا بأن القول بقدم القرآن يؤدي إلى القول بتعدد الآلهة ، وذلك لأن النصارى سلخوا ذلك المسلك فادعوا قدم " المسيح " ثم عبده ، واتخذوه إلهاً ، ولقد خشى المعتزلة فشو ذلك عند العامة وقبول حشو الأمة له ، وبهذا يجيء جيل يعبد القرآن كما جاء جيل عبد المسيح عليه السلام ، وخصوصاً أنهم يرون ما رأوا من ثقة الناس بالمحدثين والفقهاء الذين قالوا ذلك القول ويتوقعون ما يفرضه إليه .

هذا ما نظنه مبرراً يخفف الملام عما ارتكب المعتزلة وإن كان لا يذهب بأصل الملام، ولكن هل أنتج الاضطهاد ما أراد المعتزلة، ومن تحملوا وزره معهم ؟..

لقد أدى الأمر إلى تكبير المضطهدين ، ونشر تفكيرهم ، ومبالغة الناس في أقوالهم ، ولم يكن ما يسوغ الاضطهاد ، فقد كان ابن حنبل يمتنع عن القول بأن الحروف والكلمات التي تنطق بها قديمة، وامتنع أحمد ومن وراءه عن هذا القول.

نعم إن المسألة محصت و درست بعد ذلك من الأخلاف : ورأى الكثير من مفكري الإسلام رأى المعتزلة، ولكن لم يكن ذلك نتيجة للاضطهاد، بل كان نتيجة لمناظرات العلماء وما نشره المعتزلة من رسائل . ولو ترك الأمر على رسله من غير اضطهاد لانتشرت فكرة المعتزلة أكثر مما انتشرت و ما لوث تاريخهم بذلك الاضطهاد.

ثالثها: من تفكير المعتزلة وآرائهم و دراساتهم و مجادلاتهم وإنها يبدو منها ثلاثة أمور واضحة بيينة:

- أولها : أن هؤلاء يعدون فلاسفة الإسلام حقاً ، لأنهم درسوا العقائد الإسلامية درامة عقلية مقيدتين أنفسهم بالحقائق الإسلامية غير منطقيين في غير ظلها ، فهم يفهمون نصوص القرآن في العقائد فهماً فلسفياً ويغوصون في فهم الحقائق التي تدل عليها ، غير خالعين للشريعة ، ولا متحللين من النصوص.
- ثانيها : أنهم قاموا بحق الإسلام من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ورد كيد الزنادقة والملاحدة والكفار في نحورهم ، وكان لابد من وجودهم ليوقفوا تيار الزندقة الذي طم في أول ظهور الدولة العباسية ، ولذا كان الخلفاء الأول من هذه الدولة يشجعونهم ، وقد نواهم الرشيد زماناً واعتقل بعضهم ، ولكنه اضطر لإطلاقهم لما علم أنهم الذين يستطيعون منازلة الوثنيين وغيرهم .
- ثالثها : أن لهم شذوذاً في الفكر ، وشذوذاً في الفعل ، وذلك يحدث كثيراً ممن يطلق لعقله العنان، ولو في ظلال النصوص [5] من خلال إعادة قراءتنا للأحداث التاريخية من المنظور النفسي الاجتماعي نجد أنه من المثير للاهتمام أن القهر و الاستبداد داخل المجتمع العلمي الإسلامي قد بدر من الجماعة التي كانت تقدم العقل على النقل. و نخلص من هذه القراءة إلى أن علاقة القهر بين المعتزلة و أهل السلف قد أحدثت الفتنة داخل المجتمع العلمي الإسلامي. و أن محاولة اللجوء للسلطة وقهر الناس على اتباع منهج علمي دون الآخر لهو سبب التخلف و المعيق لأي حركة تطور و محاولة لإدراك الحقيقة. و في سياق عصرنا الحالي فإن علاقة القهر قائمة وحاكمة لمجتمعاتنا حيث يوجد ارتباط بين التيار السلفي المعاصر والعصبيات يقوم بهدر قيمة الاجتهاد و يرتتهن العلم الإسلامي داخل كهف الانكفاء على الذات و التمسك بالتقليد مع جهل أو تجاهل لتعقيد الواقع مما يجعل العقل الإسلامي مبدداً بين ما يراه تمسكاً بالدين و بين ما يراه من تعقيد للواقع يتطلب الاجتهاد .

الفصل الثاني

واقع منظومة العقل و النقل في الإسلام

واقع منظومة العقل و النقل في الإسلام

يعيش غالب المسلمين في العصر الحالي في ما يسمى بالدول النامية - دول العالم الثالث- الدول المتخلفة و التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية بعد حصول البلدان المستعمرة على استقلالها. و منذ حصولها على الاستقلال تواجه هذه البلدان تحديات النهوض بثلاثة أرباع البشرية لتلحق بركب بلدان العالم الأول (الصناعي الرأسمالي) ، وبلدان العالم الثاني " الاشتراكي" التي يطلق عليها اسم البلدان المتقدمة.

و هي وضعية معقدة ليست مختلفة عن ما سبقها فقط سياسيا و جغرافيا و ثقافيا و حضاريا بل هي مختلفة أيضا من المنظور النفسي الاجتماعي .

من المنظور النفسي الاجتماعي واقعا الحالي يقول أن الإسلام تعتنقه مجتمعات لها نمط نفسي و اجتماعي مميز يمكن فهمه من منظور سيكولوجية القهر و الهدر و هذا البعد النفسي الاجتماعي يجعل لوضعية الإسلام و المسلمين في العصر الحالي خصوصية تختلف عن العصور السابقة للإسلام.

الإنسان المسلم المعاصر على المستوى النفسي أو الذاتي - شأنه شأن من يعيشون معه في العالم الثالث - له نمط وجودي ، موقف من العالم المادي ومؤثراته. يُلاحظ في كل تصرفاته وتوجهاته، وفي كل ما يُشكل أهمية لديه. ويمتاز بخرافاته ومعاييرها، والتي يُبنى عليها: نظرتة لنفسه، وموقعه، وإلى الهدف من حياته، والجماعات التي ينتمي لها، وعلاقاته. يبعث هذا الوجود ألامًا معنوية تهدم التوازن النفسي، لذلك تبرز آليات دفاعية ضد الألام تجعل تحمّل وضعية الاستلاب ممكناً. إن عالمة المعاصر هو عالم فقدان الكرامة والقيمة الإنسانية، بحيث يتحول فيه الإنسان إلى شيء، إلى وسيلة.

واقع العقل في العصر الحالي للإسلام

الحديث عن واقع عقلية الإنسان المسلم الذي يعيش في عالم القهر و الهدر يتضمن مرحلتين : رصد الخصائص الأساسية، وبحث الأسباب المولدة والمغذية لهذه العقلية.

أولاً: الخصائص الذهنية: وتنفرع إلى خصائص ذهنية منهجية، وذهنية انفعالية

1 - الخصائص الذهنية المنهجية:

تتلخص في اضطراب منهجية التفكير وقصور الفكر الجدلي. وفي الحالتين يتلخص الخلل في صعوبة الإلمام بالواقع. فتبدو ظواهر الحياة أقوى من طاقة الإنسان على الفهم. فيتوسل وسائل خرافية لسد هذا النقص. يصفها التحليل النفسي بالخصاء الذهني في اللاوعي: أي صد القدرة على الفهم والعجز عن توكيد الذات في مواجهة العالم. أما اجتماعياً فتفسّر على أنها حالة الرضوخ لاعتباط قوى الطبيعة وتسلط فئة مهيمنة. لذلك يبدي المجهور تردداً واضحاً، ويتجنب خوض التجارب واختبار امكانياته خوفاً من الفشل. ويهرب من عجزه بإطلاق أحكام متسرعة دون أن يجشم نفسه عناء الجهد الفكري.

1.1 اضطراب منهجية التفكير: أول ما نلاحظه فيها العشوائية والتخبط في التعامل مع الواقع. ويرتبط به قصور التحليل وعدم تعمقه في دراسة الظواهر. وقصور في الفكر النقدي، وقطعية في التحيز، فإما يكون مع أو ضد. ويتسم بانعدام المثابرة، فينطلق بحماس كبير لكنه يفقد حماسه بسرعة. وهذا نتيجة لئاسه من الوصول لشيء بالجهد الذاتي. ويتسم أيضاً بانعدام الدقة والضبط في التصدي للواقع، فلا مجال للدقة الرياضية، فكل شيء عرضة للتهاون والاستهتار. ان السبب في كل هذا هو العجز عن التخطيط، فالعقلية المتخلفة تنظر إلى الواقع بشكل تجزيئي زمانياً ومكانياً: من الناحية الزمنية تركيزها على الحاضر، والأفق المستقبلي يظل ضيقاً. أما مكانياً فالإنسان المتخلف يعجز عن النظر أبعد من محيطه المباشر، عن استشفاف آفاق بعيدة. مما يرسخ نكوصية وبدائية في التفكير. فتطغى حينها التوترات الانفعالية ولا يحدّ منها إلا شمولية النظرة زمانياً ومكانياً. ورغم شيوع هذا الاضطراب بين الفئات الغير متعلمة إلا انه موجود أيضاً في فئات المتعلمين والجامعيين.

2.1 قصور التفكير الجدلي: ينطلق بالتعامل مع الامور من مبدأ العزل. الشيء قائم بذاته، منفصل عن البقية. وهذا تجريد فارغ لا حياة فيه، فالإنسان جملة علاقاته مع الآخرين، وليس وحدة معزولة. وتتحكم نظرية الجوهر الثباتية بالذهنية المتخلفة. كما تنطلق من مبدأ السببية ذات الاتجاه الواحد: سبب يؤدي إلى نتيجة. أما العكس فغير متصور في هذه الذهنية. كما تنطلق من السببية المبسطة: مجموعة أسباب تؤدي إلى نتيجة ما. وتقوم بين السبب والنتيجة علاقة مغلقة تعزلهما عن بقية الأسباب والنتائج. كما تعجز العقلية المتخلفة عن رؤية قانون تكامل الأضداد، وتقدير دور كل من طرفي التناقض. على عكس ذلك نجد ان المنهج الجدلي يقول

بالدينامية والسيروورة وبالتحديد العلائقي. وأن العلاقة لا تظل ثابتة على الدوام بل متحولة. كذلك تعجز عن إدراك العلاقة الجدلية بين التاريخي و الإنبنائي: فالأمور تبدو إما متطورة تاريخياً أو محددة انبنائياً خارج الزمن. رغم تلازم التاريخ و البنية! [1]

2- الخصائص الذهنية الانفعالية [1]

يرزح الانسان المتخلف تحت عبء انفعالاته التي تلون وجوده بصبغة ذاتية. فينظر إلى العالم وقضاياه من خلال الذات، فتتخسر درجة الموضوعية وقد تتلاشى أحياناً في أوقات الشدة. يخلق الانفعال بمقدار تصاعده عقبات معرفية تعطل الحكم العقلاني والنظرة الموضوعية. وحين يطغى يلجأ الانسان لتصريفه للخارج من خلال اسقاطه على الآخرين، ليدخل في دوامة الانفعال النشط (العنوان والإقدام) أو الانفعال الفاتر (الاجترار السوداوي) ومن الحتمي عندها أن يعجز هذا الانسان عن ادراك ظواهر الوجود وقوانينه، الذي تتطلب أعمال العقل وضبط العاطفة. إزاء مأزق العقلانية وانهيار المنطق والبحث المُلح عن حل للتوتر الداخلي. ينجراف الانسان المقهور في التفكير الخرافي 7 كحل سحري للخلاص فتنتشر الخرافة التي لا تستند على تبرير عقلي علمي في أوساط الجماهير المقهورة والفقيرة. حتى انها تنتشر في أوساط المتعلمين، لتصبح أطروحاتهم خرافة مغطاة بقشور التقدم والحدثة.

ثانياً: عوامل التخلف العقلية [1]

ان التفسيرات في هذا الصدد اطلقت جميعها احكام مجحفة مفتقرة إلى الاسلوب العلمي فبعضهم برر التخلف بالقصور التطوري و القصور العرقي لدى هذه الشعوب. غير ان مفتاح التعليل في دراسة العلاقة بين البنية الاجتماعية و الذهنية التي تنتج عنها. من رأي د. نديم البيطار 8 أن سبب التخلف الخصائص الزراعية للعربي، وأهمها في نظره: 1- الشعور بالعجز عن السيطرة على الطبيعة والتاريخ. 2 – رد التغييرات إلى قوى ذاتية لها علاقة بتغييرات السلطة، مما يرسخ ذاتية التفكير في النظرة إلى الحياة. 3- انعدام التكنولوجيا والاعتماد على طرق بدائية مما يجعل العلاقة سلطوية انفعالية. وليست علمية موضوعية. 4- اعتماد الانسان الزراعي على ظواهر الطبيعة الملموسة في الحكم على الامور، لا على القوانين العلمية. 5- السلوك التقليدي الجامد فكريا والمشود إلى الماضي، مما يفتح السبيل أمام التفكير الخرافي. يذهب البيطار لتفسير قريب من وجهة نظر “جيرار ماندل” 9 فيعزي تشكيل اللاوعي الجماعي إلى التكنولوجيا، من خلال المثل الأعلى الذي تفرضه على المؤسسات الاجتماعية، ان التقنية المتقدمة تجرد الانسان من العاطفة وتنمي العقلانية من أجل حسن سيرها فيخلق شخصية بنمط مفرط في المنطق والعقلانية والتخطيط ومنعدم العاطفة. كما ان المثل الأعلى الانتاجي يخلق انسان مُرَكِّز حول الفعالية والانتاج. والمثل الأعلى الاستهلاكي يخلق نموذج بشري مرَكِّز حول المظاهر والاستعراض. إن لبّ مسألة التخلف يكمن في أسباب اجتماعية سياسية، هذه الاسباب تذهب في اتجاهين: سياسة التعليم في المجتمع، وعلاقات التسلط فيه.

1- سياسة التعليم في المجتمع : ان العلة في الوطن العربي، في نوعية التعليم وتأثيره. وعدم تكميله للشخصية، فهو قشرة خارجية تنهار عند الأزمات، فيعود التفكير الخرافي. هناك نوع من الازدواجية بين دور التعليم والدور الحياتي، والسبب في ذلك اجتياف الطفل للخرافة من الإطار الذي كان فيه قبل سن الدراسة، والذي تنفسي فيه الممارسات الخرافية. ان عملية التعليم تلقينية تسلطية: سلطة المعلم وامثال الطالب. تعزز هذه العلاقة النظرة الانفعالية بمنعها الطالب من السيطرة على شؤونه. كما يبقى العلم بالنسبة له مسألة نظرية لعجزه عن ممارستها عملياً وواقعياً في حياته. ومما يكرّس للازدواجية بين الواقع والتعليم نقل العلوم المضبوطة بلغة أجنبية. هذا بالإضافة إلى ان الفئة المسيطرة لا تشجع على انتشار العلم الا فيما يخدم مصالحها، وتحتكر العلم على ابنائها، كما تضيق على المتعلمين الذين يحلمون بالتغيير. وتخلق رأي عام مقاوم وأحكام مسبقة مجحفة لأي فكر تطويري.

2- علاقات التسلط والفهر وتخلف الذهنية: التقليد المفروض على المجتمع الزراعي يقيد جميع الحريات، ويخلق ذهنية محدودة الأفق. كل حركة فكرية فيها تصبح إنمّا يستحق النبذ والسخرية والتصفية. كما يحدث نوعاً من استلاب الذهنية لصالح المتسلط. يكبح الآباء التفكير النقدي في أبنائهم من خلال غرسهم للخرافة وتتابع المدرسة هذه العملية من خلال نظام تربوي متخلف، ومعلمون متسلطون، لتصبح الدراسة عملية تدجين تفرض خصاء شخصي وفكري عليه وتجعله اداة راضخة. [1]

هدر الفكر [2]

الإنسان من حيث التعريف هو الكائن المفكر المعبر؛ ذلك ما يميزه عن كل الكائنات الحية. والفكر هو نتاج التفكير ، أي أعمال النظر في الشيء وتأمله، والتفكير في اللغة هو ترتيب الأمور في الذهن، يتوصل به إلى مطلوب فيكون علماً أو ظناً، كما ورد في قاموس محيط المحيط. وأما الفكر لغة فهو حركة الذهن نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب، والنظر في المعلومات الواقعة في ضمن هذه الحركة . وعليه فالتفكير ينتقل من التساؤل والتفسير إلى التدبير والتغيير . و بدونها يتحول إلى مجرد اجترار ذاتي، أو وقوع في حالة الوسواس الفكري الذي تعاني منه المجتمعات المتعثرة التي تراكم التحليلات والتفسيرات، بينما تقصر عن التدبير والتغيير . ويرد في القاموس مفردة «فكير، أي كثير التفكير. وأما نحن فلقد ابتلينا «بتكفير الفكير»، بدلاً من تشجيعه وتعزيزه.

وأما قاموس Petit Robert فيعرف الفكر بأنه كل ما يؤثر بالوعي، أي كل ظاهرة نفسية واعية، مما هو مرادف للذكاء والعقل. وأما فلسفياً فهو مجموعة الآراء والمذاهب المشتركة بين أفراد جماعة ما، يتخذون منها إطاراً مرجعياً يحدد الرؤية ومنهج المقاربة والتعامل، وأسلوب الحكم والتقييم، ومرشد الممارسة واتخاذ القرارات والمواقف.

وأما من وجهة نظر علم النفس فإن التفكير يعني المعالجة الذهنية للتصورات بقصد هادف. ويستخدم الناس خلال التفكير الكلمات، والصور الذهنية، والنماذج الذهنية (أي التصورات التي تصف طريقة عمل الأشياء وتفسيرها أو التنبؤ بها)، كما يستخدمون المفاهيم (أي التصورات الذهنية لطائفة من الأشياء أو الأفكار، أو الأحداث التي تتقاسم خصائص مشتركة). كذلك تستخدم الفئات في التفكير (أي إدراج واقعة أو شيء ما باعتباره أحد عناصر فئة معينة). ويتم التصنيف تبعاً لمرتببة المفاهيم من حيث درجة تجريدها؛ ما بين مستوى عملي إجرائي هو الذي يشيع استخدامه في الحياة اليومية، وآخر مجرد مما يستخدم في التنظير على اختلافه. والتصنيف وظيفي أساساً يخدم حل المشكلات واتخاذ القرارات ورسم الخطط (Westen, 1999). وهكذا فالفكر، بما هو نتاج التفكير يخدم غاية كبرى هي سيطرة العقل على العالم وظواهره وبالتالي سيطرة الإنسان على ذاته وواقعه، وصولاً إلى صناعة مصيره. وعليه يفقد هدر الفكر إلى فقدان السيطرة، وإفلات زمام تسيير الحاضر واستشراف المستقبل وصناعته، وبالتالي هدر الكيان الإنساني ذاته خلال رده إلى مستوى النشاط العصبي النباتي، من وإشباع حاجات البقاء البيولوجي. فالتحريم والتكفير الديني، كما التحريم المخبراتي السياسي، والحجر على العقول الذي تمارسه العصبية تدفع بالإنسان إلى الرضوخ، وبالتالي تعطيل العقل وما ينتجه من فكر تحليلي نقدي تساؤلي تجاؤزي. وهكذا قد تدفع ثلاثية الهدر الناس إلى اقتصار نشاطهم الفكري على مستوى المعاش وحده، والسعادة والرضى بتحقيق متطلباته. هنا يعطل استغلال الدماغ ولا يبقى فاعلاً منه سوى ذلك الجزء المسمى «الهيبتلاموس»، وهو كتلة في وسط الدماغ لا يزيد وزنها على خمسة غرامات، أي ما يشكل 0,35 من حجم الدماغ البشري الراشد. الهيبتلاموس هي التي تضبط وظائف الأكل والنوم والجنس والانفعال، فكم من حالات من الناس ذوي الفكر المهودر تعطل طاقاتهم الدماغية، ويحجر عليها ويدفعون للعيش على مستوى الهيبتلاموس وحدها؟! وكيف لنا أن تنهض ونصبح شيئاً بين الأمم المتنافسة في مضمار الاقتدار المعرفي وطفراته في عالم التسارع وانعدام التأكد، ما دام يفرض على الناس النشاط الذهني على مستوى الهيبتلاموس وحده؟ هذه بالطبع صيغة مجازية في الكلام، إلا أنها لا تخلو بالقطع من قسط متفاوت في مقداره من الواقعية. [2]

يتناسب التخلف طردياً مع هدر الفكر. وتصديق هذه المعادلة الآن كما لم يسبق أن حدث في التاريخ. ذلك أنه ما دام الفكر بخير (بمعنى مجمل الناتج العقلي من العلم والثقافة والإنسانيات والفنون) فإن روح المجتمع تظل بخير. تذهب إلى بعض الأماكن فتجدها عمراناً مزدهراً: شوارع وأبراجاً ومراكز عملاقة... ولكنك تحس أنها أما مفقورة إلى الروح - ليس فيها نبض حياة، إذ هي تعيش على المستوى النباتي، روحها فهي ضامرة. وسرعان ما تشعر فيها بالاختناق والخواء بعد صدمة الجدة ودهشتها. وتذهب إلى أماكن أخرى فتحس أن فيها روحاً، وأنتك تتنفس، وأن قواك الذهنية تنتصب (تبعاً للغة التحليل النفسي)، فتشعر بالامتلاء رغم تواضع العمران.

وليس هذا الكلام نوعاً من النغمات الأدبية، بل هو يرتكز على معطيات الأبحاث الحديثة على الدماغ ونشاطه. فلقد ثبت أن تشجيع الفكر من خلال الحوار والنقاش وتعزيزهما، يطلق مادتي الأندورفين والدوبامين في الدماغ. وهما تولدان حالة من النشوة والحيوية والاستمتاع والدينامية (Caine and Caine, 1994). كذلك فإن التحديات الفكرية وطرح المشكلات التي تحتاج إلى حل، وتنشيط التفكير التحليلي النقدي يساعد على زيادة تكوين الشبكات العصبية في الدماغ، من خلال نمو الشجيرات التي تربط بين الخلايا العصبية. وكلما زادت التحديات الذهنية ومعها النشاط المعرفي نمت هذه الشجيرات، وتوفر للدماغ شبكات عصبية جديدة تزيد من كفاءته. وعلى العكس من ذلك فإن التزمت والحجر على الفكر من خلال التحريم والتجريم، وكذلك التلقين وفرض الجواب الواحد الصحيح، تؤدي إلى تصلب الدماغ، وتردي كفاءته من خلال تقلص تشبيكاته العصبية الناتج عن قصور نمو الشجيرات العصبية وتدهورها (Jensen, 2001). وهكذا فكلما تزايدت المعلومات وتنشطت نما التشبيك العصبي، وازداد عدد الزوائد الشجيرية التي تربط خلايا الدماغ بعضها ببعض الآخر، مما يزيد من اليقظة والسرعة والفاعلية الذهنية. وكلما زادت المثيرات التي تنشط الخلايا وتنبهها، فإنها تتطور وتعمل باستمرار على دمج المعلومات وبناء تشبيكات تولف بينها.

وعلى العكس، مع تدني مكانة الفكر والمفكرين لحساب استفحال قيم الملكية والتملك والأرصدة والأسهم، يدفع جل أصحاب الفكر إلى حالة الحزن العميق اللافت للنظر. ومع التجريم والتحريم والحجر يخصى الذهن ويفرض «التطفيل» (بمعنى الرد إلى حالة التبعية الطفولية) وبالتالي يهدر الكيان. هذا القول هو أبعد ما يكون عن الشعر وتخيلاته، بل هو على العكس يمس نواة الواقع المأزقي، الذي يصبح معه كل حديث عن تنمية ومشاريع إنماء نوعاً من التخريف، أو على الأقل حالة التفكير المحبذ، من هي أقرب إلى الحلم منه إلى الواقع الحي. فلقد أثبتت الأبحاث الحديثة على الدماغ البشري أن البيئة الرتيبة المملة الخالية من المثيرات والإثارات، كما هو الحال في أنظمة القمع والمنع والتحريم، تعمل على ترفيق القشرة الدماغية، وبالتالي تؤدي إلى تدهور الكفاءة الذهنية (Kotulack, 1996).

ويتجلى ذلك في قصور التخطيط، والانتباه وصناعة القرار وحل المشكلات ، وتشكيل الخيارات وتنفيذها . ويرافقه تدني القدرة على ضبط النفس عن الإقدام على أعمال تورط الشخص في المتاعب، أي أن ترقيق القشرة الدماغية تحد من الضبط العقلي مما يفتح السبيل أمام غلبة السلوك الانفعالي الاندفاعي (Westen1999) ، إننا بصدد تدهور كفاءة سيطرة العقل على الحياة وتوجيهها، وهو هدر خطير بالطبع للكيان الإنساني.

هدر الفكر هو إذا أخطر بما لا يقاس من مجرد الرقابة والحجر والمنع، إننا بصدد قضية حيوية بل مصيرية : هل سيكون لنا اقتدار ذهني معرفي، وسيطرة عقلية على الحياة وإدارتها، أم سندخل في فئة المستغني عنهم : التابعين والمستباحين؟ وبالتالي يتعين التوقف عند ألوان هدر الفكر في الأنظمة التي تحكمها ثلاثية الهدر في جولة أولى، يليها جولة سريعة في مغامرة العقل في البلاد التي دخلت ما بعد الصناعة . عصر ومن المقارنة بين الحاليين سيتضح مدى الخطر الداهم الذي نتعرض له، ومدى الهدر لكيان المجتمع والإنسان .

هدر الوعي [2]

تعريف الوعي، وتحديده:

يرد في قاموس محيط المحيط و عى الشيء والحديث يعيه وعياً: حفظه وتدبره وقبله وجمعه وحواه؛ وأوعى الشيء والكلام حفظه وجمعه؛ ووعى الغلام ناهز الإدراك. فالوعي يعني لغة الإحاطة بالشيء وحفظه واستيعابه والتعامل . معه أو تدبره . إنها حالة إدراك الشيء وتعقله، كما يرد بصدد المراهقة. أما قاموس petit Robert فيرة كلمة وعى Conscience إلى أصلها اللاتيني الذي يعني المعرفة والاستيعاب .

ويجعل من الوعي تلك المعرفة المباشرة للنشاط النفسي الذاتي؛ بمعنى أن الرجل الواعي هو ذلك الذي يعرف واقعه الخاص، ويحكم على هذه المعرفة. إنها إذا حالة التبصر بأمور الذات وتقويم واقعها. ومن هنا تأتي أهمية الوعي، بما هو مقدمة وشرط مسبق لإدارة الذات واتخاذ القرار والخيار . إننا كما يقول القاموس بصدد ملكة معرفة الذات . وهو ما يصب في المعنى الفلسفي لمفهوم الوعي الذي يدل على الحالة أو الفعل الذي يتعرف فيه الشخص على ذاته بما هي كذلك، ويتميز فيه عن الشيء الذي يعرفه . إننا نعي ذاتنا وبالتالي كياننا، كما نعي واقعنا ونحكم على أحواله، في الآن عينه الذي نعي فيه الأشياء أي ندركها ونتعقلها، مما يؤهل المرء لإدارة ذاته والتعامل مع واقعه.

يمثل الوعي في نظرية التحليل النفسي الفرويدي ركناً هاماً من أركان النظام النفسي، مع ما قبل الوعي واللاوعي. ومع أن الوعي يمثل قمة جبل الجليد في الحياة النفسية التي يظل جليها لا واعياً، فإن الوعي يحتل مكانة هامة في دينامية الصراع النفسي، لجهة التجنب الواعي للمزعجات والدوافع المثيرة للقلق، والضبط الأكثر تمييزاً لمبدأ اللذة. كما يلعب دوراً رئيساً في نظرية العلاج التحليلي النفسي لجهة وظيفته في الشفاء الذي يحدث حين تخرج المكبوتات إلى المستوى الواعي من الحياة النفسية، ويتم الشغل عليها واستيعابها ومكاملتها (لابلانث وبونتاليس، 1998، مادة «وعي») في نظام اللغة الواعية والمنطوقة، بواسطة التقنيات التحليلية (تأويل الأحلام والتداعيات، وتفسير النقلة والمقاومة).

يعتبر فرويد الوعي كأحد معطيات التجربة الفردية التي تطرح ذاتها على الحدس المباشر حيث يقول: «إننا بصدد واقعة بدون أي مكافئ لها، لا يمكن تفسيرها ولا وصفها، وعلى الرغم من ذلك يعرف كل منا مباشرة ومن خلال التجربة ما هو المقصود حين يجرى الحديث عن الوعي» (المرجع نفسه ، ص 590). وعليه يكون الوعي هو الوجه الذاتي للعمليات الإدراكية التي تستوعب ما يصل إلى الذهن من المثبرات الخارجية والداخلية. ويعمل الوعي على إدراك الصفات والخصائص التي تعين الشيء المدرك وتصنّفه، أو تعطيه قيمته من خلال نشاط العمليات العقلية العليا . وهكذا فالوعي يقدم مؤشرات كيفية تمكن من استيعاب المدركات وتقويمها. وبصفته هذه فإن نظام الإدراك - الوعي يشكل نواة الأنا. وهو ذلك الركن العقلاني من النظام النفسي الذي ينسق بين رغبات ونزعات الهو، وضوابط وتهديدات الأنا الأعلى ، ومتطلبات الواقع ومقتضياته؛ إنه على صلة مباشرة بإدارة الذات والوجود بشكل متوازن ومتكيف ونمائي. من ذلك كله تتضح أهمية الوعي وتنميته، إذ يمثل تلك القوة الموجهة للحياة.

يلتقي فرويد في أفكاره هذه مع المنظور النفسي المعاصر لمفهوم الوعي، باعتباره حالة التنبيه الذاتي للأحداث العقلية، التي قد تكون أسهل على الوصف منها على التفسير . ويبين Westen (1999) كيف يعتبر وليم جيمس الوعي على أنه ذلك السيل المتحرك دوماً من الأفكار والمشاعر والمدركات. كما أكد وليم جيمس | انطلاقاً من مقولة ديكرات الشهيرة «أنا أفكر إذا أنا موجود» على مظهر ثان للوعي أي الوعي بالذات ؛ ففي الآن عينه الذي تترك فيه الأشياء والوقائع والأفكار، فإننا نعي أننا أصحاب هذه الأفكار وصانعوها. إنها سيطرة العمليات العقلية العليا على الواقع والوجود الذاتي في أن معاً، مما يبرر الأهمية المحورية للوعي في امتلاك زمام الذات والوجود وتسييرهما. كما يبرر الكلام في خطورة طمس الوعي وهدره، أو تخديره .

ويرى علم النفس المعاصر أن للوعي عموماً وظيفتين رئيسيتين هما المراقبة والتوجيه.

فالوعي يراقب الذات والمحيط، ويضبط الفكر والسلوك. ووظيفة المراقبة في الوعي هي أشبه ما تكون بكاميرا فيديو متحركة تلمس المحيط وترصد المدركات (التي يحتمل أن تكون ذات دلالة) كما ترصد الأفكار والمشاعر والأهداف وحلول المشكلات التي

يحتمل أن تكتسي، نظراً لدلالاتها، أهمية من نوع ما بالنسبة للشخص . وأما وظيفة التوجيه فإنها تسمح للشخص أن يبدأ أفكاراً وسلوكات للوصول إلى هدف ما، أو ينهيها. ولذلك ينشط الوعي عادة حين يختار الشخص بين أحد بديلين لحل مشكلة ما. وتتكامل وظيفتا المراقبة والتوجيه في التعامل مع الذات ومع الواقع والوجود.

ويتدخل الوعي عادة حين تقفل علميات المعرفة الآلية (العادات السلوكية اليومية) في التعامل مع الوضعية. وكأنه أشبه ما يكون بالمشرف في المصنع الذي لا ينتج السلعة، بل هو يراقب حسن الإنتاج، ولا يتدخل إلا حين يلاحظ خطأ ما يتعين تصحيحه على الفور. وعليه يبدو أن الوعي، من وجهة نظر تطورية، قد ظهر لتوجيه السلوك في اتجاه أكثر تكيفاً وفاعلية، وذلك على عكس الاستجابات الانعكاسية التلقائية. يقوم الوعي إذا بوظيفة هامة جدا تتمثل في تعزيز التكيف النشط للمحيط (تلاوماً مع معطياته، وتغييراً لبعضها الآخر) بما يخدم حمايته وبقائه وتقدمه. ولهذا فالوعي يركز عادة على الأشياء غير الرتبية، أو غير المتوقعة؛ أي تلك الأشياء التي قد تؤثر على الحفاظ على البقاء والنماء وحسن الحال، وبينما يتصرف الناس في الحياة اليومية بشكل روتيني آلي، وخارج نطاق الوعي معظم الوقت، نرى الوعي يتدخل عند بروز خيارات هامة مما يسمح برفع فاعلية التفكير والتبصر بالأحداث ذات الدلالة، والشغل على مقارنة نتائج الخيارات بين البدائل. من هنا نرى مدى خطورة هدر الوعي، وإبقاء الناس في أنظمة الهدر على مستوى التفكير والسلوك الآلي الروتيني على مستوى المعاش، والحيلولة دون التبصر بالذات والواقع وتدبر وسائل الفعل والمبادرة لتغييرهما.

وهناك علاقة وثيقة بين الوعي والانتباه . إذ يتمثل الانتباه في عملية التركيز على اليقظة الواعية، مما يوفر حساسية متصاعدة لفئة من الخبرات التي تحتاج إلى معالجة تحليلية نقدية أكثر شمولاً وعمقاً، وصولاً إلى استيعابها في كلية مضامينها وأبعادها . ومن خلال زيادة درجة الوعي والحساسية لهذه الطائفة من الخبرات التي تحتاج إلى مزيد من التمحيص، تتم عملية التوجيه والانتقاء والتمييز واليقظة. إننا هنا بصدد التفكير التحليلي النقدي المتبصر الذي تقوم به العمليات العقلية العليا، فيما يتجاوز السلوكات الروتينية الآلية. من هنا نرى خطورة تخدير الوعي وهدره مما تقوم به ! أنظمة الهدر، وتلتقي معها في ذلك العولمة. فالوعي على صلة مباشرة بالمساءلة والتحليل النقدي، والتأمل والاستيعاب وصولاً إلى التبصر بخفايا الواقع وأبعاد الوجود، والخيار والقرار، بدلاً من التبعية والانقياد المميزين للتفكير الإجرائي المحض، واتباع المألوف وإلغاء العقل النقدي لمصلحة الإثارة الحسية والغرق فيها .

يتحالف مربع هدر الوعي في الحرب على العقل والتبصر . فالاستبداد يمنع الوعي من خلال هدر الفكر. وكل من العصبية والأصوليات تهدر الوعي من خلال فرض التعصب والدغمائية ومنع المساءلة وفرض المرجعية الماضوية أو التقليدية (الظلامية)، وترى في إعادة إنتاجهما أفضل حالات التكيف الذي يلقي التعزيز بواسطة إجزال العطاء، ورفع القيمة. مطلوب أن تنقاد وتعيد إنتاج الأفكار والتوجهات، في تكرار ثباتي محاط باليقين المبين. وأما العولمة فهي تسطح الوعي من خلال رضاعة التسلية التي تتحول إلى ثقافة جديدة تستقطب الشباب وتزين لهم. في كل هذه الحالات يهدر الوعي، ومعه يمنع التغيير ويستتبع الأمر لمربع الهدر. ذلك أن الوعي، كما هو معروف في التفكير العلمي والفلسفي سواء بسواء، هو الخطوة الأولى للتغيير . بدون وعي لا تبرز الحاجة إلى التساؤل والتشكيك بمشروعية الوضع القائم وملاءمته، بل يستمر الحال على ما هو عليه، سواء فيما يتعلق بالقضايا الفردية، أو ما يخص القضايا العامة. الوعي وحده يحول الواقع الراهن (فردياً كما جماعياً) إلى مشكلة تحتاج إلى تحرك وتفكر وتدبر وصولاً إلى الحل التغيير، وإلا بقي كلا من الفرد و الجماعة على حالهما قائمين و بما لديهما راضين.

الوسائل الدفاعية [1]

وضعية إنسان العالم الثالث بما تتصف به من قهر ورضوخ مأزقية، تخل بالتوازن الوجودي، وتجعل الحياة غير ممكنة دون حلول. إنها تولد توتراً نفسياً كبيراً يتجاوز طاقته على الاحتمال. وهي بالتالي لا توفر الحد الأدنى من الانسجام والتوازن اللذين لا بد منهما كي يستمر في مسيرة الحياة.

كما أن هذه الوضعية بما تتضمنه من اعتباط وقهر تمس القيمة الحميمة للإنسان المتخلف، قيمته في نظر نفسه وفي نظر الآخرين. ولا يمكن للمرء أن يعيش دون اعتبار ذاتي، دون شيء من الاعتداد بالذات، هويتها وانتماءاتها والتزاماتها. إنها تسد السبيل أمام ذلك الشعور بالارتياح الأساسي الذي يرافق تحقيق الذات وتوكيدها، لأنها لا تتيح المجال أمام ذلك التحقيق وهذا التوكيد.

ينتج عن اختلال التوازن الوجودي وانعدام تحقيق الذات، حالة مفرطة من التوتر والقلق وانعدام الاعتبار الذاتي. وتبرز الحاجة ماسة إلى حلول لمجابهة هذه الوضعية المأزقية ، حلول تعيد بعض التوازن وتؤمن بعض الكبرياء وتجعل الوجود محتملاً ومبرراً.

يمكن أن نقسم هذه الحلول إلى فئتين أساسيتين: الفئة الأولى والأكثر فعالية هي محاولات تغيير الوضعية المأزقية من خلال قلب المعادلة المفروضة على الإنسان المقهور. أي محاولات تغيير الأوضاع الخارجية بشكل يتلاءم مع الحاجات الحيوية والأهداف الوجودية وتحقيق الذات . إن هذه الحلول هي الأضمن على المدى البعيد، وهي وحدها التي تكفل إعادة الاعتبار إلى إنسانية الإنسان

المقهور. ولكنها ليست ممكنة دوماً، منذ بداية علاقة القهر والرضوخ. ولذلك تسبقها من حيث التسلسل التاريخي فئة الحلول الدفاعية. وهي على عكس السابقة، لا تحاول التغيير ولا تقوى عليه، بل تهدف إلى التأقلم والتلاؤم مع الوضعية الراهنة بشكل يخفف من وطأتها، ويكفل شيئاً من الانسجام الوجودي، كما يكفل نوعاً من تحقيق الذات الظاهري. ولكن هذه الحلول الدفاعية، بما تتصف به من سلبية وقتور أساساً، لا تلبى الحاجات الحيوية على المدى الطويل. ولهذا فهي ملغومة من الداخل، من خلال قصورها عن التغيير. ولا بد أن يعود التوتر إلى الارتفاع، والتوازن إلى الاختلال بعد فترة تطول أو تقصر، مما يدفع الإنسان المقهور في النهاية إلى الحلول التغييرية.

إنما العلاقة بين هاتين الفئتين من الحلول ليست قطعية (من نوع إما أو) ولا هي متتالية تاريخياً. يغلب على وضعية الإنسان المقهور تواجد الحلول من الفئتين، وتداخلها باستمرار في كل مرحلة من مراحل التاريخ. الحلول الدفاعية تتضمن دوماً بذور المقاومة والتغيير. ولكن هذه البذور قد يطول بها العهد قبل أن تنبت، ويطول بها العهد أكثر فأكثر قبل أن تعطي ثمارها، مما يبقي الإنسان المقهور في حالة تقاوم التغيير. كما إن الحلول التغييرية ليست صافية مطلقاً، إنها تتفاوت من حيث فعاليتها بدرجات كبيرة، نظراً لاستمرار تأثير الحلول الدفاعية بشكل يعوق مسيرة التغيير. ولا بد من لجم فعالية هذه الحلول الدفاعية والوعي بها وبتغلغلها في الممارسة والنظرة إلى الوجود، حتى يصل التغيير حد الفعالية المعقولة.

إن العديد من ممارسات وتوجهات الإنسان المتخلف ونظرته إلى ذاته وإلى وجوده، والتي قد تبدو ظاهرياً عناصر لا رابط بينها، هي في الحقيقة نماذج من الدفاعات والحلول التي يجابه بها وضعيته المأزقية. هي تلتصق بكيانه إلى درجة تأخذ معها طابع أسلوب الوجود المتميز باستقرار نسبي. وبمقدار استقراره يشكل عقبة في وجه التغيير الاجتماعي.

ولا يمكن لبحث تمهيدي كهذا أن يحيط بها جميعاً، نظراً لتعدد مظاهرها. لا بد له أن يقتصر على الخوض في أبرز أشكالها، ولذلك نكتفي بالحديث عن أربعة أساليب أساسية تنتظم في أزواج متناقضة في اتجاهها متكاملة جدلياً في تضادها. وهي تأخذ بالتالي شكل تحرك يتصف بالتجاذب في اتجاهه. هذا التجاذب يميز سلوك الإنسان المقهور ونمط وجوده على الدوام.

التحرك الأول على محور التقرب من المتسلط والتماهي به من ناحية، والابتعاد عنه والذوبان في الجماعة من ناحية ثانية. وبمقدار ما يتقرب الإنسان المقهور من المتسلط، ينتكر لجماعته الأصلية. وعلى العكس، بمقدار ما ينتكر للمتسلط وبيتعد عنه، يندمج في جماعته الأصلية، التي تشاركه قدره ووضعيته لدرجة الذوبان في الانتماء إليها.

التحرك الثاني يسير على محور القتال والعنف ومجابهة المتسلط من ناحية، والهروب المستسلم في الحلول الفاترة السحرية والانتكالية والخرافية من ناحية ثانية. وهنا أيضاً يسود التذبذب في التوجه نحو أحد المتناقضين. بمقدار ما تنشط عمليات التصدي، تخف حدة الحلول الاستسلامية. وبمقدار ما يسد السبيل أمام المجابهة (مجاهة المتسلط) تطغى حلول الاستسلام للخرافة والانتكال والتمني السحري. إلا أن كلا الأمرين يتداخلان ويتلازمان فترة طويلة من الزمن.

في كلا التحركين يبدو الإنسان المقهور متجاذباً دوماً بين الإقدام والاستسلام، بين التماهي بالمتسلط والانكفاء على الذات. ذلك هو الطابع المميز لوجوده عموماً. وما عدا حالات الاستسلام الرضوخي أو التمرد الثائر الذي يحطم كل شيء، تظل الحركة جزئية والحلول نسبية. هذه الجزئية وتلك النسبية هما اللتان تعطيان الانطباع بسكونية وضعية الإنسان المتخلف، وجمودها. إلا أن التماهي بالمتسلط والحلول الاستسلامية هي التي تشيع عادة في مرحلة الرضوخ. بينما تشيع في مرحلة المقاومة والتمرد حلول العنف والقتال من ناحية، والانكفاء على الجماعة والاعتزاز المفرط بها من ناحية ثانية.

الانكفاء على الذات

يتخذ الإنسان المقهور هذه الوضعية ليتجنب ما تفرضه الطبيعة من بلاء اعتباري، وهي آلية دفاعية تسير باتجاه النقوق والانسحاب. وتأتي كردة فعل تجاه حالات الفشل يصحبها احساس داخلي بالعجز. فيقمع رغباته ويقطع صلته بها حتى لا يشعر بالإحباط وانعدام القيمة. فيجد من طموحاته بتقبل مصيره كما هو أو بإيهام نفسه بذلك. ويغرق في بؤسه الذي يحد من مجالات نشاطه. ويضم الانكفاء حركتين متممتين لبعضهما: في الحركة الأولى يدير المقهور ظهره للمتسلط، ويغذي مشاعر العدا والخوف تجاهه، وهذا لا يبعده عن المتسلط وحسب بل عن كل ما يمثله من نمط حياة وقيم وأدوات. ويمتد إلى رفض نشط لقيمه ورموزه يقوم على اساس الاختلاف الجذري بين عالمين متناقضين، يصل الرفض للتمسك الشديد بالجماعة في مجابهة المتسلط. ويشكل الحركة الثانية المتممة للأولى.

أولاً: التمسك بالتقليد والرجوع إلى الماضي المجيد

يتوجه الانسان المقهور نحو الماضي متمسكا بالتقاليد بدلا من التصدي للحاضر والتطلع إلى المستقبل وتزداد ماضويته الراضخة للتقاليد المُحتمية بالماضي بمقدار تخلف المجتمع والقهر الواقع عليه وشعوره بالعجز. وبسبب ما يمنح التمسك بالتقليد المتسلط من مميزات، فإنه يسعى لتكريسها في الشعب.

1- التمسك بالتقليد: المجتمع المتخلف تقليدي متمسك بالماضي. معيار السلوك لديه هو العرف، لا يوجد تساهل لمن يخرج عن الخطوط المرسومة لكل إنسان فيه. لذلك يكتنم المقهورون تمردهم خوفاً من العقاب. يتوسل المجتمع وسائل قمعية لتعزيز التقاليد وتحويل الأعراف إلى قوانين كونية. ولأن التمسك بالتقليد يعاش كمصدر للاعتبار الذاتي، والقبول الاجتماعي، تصل الآلية الدفاعية أوج فعاليتها بما تتضمنه من استلاب عقائدي. كما يتخذ هذا التمسك المتزمت بالتقاليد والماضي طابعاً قهرياً مرضياً.

2- النكوص إلى الماضي المجيد: وهو استبدال الصورة البانسة من الوجود الراهن بأكثر الصور إشراقاً في الماضي، فيهرب الفاشل إلى الماضي الذي كان ناجحاً فيه. اختزال الديمومة في بعدها الماضي فقط وتضخيمه يُلغي الزمن. فالحياة هي الماضي وحده، والحاضر والمستقبل لا يعول عليهما. يتماهي الإنسان المقهور بأبطال القصص الشعبية، ويلوذ بترائه وأمجاد هذا التراث، فيتمسك به بشكل جامد، ويزداد تعنته بالتمسك بالتراث بمقدار نفوره من الواقع، ولا تكون الرجعة مصدراً للإلهام والاستنهاض، بل ملاذ آمن يحتمي به من الحاضر، ينتهي بأن يخسره.

ثانياً: الذوبان في الجماعات والعلاقات الدمجية

1- الذوبان في الجماعة: يعوض الإنسان عزه الفردي بالاحتماء بالجماعة، ينغمس فيها بقدر تفاقم الخطر الخارجي حد الذوبان الكلي الذي يفقد معها الفرد هويته واستقلاله. إنها وليدة الإحساس بالتهديد الخارجي. ينقسم العالم في هذه الحالة إلى عالمين: الخارج (مصدر الشر) والعلاقة معه عدائية، والداخل (مصدر الخير).

2- الأسرة العشائرية: تحتل مكانة مرموقة في المجتمع المتخلف وتتحصن بمجموعة من القيم والمثل العليا. ويساهم كبر الأسرة على ازدياد نفوذها وحفظ امتيازاتها. ويستخدم أفرادها كأداة لزيادة نفوذها أكثر. وتقف عقبة أمام محاولات الاستقلال الفردية، و أمام التغيير لأنها تقود إلى الاقطاعية في المجتمع الزراعي القبلي، والرأسمالية البورجوازية في المجتمع الحضري، والطائفية في الحالتين. كذلك تقدم الأسرة هوية أسرية لمن لا هوية علمية أو مهنية له، سبباً للاعتزاز بالنسب لمن لا نجاح شخصي له. وتتنطبق عليها الفقرة السابقة الذوبان في الجماعة.

3- النشاط الفمي: مشاركة الطعام فيه إلغاء للعدوانية، ويشكل لغة دون لفظية غنية في قدرتها على التفاعل بين الناس، إلا انه يحتل مكانة مبالغ فيها في البلدان النامية، فيظهرون الناس وجاهتهم الاجتماعية باستعراض خيرات موائدهم، ليدللوا على إفلاتهم من العوز وقلق الجوع. كما يمثل تعويض رئيسي عن الاحباطات العاطفية والجنسية، والاحباط الوجودي العام. على المستوى اللاواعي، يأخذ النشاط الفمي طابع الدفاع ضد قلق الهجر والخواء. الذي يفجرها شبح العوز المادي وتراكم العدوانية. فتدفع المرء للإفراط من الطعام الذي يأخذ دلالة امتلاء الجوف بالحب.

ثالثاً: الوضعية الاتكالية

ترسخ وضعيتنا التمسك بالتقاليد والذوبان في الجماعة نمط الانسان المقهور النكوصي الطفلي في مجابهة واقعه، من خلال الاتكال المتزايد على القوى الخارجية التي تعوض له ضعفه. تأخذ في اللاواعي صورة الأب الرحوم الحامي، والأم الحنون المعطاء، تتكون من هذا صورة الولي الملاذ. فيصبح موقف الانسان المقهور منها تكرار لموقف الطفل الايجابي من والديه. تبرز في مقابلها مشاعر سلبية للطفل مثل سرقة قوة الوالدين، هي نفسها عند الانسان المقهور، لكنه يدفعها بمزيد من الشعور بالذنب والتبعية والاتكالية والنكوصية المستسلمة. أبطال الانسان المقهور عديدون، تجمعهم صفات معينة، منها القدرة تغيير الواقع، الرحمة، العطاء، إمكانية التودد إليهم. وتكون علاقته بهم سحرية لأن بإمكانهم تغيير الواقع، وهوامية لأنها من النوع الإسقاطي، فيسبغ المقهور تصورات الطفولية على هذا الزعيم.

التماهي بالمتسلط

من مظاهر التنكر للذات وللجماعة بالتشبه بالمتسلط وعدوانيته ونمط حياته وقيمه، نقيض الانكفاء على الذات، يلجأ له الإنسان المقهور لحل مأزقه الوجودي. تشيع في جميع قطاعات البلدان النامية لتعرق التحرر الوطني والاجتماعي وتقاوم التغيير. وينمي وهم التحرر عند المقهور من خلال التمسك بمظاهر يعتقد فيها اقتراباً من نماذج الواجهة السائدة. علينا بدايةً أن نحدد أمرين في التسمية: التماهي، والتماهي بالمعتدي. ان التماهي أكثر من مجرد محاكاة، انه عملية لا واعية تفوق الإرادة، تتلخص بتمثل وجود الآخر كلياً أو جزئياً. والثاني هو السائد. فيتخذ نفس ماهيته، هويته، إيماءاته، تعابيره، وأدواته. وهو عملية أساسية في بناء الهوية الذاتية. أما التماهي بالمعتدي تصفه أنا فرويد¹² "بأنه من أقوى وسائل النضال ضد الموضوعات الخارجية المولدة للقلق" أي يمثل

ويجسد المتسلط في أفعاله. يمكن أن نستعرض ظاهرة التماهي بالمعتدي، من خلال أشكال ثلاثة رئيسية: التماهي بأحكام المتسلط، وعدوانه، وأسلوب حياته ومثله العليا.

1- التماهي بأحكام المتسلط: يجتاف المقهور العدوانية ويوجهها إلى الذات على شكل مشاعر ذنب ودونية فيحط من قيمته وقيمة جماعته. فيبالغ ساعته في قيمة المتسلط. يعاني الإنسان في مرحلة الرضوخ من رفض ولا اعتراف بالذات. فلا يرى خيراً فيها، فهي مكن الشر والهوان. فيميل لتدميرها. لتنفصل ذاته الحقيقية عن السلطة الداخلية (الأنا الأعلى) التي تتشدد في الحساب. ونتيجة للتماهي مع الأنا الأعلى يتنكر كلياً لذاته. كما يتنكر حينها من الجماعة، فهو لا يحترم أمثاله ويرفضهم. وهكذا يسير تدريجياً على طريق التماهي بعدوان المتسلط. حتى تبلغ العلاقة أشد درجات السادومازوشية حيث يقبل وضعية الرضوخ مع اعجاب بالمتسلط في آن واحد. ويتحول الإنسان المقهور من ضحية إلى معتد لمن هم أقل من حظوة، ثم يصبح أداة بطش بيد المتسلط.

2- التماهي بعدوان المتسلط: يلعب الإنسان المقهور دور المتسلط ويسقط ضعفه وعجزه على الأضعف منه، الآخر الشبيه به، الذي يرى فيه عجزه، ليكتسب وهم الاعتبار الذاتي، ويصرف العدوانية إلى الخارج بدلاً من ذاته. ومن أشكالها الأجهزة التي تمثل أدوات السلطة. فيتعالى الموظف فيها على من دونه تماهياً مع المتسلط.

3 – التماهي بقيم المتسلط وأسلوبه الحياتي: وهو نابع عن رغبة الإنسان المقهور بالذوبان مع المتسلط، فيتبنى قيمه ومثله العليا. ويرى في هذا مخرجاً من المأزق الوجودي. وتخلق مقاومة للتغيير إذ أن النموذج التسلطي يصبح من مسلمات الحياة لدى الإنسان المقهور الذي وقع ضحية لغسيل دماغ مزمن قام بها المتسلط، من خلال حرب نفسية منظمة لتحطيم القيم الاجتماعية والحضارية للفتنة المقهورة، فيترك المقهور أصالته ويصبح إنساناً مزيفاً أسيراً للمظاهر باحثاً عن أفتنة الواجهة حتى يتماهي تماماً مع أسلوب المتسلط الحياتي.

السيطرة الخرافية على المصير

لا يستطيع الإنسان بأي حال أن يتحمل وضعية القهر أو يتقبلها، فيتوسل الأوهام ليجمّل بها الوجود، بغية الوصول للتوازن الوجودي. يصاحب انتشار السيطرة الخرافية تفشي الجهل، وصد الفكر النقدي والتحليل العلمي للظواهر، والتسلط. كما تتحول الممارسات السحرية والشعوذات إلى تجارة رائجة، تنتشر بين البسطاء، تسلبهم ما يملكونه على أمل الخلاص. ويشجع المتسلط هذه الممارسات، لأنها تحفظ مكانته. وهذا كله يؤصل السيطرة الخرافية على المصير، لتبلغ درجة الإيمان الذي لا يتزعزع. وهي ممارسات نفسية نكوصية، ينحدر معها الإنسان من العقلانية إلى التفكير الطفلي، فيخط الحقائق بالرغبات، ويعيش رغباته كواقع، ويعتقد بقوتها. فيقع في فخ التفكير الجبروتي. كما تأخذ هذه الممارسات طابعاً ثنائياً: الحصول على الخير وإبعاد الشر. وتجتمع في بنية متماسكة من ثلاث فئات رئيسية: فئة تهدف إلى السيطرة على الحاضر، وفئة على المستقبل، وثالثة مشتركة بينهما.

أولاً: السيطرة على الحاضر

يضع الإنسان المقهور أمه في الصور الخيرة ورموزها الخرافية (الأولياء) ويسقطها في لاوعيه على الصورة المثالية للأمن الحنون والأب الحامي. كما يسقط كل الشر، إلى جانب مخاوفه وعجزه واحباطه على أعداء خرافيين ورموز ماورائية (جن وعفاريت) وإلى الحسد وما يخفيه من نوايا عدوانية للعين الحاسدة.

1- الأولياء ومقاماتهم وكراماتهم:

لشدة شعور المقهور بعجزه فإنه بحاجة لولي كما يحتاج لحمايته نظراً لإحساسه بالوحدة في مجابهة مصيره. كما تؤمن الجماهير المقهورة بقوة الأولياء الفائقة وكراماتهم نظراً لقربهم من الله. والكرامات تشكل النقيض لوضعية الإنسان العاجز والمهان واقعياً. و تجسد أماني الجماهير في الخلاص. فنتقرب إليه لتصبح حياة القهر ممكنة. تنتشر أضرحة الأولياء في كل أرجاء المجتمع المتخلف وتكون نواة للتجمع السكاني، فتصبح بمثابة الملاذ لهذه الجماهير المغلوبة، لتتبرك بها.

2- الجن والعفاريت والشيطان:

هي كائنات خفية لعبت دور بارز في تحليل الجماهير للأحداث التي تستعصي على الفهم، كما تستخدم كتبرير لما يود الإنسان التستر عليه، من فضيحة أو تقصير، بزعم الوقوع تحت تأثير الجن. وتشتبع حالات هلوسة ذهنية من رؤية الجن وهي ليست سوى إسقاط لمكونات اللاوعي أو لمخاوف تعتمل في لاوعي المرء يخشى بروزها. يتم تفسيرها بشكل بدائي نظراً للعجز عن التفسير بشكل نفساني علمي. وهي تنفي المسؤولية عن الأسرة والجماعة. فما أسهل القول أن فلان ممسوس. كوسيلة للتستر على مسؤولية الجماعة. وعدم تهديد النظام السائد الذي يخدم امتيازاتها. ثم البحث عن ذلك الحل من خلال مختلف ضروب الشعوذة. فيبرز المشعوذون المتاجرين بأمسي الإنسان المقهور كوسطاء بينه وبين هذه القوى. أما الشيطان فهو افسح مثال على إسقاط المساوئ الذاتية وأوجه القصور الشخصية والتنصل من المسؤولية، يعزى إليه كل ما لا يرضي الإنسان والمجتمع، حتى صار مشجباً تعلق

عليه التبريرات والمعاذير. والدارس لعلم النفس سيلاحظ التشابه الواضح بينه وبين اللاوعي الإنساني بما فيه من نزوات عدوانية أو جنسية وهي لا أخلاقية في الحالتين.

3- العلاقات العدائية، الحسد والسحر

تعتمد على تفجر العلاقات الاضطهادية، المتغذية على العدوانية الكامنة في الانسان المقهور، التي يتم تصريفها للخارج بإسقاطها على الغير باتهامه بأنه مصدر المصيبة. يجد المحسود تفسيرًا لما يلم به فجأة، وهذا التفسير يرضي المحسود، لأنه يشعر بالامتنياز عن الآخرين، فطالما أنه محسودًا فلا بد أن يكون ذلك لتفوق. وبالتالي يشعر وهميًا بارتفاع مكانته، وسقوط المهانة الذاتية على الحاسد. أما السحر فله مكانة خاصة بين الشعوب المقهورة، إذ أن قيامه بمبدأ الجبروت وتجاوز القوة البشرية وقوانين الطبيعة، يدفعها لتجربته لتحطيم قيود القهر والعجز. وقد أوضح مالفينوفسكي¹⁴ أن السحر رد فعل لشعور الإنسان بقصوره وقلة حيلته في عالم لا يستطيع التحكم بظواهره.

ثانيًا: السيطرة على المستقبل

يحاول الإنسان المقهور ان يستشف ما سيحدث له وأن يحتاط منه، وهو في محاولته هذه لا يسعى لتغيير مصيره، بل الاستعداد له لا أكثر. وكما لا يخفى على أحد أنها تُصيغ لأجل زيادة مصداقيتها بصيغة دينية.

1- التطير: يحاول الانسان المقهور استباق الأمور ومعرفتها سلفًا أو الاحتياط منها. وتتم معرفة الخير والشر عن طريق علامات تأخذ شكل الدلالات الرمزية. وتزيد احتمالية وجوده بازدياد عناصر المصادفة والحظ

2- تأويل الأحلام: من وجهة النظر الشعبية فالأحلام تعبر عن الواقع الخارجي، فتقيم الصلة بين الذاتي والخارجي. يختلف التفسير النفسي عن الشعبي جذريًا، إذ تشير الأحلام فيها بما يعتمل في النفس من رغبات ومخاوف، فيقول فرويد: الحلم هو الطريق الملكية إلى اللاوعي.

3- قراءة الطالع والعرافة: مثل قراءة الابراج وقراءة الكف وفنجان القهوة واوراق اللعب. وهناك متخصصون يمارسونها يخلطون بين العلم والروحانيات، فيتبعونها بألفاظ ليس لها معنى يدعون انها لغة التخاطب مع الجن.

ثالثًا: القدرية

إن طغيان القهر والحرمان والعجز، وإفلات المصير وارتعانه بقوى خارجية، كل هذا يدفع الإنسان العربي المقهور دفعًا نحو القدرية. التي تتصور له كأضع وسائل الدفاع في هذه المرحلة. فتفسر اعتباط الطبيعة التي تقسو أو تعطي، فيقبل هذا التفسير كمظهر من مظاهر قانون الكون والأشياء، يزول معها الاحساس بالذعر الوجودي واعتباط الطبيعة. ان الطمأنينة التي تصحبها منبعا التحلل من المسؤولية الذاتية، بالتالي التصل من مشاعر الذنب التي تعاقب الفشل الحياتي. ان الإنسان لا يستطيع التعايش مع مطرقة اللاوعي القاسية التي تحمله مسؤولية أخطاؤه، فهي تخل بتوازنه النفسي إخلالًا عنيفًا. فيهرب منها بإسقاط الأمر على أي شيء آخر عدا نفسه. وبإمكاننا معرفة الدور التي تلعبه القدرية في المجتمعات، من خلال أمثالها الشعبية، التي تلعب في الحقيقة دور قوانين للقدرية.

العنف

سننطلق من خلال تحليل علاقة القهر التي تستحكم بالإنسان في المجتمع المتخلف وماتتضمنه من تبخيس لإنسانيته. العنف هو الوجه الآخر للقهر والارهاب، لا يوازي العنف إلا شدة القهر والارهاب، فهما من العناصر الثابتة لمجتمعات التخلف، ولا ينتج عنهم إلا مزيدًا من الرضوخ. علاقة الانسان مع السلطة في المجتمع المتخلف لا تعرف سوى لغة القمع المادي العنيف، أو تأخذ منحى التضليل، كما ان هذه العلاقات لا تمنح ضمان للأمان، هذا كله يراكم العدوانية بالداخل، ولكن الخوف من القمع يمنع تفريغها للخارج، إذا زال هذا الخوف تنفجر العدوانية بشكل عنيف ومباشر. وهكذا تزيد العدوانية كلما كانت السلطة قمعية مرتببة قطعية أكثر. إن السلطة القائمة تخشى المواطنة التي تعبر عن ذاتها وتفصح عن مكنوناتها فتتزلزلها من مكانها الجبروتي لموضع انساني، وهكذا تستمر برفض اي علاقة تكافؤية أو حوارية مع الجماهير، وليس هناك اعتراف بانسانيته. هذه العلاقة تخلف وضعية خاصة مولده للعنف، يمكن فهمها من خلال حالة قطبي العلاقة: صورة الذات عن الإنسان المقهور، وصورة المتسلط التي تتكون لديه. أما صورة الذات تتلخص بشعور ممض بانعدام القيمة، بإحساس بالاختناق نظرًا لاستحالة توكيد الذات، تثير جرحًا نرجسيًا جذريًا، وتفجر عقدة خصاء شديدة، هذه الوضعية تفجر أكثر درجات العدوانية بدائية وتدميرًا. تتوجه إلى الداخل أولاً لتزيد الجرح النرجسي وقلق الخصاء، ثم تتوجه إلى الخارج، تتخذ شكل السيادة السادية بكل جبروتها وسطوتها، ولا بد له من جماعة ينتمي إليها ويعبر عنها ليفرغ سطوته. ويتخذ العنف طابع التشفي، فالجرح النرجسي النابع من القهر لا يندمل. ويتخذ العنف هنا دلالة التغيير السحري للمصير. ونتيجة للقمع الجنسي الذي يمثل نزوة الحياة بجانب الحب، تتعطل نزوة الحياة فلا يمكن حينها كبح العدوانية المفرطة. وهكذا تنفجر العدوانية التي تعذي تصرفات العنف المتشفي. أما صورة المتسلط، فتثير صورة الأب القاسي المههد، فتعاش كسلطة اضطهادية لا يتمكن المرء من التماهي الايجابي بها وهذا يعني بالضرورة زعزعة روابط الانتماء للجماعة، فتبرز الأنوية المفرطة، وتتهار قيمة الآخر. عندها يتحول المجتمع إلى غابة ذئاب.

واقع النقل في العصر الحالي

هذا النمط النفسي الاجتماعي الذي يعيشه الإنسان المسلم المعاصر و لما له من تأثير على النفس و العقل و في تشكيل وسائل دفاعية قد تكون معيقة أمام أي محاولة للتطور و الترقى الإنساني. فإنه يساعد في صياغة الرؤية الكونية للمجتمعات التي تعيش في ظل هذه الظروف النفسية الاجتماعية و في تصور ماضيها و حاضرها و مستقبلها. و نظرا لما للعالم الإسلامي من نصيب وافر من القهر و الهدر. فإن التصورات الإسلامية تجاه كل من العقل و النقل و العلاقة بينهما من تفاعل و تبادل للتأثير بينهما يكون أيضا متأثرا بهذه الوضعية.

إن النقل و تصوره لا يمكن أن يكون بمعزل عن التأثير بتعقيدات هذا الواقع. بل إننا نرى أن تصور النقل يكون محكوما بهذه الوضعية، محكوما بما يتصوره هذا العقل المقهور. و تبعا لذلك فإن النقل بالنسبة إليه يتخذ صوراً متأثرة بالوسائل الدفاعية التي تتخذها النفس البشرية إزاء هذه الوضعية.

و يصل مدى خطورة هذا الأمر في التأثير على التصورات العلمية الإسلامية على سبيل المثال لا الحصر في التميز بين العلمي و اللا علمي فيها و على حرية الاجتهاد و التفكير. إذا فمن هذه الزاوية يمكن أن نقول أن المعرفة الإسلامية تتأثر بوضعية القهر و الوسائل الدفاعية النفسية المخففة من وطأتها.

على سبيل المثال، على المستوى اللاواعي تدفع وضعية القهر الإنسان نحو مواقع طفولية تدور حول الوضعيات السوداوية، العظامية و النفاقية. هذه الوضعيات نرى أنها تظهر في سلوك بعض الجماعات الإسلامية. فتبرز لديهم في بعض الأحيان مظاهر النفاقية فتراهم تارة يرون أنفسهم بشرا فوق البشر. أو يتصورون أنفسهم في حالة من العظمة و ارتفاع الشأن دون جهد فعلي للوصول لتلك العظمة. و المبالغة في كل ما يمت إليهم بصلة خصوصا في تصوير قدراتهم.

و تجدهم لديهم في بعض الأحيان شعور أنهم ضحايا مؤامرات تحاك ضدهم و يستجيبون لها بمجموعة الإجراءات الدفاعية والهجومية التي تستغرق كل وقتهم وتصرفهم عن الاهتمام بمصالحهم الحياتية، أشدها: هذيان الدعوى، هذيان الاضطهاد، هذيان التأويل. ويستجيبون إذا بشكل عدواني يتخذ طابع الدفاع المشروع عن النفس، من خلال سلوك الاضطهاد المضاد. ويرافق ذلك نوع من مشاعر العظمة، حيث يضعون أنفسهم في مرتبة من الأهمية تبلغ حداً كونياً.

فيما تظهر السوداوية خاصة عند الخسارات حيث تتضخم لديهم مشاعر الذنب بأن هذه الخسارات ناتجة عن الآثام و الذنوب التي اقترفوها و التي لا تعترف. فيستغرقون فيها وقتا طويلا و ينصرفون عن إعادة المحاولة لمجابهة تحدياتهم الوجودية. [1]

هذه الوضعيات تجذب إليها ما يلائمها من نصوص مقدسة فتساعد هذه النصوص في إحكام هذا التصور تجاه الواقع و تعززه.

و لا يقتصر تأثير هذه الوضعية النفسية الاجتماعية على هذا الأمر فقط بل يتعداه إلى التفاعل مع الوسائل الدفاعية و مساهمتها في تشكيل الثقافة الدينية عموماً.

فالانكفاء على الذات و التمسك بالتقليد و الرجوع إلى الماضي المجيد نجده في تيارات سلفية تهرب إلى السلف هروبا من الواقع و تحكم الواقع بتصوراته دون مراعاة لتعقيدات الواقع و خصوصيته فيكون الرجوع إلى السلف دافعه نفسي فرضه النمط النفسي المعاش فيكون ناتجا عن هوى النفس و ميلها كسلوك دفاعي لا واع و دون الوعي بتعقيدات الواقع.

و تتأثر المعرفة العلمية أيضا بمسار التماهي بالمتسلط الداخلي و الخارجي. فنتيجة لذلك نجد محاولة عصرنة بلا عقل و لا وعي أيضا تكون ناسخة في بعض الأحيان لأساس النقل في حالة يمكن أن نصفها بالتماهي بالنموذج المعرفي للمتسلط. أو أن يكون هناك تماهيا بالمتسلط الداخلي من خلال محاولة تبني تصوراته الدينية المصاغة بالأساس من أجل الحفاظ على سلطته.

و تتأثر المعرفة العلمية أيضا بمحاولات السيطرة الخرافية على المصير. يقول د. مصطفى حجازي: إذا لم تتيسر له الحلول الناجعة التي تمكنه من التحكم الفعلي بالواقع على مستوى ما، لجأ إلى الحلول الخرافية والسحرية، إذا عزت السيطرة المادية على المصير، حاول المرء توسل الأوهام يعلل بها النفس و يجعل بها الواقع، ويستعين بتصوراتها على تحمل أعبائه. بذلك يصل إلى شئ من التوازن الوجودي الضروري لاستمراره. [1]

إن أول مشكلة تحدث خلافا بين العقل و النقل هي أن محاولات السيطرة الخرافية على المصير هذه تنشئ نمطا من العلاقة بين العقل و النقل، بين الواقع و الغيب يرجي من خلاله محاولة السيطرة على الواقع من خلال الغيب. خطورة الموقف تكمن في أن هذه

الطقوس و الممارسات تعطى صفة العلمية اليقينية و محاكاة بشيء من التقديس. و يحتكر تفسير النصوص المتعلقة بهذه الطقوس بتصورات هذه الوضعية المتعلقة بها و أي تفسير مغاير يؤثم و يجرم لأنه يعد مساساً بالتوازن النفسي الذي تحققه هذه الطقوس للإنسان المقهور.

و تتأثر المعرفة العلمية الدينية أيضاً بمسار العنف عندما يكون وسيلة دفاعية ضد القهر. حيث تصعد العدوانية ضد الآخر المختلف في الرأي و يسعى للاعتداء و القضاء عليه. و عندما يرتبط القهر و العنف و النقل مع غياب العقل يظهر سلوك الإرهاب المرتبط بالدين. بصورة تكاد تلغي مقاصد الدين و مبادئه.

دور النقل إزاء الوضع الحالي :

تسيطر في العصر الحالي فلسفة العلم السلفي على العلم الديني الإسلامي و تكمن المشكلة في أنه لا يتم دراسة الواقع بالعمق المطلوب حتى يعرف دور النقل الصحيح إزاء هذه الوضعية المختلفة عن العصور الإسلامية السابقة. و ذلك نتاج العقل و الفكر المهودر. فتعمل التيارات السلفية على محاربة العقل لأن التصورات السلفية تمثل وسيلة دفاعية و ملاذاً آمناً يلجأ إليه إزاء وضعية القهر هذه. و بالإضافة إلى ذلك وجود حالة الاضطراب في العلاقة بين العقل و النقل خلال التاريخ الإسلامي.

يقول د. مصطفى حجازي : ديمومة تحكم الاستبداد والعصبيات تتناسب طردياً مع استفحال هذا الهدر الثلاثي (هدر الفكر و الوعي و الطاقات) . إلا أن الأمر بدأ يتجاوزهما كي يهين الأرض الخصبة لانتشار الأصوليات الموعلة في انغلاقها. هي بدورها لا تزدهر و تنتشر إلا في حالة هدر الفكر و الوعي و الطاقات، حيث تقدم ذاتها على أنها البديل الذي يحمل الخلاص، ويرفع الغمة عن الأمة. ولذلك ورغم التناقضات الظاهرية، فإن هناك حلفاً مصلحياً ضمناً على أرض الواقع، ما بين ثلاثية الاستبداد والعصبيات والأصولية، في حربها المعلنة على ثلاثية الفكر و الوعي و الطاقات . ولقد امتد هذا الحلف ليشمل أصولية الهيمنة الكونية الراهنة على مقدرات الشعوب في تلاق مصلحي ضمني و واقعي، رغم ما يبدو على السطح من تناقضات ظاهرية. على أن أصولية الهيمنة الكونية بدأت تلعب دور قائد الحملة، والمنسق ما بين فيالقها الداخلية (العصبيات و الاستبداد و الأصولية). ذلك أنها بدورها، لا يمكنها استباحة الشعوب و الأوطان و نهب ثرواتها إلا حين تقع هذه في الهدر و فقدان المناعة، وبالتالي فقدان القدرة على المقاومة، و على الخيار و إدارة الذات و الكيان . كما أن نقيض الهدر بما يتوفر له من منعة و حيوية و حياة؛ من خلال ازدهار الفكر و قوة المعرفة و يقظة الوعي و تفتح و حسن توظيف الطاقات في عملية البناء و النماء، لا تحول فقط دون تسلط الاستبداد و العصبيات و الأصوليات داخلياً، بل هي، وفي الآن عينه، تجعل الاستباحة و العدوان غير ممكنين من قبل أصولية الهيمنة الكونية، و مخططات نهبها للثروات و المقدرات. [2]

تشكل ثلاثية هدر الفكر و الوعي و الطاقات الحالة الأعم لهدر الإنسان و المؤسسات، وبالتالي كيان المجتمع ذاته . و تكمن خطورتها منهجياً في كونها تظل خارج بؤرة التركيز في تناول قضايا المجتمع، حيث يسلط الضوء أساساً على الأبعاد السياسية (من حرية و ديموقراطية) و على الفساد الاقتصادي (من نهب و استغلال و رشاوى)، في حين أنه يتعين تسليط الضوء و تركيز البحث على هذا الهدر الثلاثي لأنه يشكل الشرط المسبق لتهيئة التربة الخصبة لدوام الاستبداد، و ما يميزه من فساد رغم ضعفه البنوي، و استفحال الأصوليات رغم عجزها النمائي، وبالتالي اجتياح الاستبداد الكوني للكيان و المقدرات. [2]

و بالتالي فإن واقعا الحالي يقول فيما يتعلق بالعلاقة بين العقل و النقل أن الوضعية الحالية هي وضعية نقل بلا عقل و هي وضعية ساهمت في تشكيلها أوضاع المسلمين النفسية و الاجتماعية في العصر الحالي و وهو أمر عززته فلسفات العلم الديني المتبعة لديهم و التي رسمت تصورا مثاليا لطبيعة العلاقة بين العقل و النقل و لكن من الناحية العملية فإنها أعاققت العقل و ما ينتج من فكر.

من خلال هذا السياق و نظرا لخصوصية هذا العصر نرى أن الإسلام في العصر الحالي بحاجة إلى رؤية تحفز العقل الإسلامي. ليس ليكون بديلا للنقل و لكن ليكون كالبنيان يشد بعضهما بعض و ليكونا ركائز تستند إليهما هويتنا الإسلامية. و الدرس الذي يتعين علينا تعلمه من هذا الواقع أنه و كما لا حياة للمسلمين بدون نقل فلا حياة للمسلمين بدون عقل و فكر.

الباب الرابع

العقل والنقل من السلفية إلى التعقيد

الفصل الأول

العقل و النقل من منظور فلسفة العلم السلفي

العقل و النقل من منظور فلسفة العلم السلفي

العقل و النقل من المنظور السلفي [1]

عشرة مجلدات كبار، هي مجموع كتاب "درء تعارض العقل والنقل" لشيخ الإسلام ابن تيمية، يبين فيها بأدلة إجمالية وتفصيلية منطلقاته في رفض القاعدة المشهورة، التي روح لها الأشاعرة ومن نحا نحوهم بأنه إذا تعارض النقل والعقل، فإما: أن يجمع بينهما، وهو محال؛ لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردا جميعاً. وإما أن يقدم السمع، وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحاً في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحاً في النقل والعقل جميعاً، فوجب تقديم العقل، وتأويل النقل.

ربما يتصور البعض ممن يستصعبون البحث الطويل، ربما يتصور هؤلاء أن ابن تيمية ضد العقل، لكن هل يعلم هؤلاء أن ابن تيمية ناقش هذا القانون مناقشة عقلية، وبنى رفضه له بناء عقلياً! لقد بنى أصحاب هذا القانون موقفهم على أن العقل هو أساس النقل، فبالعقل عرفنا ربنا، وبالعقل عرفنا صدق النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ومن هنا يجب تقديس العقل؛ لأننا إذا رددناه أمام النقل، كان ذلك نسفاً للأداة التي عرفنا بها الله سبحانه، ومن ثم يلزم منها نسف معرفة الله؛ فلا بد أن يبقى العقل معصوماً، حتى يلزم منه عصمة معرفة الله سبحانه! قد يبدو هذا البناء منطقياً، بل قد يبدو أنه لا يدعي عصمة للعقل لذات العقل؛ ولكن لأنه الوسيلة للحفاظ على النقل، متمثلاً في أعز معلوماته (معرفة الله، ومعرفة صدق رسوله). قانون متهافت عقلاً لكن ابن تيمية لا يرى ذلك، بل يرى أن هذه النظرية نظرية متهافتة ساقطة، لماذا؟ الإجابة على ذلك، هو مادة الكتاب بمجلداته العشرة، مع بيان تداعيات هذه النظرية.

يفاجئ ابن تيمية أصحاب هذا القانون بسؤال قد يبدو بسيطاً؛ لكنه في الحقيقة محور النظرية. السؤال هو: ماذا تصدقون بالعقل؟ هل أداة التفكير؟ أم المعلومات التي عرفناها بواسطة العقل؟ إذا كان المقصود بالعقل هو أداة التفكير، فنعم، فلا يمكن لغير العاقل أن يتوصل إلى دليل نقلي أو عقلي، فبدون هذه الأداة لا سبيل إلى الوصول إلى أي دليل. عن أي عقل نتحدث ثم يذكر أن هذا ليس مرادهم؛ لأن أداة التفكير لا يمكنها أن تعارض المعلومات النقلية، فالمعلومات تتعارض مع معلومات، وليس مع أدوات الحصول على معلومات، فمثلاً إذا قارنا ناتج عملية حسابية، توصلنا إليها من خلال الجهد البشري العادي، فإننا نقارنها بناتج توصلنا إليه من خلال الآلة الحاسبة، فإذا كان ناتج الجهد البشري أن $144 * 144 = 20735$ ، فلا يمكن أن يأتي إنسان ويقول إن هذا الرقم يتعارض مع الآلة الحاسبة، أي مع ذلك الجهاز المصنوع من حيث ذاته. لكن إذا أجرينا هذه العملية الحاسوبية بواسطة الآلة، وكان الناتج 20736، استطعنا حينئذ أن نقول: إن نتيجة الجهد البشري تتعارض مع نتيجة الآلة الحاسبة. عن أي معلومات عقلية نتحدث؟ وبعد أن يصل ابن تيمية إلى أن مقصود أصحاب القانون، هو المعلومات العقلية، وأنها هي التي تقدم إذا تعارضت مع المعلومات الشرعية؛ لأنها هي التي دلت عليه، بعد أن يصل إلى ذلك يقول لهم: المعلومات التي توصلنا إليها من خلال العقل كثيرة، منها مثلاً (المعلومات الحاسوبية الرياضية) مثل أن $2+2=4$ ، فهذه المعلومة عرفناها بالعقل، ومن نازع فيها اتهم بالجنون.

فإذا كان الأمر كذلك، فهلا قصرتم المقابلة بين المعلومة العقلية التي عرفنا بها صدق الرسول صلى الله عليه وسلم، وأن لهذا الكون إلهاً، فحينئذ تكون هذه المعلومة العقلية هي أصل النقل، فهي التي يصدق عليها أنها إذا رددناها، كان ذلك نسفاً لما بنى عليها من النقل، وإلا فما دخل بقية المعلومات العقلية؛ إنها لم تكن أساساً في معرفة النقل، فردها لا يستلزم نسف النقل؛ لأنها لم يُبن عليها هي، وإن كان قد بنى على معلومات عقلية غيرها. ومعلوم أنه لا يلزم من صحة معلومة عقلية، صحة جميع المنتجات العقلية. والإنسان يشهد من نفسه أن عقله يهديه للضلال مرة، ويهديه للخطل أخرى! الفرضية الغائبة ومن الأصول التي بنى عليها القوم هذا القانون، أنهم ذكروا الفرضيات الممكنة للتعارض بين المعلومات النقلية والمعلومات العقلية، ثم ذكروا أن جميع هذه الفرضيات مستحيلة القبول إلا فرضية واحدة، هي المقبولة.

وهذه الفرضيات هي:

- 1- الجمع بينهما، وقالوا إنه محال؛ لأنه جمع بين النقيضين.
 - 2- رد النقيضين، وقالوا إنه محال؛ لأن النقيضين لا يرتفعان. أي: لا يُردان.
 - 3- رد المعلومة العقلية، وهذا محال؛ لأنها أصل النقل.
 - 4- رد المعلومة النقلية، وهذه الفرضية الوحيدة المقبولة في نظرهم؛ فلزم المصير إليها.
- وهنا يفاجئهم ابن تيمية مرة أخرى برد عقلي، هو قوله: ما الدليل على أن الفرضيات أربع فقط؟ لقد نسيتم فرضية خامسة، وهي التي يجب المصير إليها والقول بها. هذه الفرضية، هي رد العقلي في بعض الحالات، ورد النقل في بعض الحالات، وليست هذه

الحالات مبنية على المحاصصة، ولكنه يقدم بناء مطردا للفصل بين هذه الحالات، وهو القطعية والظنية، فأيهما كان قطعياً، فهو الذي يجب قبوله نقلياً كان أو عقلياً، وأيهما كان ظنياً، فهو الذي يجب رده نقلياً كان أو عقلياً. وفي ذلك يقول: " فالواجب أن يقال: لا يخلو إما أن يكونا قطعيين، أو يكونا ظنيين، وإما أن يكونا أحدهما ق طعياً ولآخر ظنياً. فأما القطعيان فلا يجوز تعارضهما: سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلياً ولآخر سمعياً، وهذا متفق عليه بين العقلاء؛ لأن الدليل القطعي هو الذي يجب ثبوت مدلوله: ولا يمكن أن تكون دلالاته باطلة. وحينئذ فلو تعارض دليلان قطعياً، وأحدهما يناقض مدلول الآخر، للزم الجمع بين النقيضين، وهو محال، بل كل ما يعتقد تعارضه من الدلائل التي يعتقد أنها قطعية فلا بد من أن يكون الدليلان أو أحدهما غير قطعي، أو أن يكون مدلولهما متناقضين، فأما مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدليلين. وإن كان أحد الدليلين المتعارضين قطعياً دون الآخر فإنه يجب تقديمه باتفاق العقلاء، سواء كان هو السمعي أو العقلي، فإن الظن لا يرفع اليقين. وأما إن كانا جميعاً ظنيين: فإنه يصار إلي طلي ترجيح أحدهما، فأيهما ترجح كان هو المقدم، سواء كان سمعياً أو عقلياً. " درء تعارض العقل والنقل (1/ 79). الخيال العقلي ويبين ابن تيمية بعضاً من أسباب القصور التي أدت إلى صياغة هذا القانون الخطأ، فيبين أن السبب أنهم فرضوا فرضيات عقلية، وقرروا عليها بعض النتائج، مع أن هذه الفرضيات ليست موجودة أصلاً في الواقع، إنما هي خيال عقلي، فليس في الواقع دليل قطعي يعارض دليلاً قطعياً، حتى نبحت ما الذي يجب تقديمه على الآخر. وهكذا يفند ابن تيمية القانون تفنيدياً عقلياً، فكيف يقال: إن ابن تيمية ضد العقل إنه ضد النتائج التي يفرضها الخيال العقلي.

لقد قدم ابن تيمية رحمه الله أطروحة مميزة و حلا مميذا للخروج من معضلة تقديم العقل على النقل عند تعارضهما و هي أطروحة نموذجية و مثالية و لكن على أرض الواقع على المستوى العملي عند ممارسة العلم هناك ما يعوق تطبيق هذه النظرية. إن أحد المعوقات الرئيسية لهذه النظرية يكمن على مستوى فلسفة العلم الإسلامي و التي اتبعتها ابن تيمية شخصياً.

كما ذكرنا سابقاً أن فلسفة العلم تحاول الإجابة على أسئلة من قبيل كيف نميز بين العلم و اللاعلم و مناقشة المعايير و الأسس التي تجعل نظرية ما علمية.

هنا و نظراً لخصوصية هذه الوضعية يمكن أن نطرح سؤالاً إضافياً و هو كيف نميز بين الأدلة القطعية و الأدلة الظنية أو بصورة أعم كيف نميز بين المعرفة القطعية و المعرفة الظنية.

إن هذه الأسئلة تستدعي أن يتم إدخال مفاهيم فلسفة العلم و توظيفها من أجل الإجابة عليها و لإدراك مكن معضلة العلاقة بين العقل و النقل. لأننا نعتقد أن نظرية درء تعارض العقل والنقل تعوقها فلسفة العلم المتبعة إذ أنها تجعل من بعض المعارف الظنية قطعية نظراً لمنهجيتها و أصولها.

فلسفة العلم الديني الإسلامي

نقصد بفلسفة العلم في الدين الإسلامي بما يوصف على أنه علم ديني إسلامي ، وموثوقية التفسيرات الدينية الإسلامية العلمية، بالإضافة إلى الغرض النهائي للعلم الديني الإسلامي . و لكن سنقتصر بحثنا في هذا المقال على الأسس و المعايير التي تميز بين العلم و اللاعلم في المعرفة الدينية الإسلامية بما تتطلبه هذه الدراسة .

نحن لا نقصد بذلك فكرة نظرة الإسلام للعلم بمفهومه الغربي و ذكر فضائله و موقف الإسلام منه و لا نقصد بذلك نظرة الإسلام لفلسفة العلم و لا نحاول جمع فضائل الإسلام و بلورة فلسفته في عبارات رشيقة و رائعة و لكن نحن نقصد بفلسفات العلم في العلم الديني الإسلامي أي المعايير التي اتخذها المسلمون ليميزوا بين العلم و اللاعلم في المعرفة العلمية الدينية الإسلامية .

قبل ذلك علينا أن نعي المقصود بالعلم الديني إن أقرب مصطلح قريب من هذا المعنى هو العلم الشرعي، ويعرفه ابن عثيمين بأنه : (علم ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى) . [2] و يمكن أن نعرف العلم الديني الإسلامي بأنه : إدراك ما أنزل الله على رسوله محمد على حقيقته.

إن المصدر العلمي الأساسي في الإسلام هو القرآن الكريم و الذي نزل على نبينا محمد صلى الله عليه و سلم منذ بعثته طوال ثلاثة و عشرون عاماً و يمكن أن نعرف القرآن على أنه الحقيقة المراد معرفتها من منظور الخالق . و إن عملية فهم المراد من النصوص الموجودة في القرآن هي علم رئيسي تستند عليه كل العلوم الدينية الإسلامية الأخرى و هو علم التفسير.

علم التفسير [3]

التفسير فى اللغة: التفسير هو الإيضاح والتبيين، ومنه قوله تعالى فى سورة الفرقان آية [33]: {وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا} .. أى بياناً وتفصيلاً، وهو مأخوذ من الفسر وهو الإبانة والكشف، قال فى القاموس: "الفسر: الإبانة وكشف المغطى كالتفسير، والفعل: كضرب ونصر."

وقال فى لسان العرب: "الفسر: البيان فسّر الشيء يُفسّره - بالكسر ويُفسّره - بالضم فسراً. وفسّره أبانه. والتفسير مثله ... ثم قال: الفسر كشف المغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المشكل" ...

وقال أبو حيان فى البحر المحيط: "... ويُطلق التفسير أيضاً على التعرية للانطلاق، قال ثعلب: تقول: فسرتُ الفرس: عرّيته لينطلق فى حصره، وهو راجع لمعنى الكشف، فكأنه كشف ظهره لهذا الذى يريده منه من الجرى."

ومن هذا يتبين لنا أن التفسير يُستعمل لغة فى الكشف الحسى، وفى الكشف عن المعانى المعقولة، واستعماله فى الثانى أكثر من استعماله فى الأول.

التفسير فى الاصطلاح: يرى بعض العلماء: أن التفسير ليس من العلوم التى يُتكلف لها حد، لأنه ليس قواعد أو ملكات ناشئة من مزاولة القواعد كغيره من العلوم التى أمكن لها أن تشبه العلوم العقلية، ويُكتفى فى إيضاح التفسير بأنه بيان كلام الله، أو أنه المبيّن لألفاظ القرآن ومفهوماتها.

ويرى بعض آخر منهم: أن التفسير من قبيل المسائل الجزئية أو القواعد الكلية، أو الملكات الناشئة من مزاولة القواعد، فيتكأف له التعريف، فيذكر فى ذلك علوماً أخرى يُحتاج إليها فى فهم القرآن، كاللغة، والصرف، والنحو، والقراءات ... وغير ذلك.

وإذا نحن تتبعنا أقوال العلماء الذين تكأفوا الحد للتفسير، وجدناهم قد عرّفوه بتعاريف كثيرة، يمكن إرجاعها كلها إلى واحد منها، فهى وإن كانت مختلفة من جهة اللفظ، إلا أنها متحدة من جهة المعنى وما تهدف إليه فقد عرّفه أبو حيان فى البحر المحيط بأنه: "علم يبحث عن كيفية النطق بألفاظ القرآن، ومدلولاتها، وأحكامها الإفرادية والتركيبية، ومعانيها التى تُحمل عليها حالة التركيب، وتتمتات لذلك."

ثم خرّج التعريف فقال: "فقولنا: "علم"، هو جنس يشمل سائر العلوم، وقولنا: "يُبحث فيه عن كيفية النطق بألفاظ القرآن"، هذا هو علم القراءات، وقولنا: "ومدلولاتها" أى مدلولات تلك الألفاظ، وهذا هو علم اللغة الذى يُحتاج إليه فى هذا العلم، وقولنا: "وأحكامها الإفرادية والتركيبية"، هذا يشمل علم التصريف، وعلم الإعراب، وعلم البيان، وعلم البديع، وقولنا: "ومعانيها التى تُحمل عليها حالة التركيب"، يشمل ما دلالاته عليه بالحقيقة، وما دلالاته عليه بالمجاز، فإن التركيب قد يقتضى بظاهره شيئاً ويصد عن الحمل على الظاهر صاد فيحتاج لأجل ذلك أن يُحمل على الظاهر وهو المجاز، وقولنا: "وتتمتات لذلك"، هو معرفة النسخ وسبب النزول، وقصة توضح بعض ما انبهم فى القرآن، ونحو ذلك."

وعرّفه الزركشى بأنه: "علم يُفهم به كتاب الله المُنزّل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه."

وعرّفه بعضهم بأنه: "علم يُبحث فيه عن أحوال القرآن المجيد، من حيث دلالاته على مراد الله تعالى، بقدر الطاقة البشرية."

والناظر لأول وهلة فى هذين التعريفين الأخيرين، يظن أن علم القراءات وعلم الرسم لا يدخلان فى علم التفسير، والحق أنهما داخلان فيه، وذلك لأن المعنى يختلف باختلاف القراءتين أو القراءات، كقراءة: {وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا} [البقرة: 222]- بضم الميم وإسكان اللام، فإن معناها مغاير لقراءة مَنْ قرأ: "وَمَلِكًا كَبِيرًا" - بفتح الميم وكسر اللام. وكقراءة {حتى يَظْهَرُونَ} - بالتسكين، فإن معناها مغاير لقراءة مَنْ قرأ: "يَظْهَرُونَ" - بالتشديد، كما أن المعنى يختلف أيضاً باختلاف الرسم القرآنى فى المصحف، فمثلاً قوله تعالى: {أَمَّنْ يَمْشِي سَوِيًّا} [الملك: 22]- بوصل "أَمَّنْ"، يغير فى المعنى: {أَمْ مَنْ يَكُونُ عَلَيْهِمْ وَكِيلاً} [النساء: 109]- بفصلها، فإن المفصلة تفيد معنى "بل" دون الموصولة.

وعرّفه بعضهم بأنه: "علم نزول الآيات، وشؤونها، وأقاصيصها، والأسباب النازلة فيها، ثم ترتيب مكياها ومدنيها، ومُحكماها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومُطلقها ومُقيدها، ومُجملها ومُفسرها، وحلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها"

وهذه التعاريف الأربعة تتفق كلها على أن علم التفسير علم يبحث عن مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية، فهو شامل لكل ما يتوقف عليه فهم المعنى، وبيان المراد.

التأويل في اللغة: التأويل: مأخوذ من الأول وهو الرجوع، قال في القاموس: "أل إليه أولاً ومآلاً: رجع، وعنه: ارتد ... ثم قال: وأول الكلام تأويلاً وتأوله: دبّره وقدره وفسّره، والتأويل: عبارة الرؤيا."

وقال في لسان العرب: "الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً رجع، وأول الشيء: رجعته، وألت عن الشيء: ارتددت، وفي الحديث: "من صام الدهر فلا صام ولا آل" أي: ولا رجع إلى خير ... ثم قال: وأول الكلام وتأوله: دبّره وقدره. وأوله وتأوله: فسّره ... الخ."

وعلى هذا فيكون التأويل مأخوذاً من الأول بمعنى الرجوع، إنما هو باعتبار أحد معانيه اللغوية، فكان المؤول أرجع الكلام إلى ما يحتمله من المعاني.

وقيل: التأويل مأخوذ من الإيالة وهي السياسة، فكان المؤول يسوس الكلام ويضمه في موضعه - قال الزمخشري في أساس البلاغة: "آل الرعية يؤولها إيالة حسنة، وهو حسن الإيالة، وانتالها، وهو مؤتال لقومه مقاتل عليهم، أي سانس محتكم."

والناظر في القرآن الكريم يجد أن لفظ التأويل قد ورد في كثير من آياته على معان مختلفة، فمن ذلك قوله تعالى في سورة آل عمران آية [7]: {فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} .. فهو في هذه الآية بمعنى التفسير والتعيين. وقوله في سورة النساء آية [59]: {فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا} .. فهو في هذه الآية بمعنى العاقبة والمصير. وقوله في سورة الأعراف آية [53]: {هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ} .. وقوله في سورة يونس آية [39]: {بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِبُّوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ} .. فهو في الآيتين بمعنى وقوع المخبر به. وقوله في سورة يوسف آية [6]: {وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ} .. وقوله فيها أيضاً آية [37]: {قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأَكُمَا بِتَأْوِيلِهِ} .. وقوله في آية [44] منها: {وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ} .. وقوله في آية [45] منها: {أَنَا أَنْبِئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ} .. وقوله في آية [100] منها: {هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ} .. فالمراد به في كل هذه الآيات نفس مدلول الرؤيا. وقوله في سورة الكهف آية: [78]: {سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا}

وقوله أيضاً في آية [82]: {ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا} .. فمراده بالتأويل هنا تأويل الأعمال التي أتى بها الخضر من خرق السفينة، وقتل الغلام، وإقامة الجدار، وبيان السبب الحامل عليها، وليس المراد منه تأويل الأقوال.

التأويل في الاصطلاح:

1- التأويل عند السلف: التأويل عند السلف له معنيان:

أحدهما: تفسير الكلام وبيان معناه، سواء أوافق ظاهره أو خالفه، فيكون التأويل والتفسير على هذا مترادفين، وهذا هو ما عناه مجاهد من قوله: "إن العلماء يعلمون تأويله" يعني القرآن، وما يعنيه ابن جرير الطبري بقوله في تفسيره: "القول في تأويل قوله تعالى كذا وكذا" وبقوله: "اختلف أهل التأويل في هذه الآية" ... ونحو ذلك، فإن مراده التفسير.

ثانيهما: هو نفس المراد بالكلام، فإن كان الكلام طلباً كان تأويله نفس الفعل المطلوب، وإن كان خبراً، كان تأويله نفس الشيء المخبر به، وبين هذا المعنى والذي قبله فرق ظاهر، فالذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام، كالتفسير، والشرح، والإيضاح، ويكون وجود التأويل في القلب، واللسان، وله الوجود الذهني واللفظي والرسمي، وأما هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج، سواء أكانت ماضية أم مستقبلية، فإذا قيل: طلعت الشمس، فتأويل هذا هو نفس طلوعها، وهذا في نظر ابن تيمية هو لغة القرآن التي نزل بها، وعلى هذا فيمكن إرجاع كل ما جاء في القرآن من لفظ التأويل إلى هذا المعنى الثاني.

2- التأويل عند المتأخرين من المتفهمة، والمتكلمة، والمحدثّة والمتصوّفة:

التأويل عند هؤلاء جميعاً: هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف. فإذا قال أحد منهم: هذا الحديث - أو هذا النص - مؤول أو محمول على كذا. قال الآخر: هذا نوع تأويل والتأويل يحتاج إلى دليل. وعلى هذا فالمتأول مطالب بأمرين:

الأمر الأول: أن يبيّن احتمال اللفظ للمعنى الذي حمّله عليه وادّعى أنه المراد.

الأمر الثاني: أن يبيّن الدليل الذي أوجب صرف اللفظ عن معناه الراجح إلى معناه المرجوح، وإلا كان تأويلاً فاسداً، أو تلاعباً بالنصوص.

قال فى جمع الجوامع وشرحه: "التأويل حمل الظاهر على المحتمل المرجوح، فإن حُمل عليه لدليل فصيح، أو لما يُظن دليلاً فى الواقع ففاسد، أو لا شيء فلعب لا تأويل"
وهذا أيضاً هو التأويل الذى يتنازعون فيه فى مسائل الصفات، فمنهم من ذم التأويل ومنعه، ومنهم من مدحه وأوجبه. وستطلع عند الكلام على الفرق بين التفسير والتأويل على معان أخرى اشتهرت على ألسنة المتأخرين.

الفرق بين التفسير والتأويل

الفرق بين التفسير والتأويل والنسبة بينهما:

اختلف العلماء فى بيان الفرق بين التفسير والتأويل، وفى تحديد النسبة بينهما اختلافاً نتجت عنه أقوال كثيرة، وكان التفرقة بين التفسير والتأويل أمر معضل استعصى حله على كثير من الناس إلا من سعى بين يديه شعاع من نور الهداية والتوفيق، ولهذا بالغ ابن حبيب النيسابورى فقال: "نبغ فى زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهدتوا إليه". وليس بعيداً أن يكون منشأ هذا الخلاف، هو ما ذهب إليه الأستاذ أمين الخولى حيث يقول: "وأحسب أن منشأ هذا كله، هو استعمال القرآن لكلمة التأويل، ثم ذهاب الأصوليين إلى اصطلاح خاص فيها، مع شيوع الكلمة على ألسنة المتكلمين من أصحاب المقالات والمذاهب."

وهذه هى أقوال العلماء أبسطها بين يدي القارئ ليقف على مبلغ هذا الاختلاف، وليخلص هو برأى فى المسألة يوافق ذوقه العلمى ويرضيه.

- 1- قال أبو عبيدة وطائفة معه: "التفسير والتأويل بمعنى واحد" فهما مترادفان. وهذا هو الشائع عند المتقدمين من علماء التفسير.
- 2- قال الراغب الأصفهاني: "التفسير أعم من التأويل، وأكثر ما يُستعمل التفسير فى الألفاظ، والتأويل فى المعانى، كتأويل الرؤيا. والتأويل يُستعمل أكثره فى الكتب الإلهية. والتفسير يستعمل فيها وفى غيرها. والتفسير أكثره يستعمل فى مفردات الألفاظ. والتأويل أكثره يستعمل فى الجمل، فالتفسير إما أن يُستعمل فى غريب الألفاظ كـ "البحيرة والسائبة والوصيلة" أو فى تبيين المراد وشرحه كقوله تعالى فى الآية [43] من سورة البقرة: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} .. وإما فى كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها نحو قوله تعالى فى الآية [37] من سورة التوبة: {إِنَّمَا النَّسِيَاءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ} .. وقوله تعالى فى الآية [189] من سورة البقرة: {وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا} وأما التأويل: فإنه يُستعمل مرة عاماً، ومرة خاصاً، نحو "الكفر" المستعمل تارة فى الجحود المطلق، وتارة فى جحود البارى خاصة. و"الإيمان" المستعمل فى التصديق المطلق تارة، وفى تصديق دين الحق تارة، وإما فى لفظ مشترك بين معان مختلفة، نحو لفظ "وجد" المستعمل فى الجد والوجد والوجود."
- 3- قال الماتوردى: "التفسير: القطع على أن المراد من اللفظ هذا، والشهادة على الله أنه عنى باللفظ هذا، فإن قام دليل مقطوع به فصحيح، وإلا فتفسير بالرأى، وهو المنهى عنه، والتأويل ترجيح أحد المحتملات بدون القطع والشهادة على الله"، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.
- 4- قال أبو طالب الثعلبي: "التفسير بيان وضع اللفظ إما حقيقة أو مجازاً، كتفسير "الصراط" بالطريق، و"الصيّب" بالمطر. والتأويل تفسير باطن اللفظ، مأخوذ من الأول، وهو الرجوع لعاقبة الأمر. فالتأويل إخبار عن حقيقة المراد، والتفسير إخبار عن دليل المراد، لأن اللفظ يكشف عن المراد، والكاشف دليل، مثله قوله تعالى فى الآية [14] من سورة الفجر: {إِنَّ رَبَّكَ لِبِالْمُرْصَادِ} .. تفسيره أنه من الرصد، يقال: رصدته: رقيته، والمرصاد مفعال منه، وتأويله التحذير من التهاون بأمر الله، والغفلة عن الأهبة والاستعداد للعرض عليه. وقواطع الأدلة تقتضى بيان المراد منه على خلاف وضع اللفظ فى اللغة" وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.
- 5- قال البغوى ووافق الكواشى: "التأويل هو صرف الآية إلى معنى محتمل يوافق ما قبلها وما بعدها، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط. والتفسير هو الكلام فى أسباب نزول الآية وشأنها وقصتها" بتصرف. وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.
- 6- قال بعضهم: "التفسير ما يتعلق بالرواية، والتأويل ما يتعلق بالدراية"، وعلى هذا فالنسبة بينهما التباين.
- 7- التفسير هو بيان المعانى التى تُستفاد من وضع العبارة، والتأويل هو بيان المعانى التى تُستفاد بطريق الإشارة. فالنسبة بينهما التباين، وهذا هو المشهور عند المتأخرين، وقد نبّه إلي هذا الرأى الأخير العلامة الألوسى فى مقدمة تفسيره حيث قال بعد أن استعرض بعض أقوال العلماء فى هذا الموضوع: "وعندى أنه إن كان المراد الفرق بينهما بحسب العرف فكل الأقوال فيه - ما سمعتها وما لم تسمعها - مخالف للعرف اليوم إذ قد تعرف من غير تكبير: أن التأويل إشارة قدسية، ومعارف سبحانه، تتكشف من سجع العبارات للسالكين، وتنهل من سُحُبِ الغيب على قلوب العارفين. والتفسير غير ذلك.

وإن كان المراد الفرق بينهما بحسب ما يدل عليه اللفظ مطابقة، فلا أظنك في مرية من رد هذه الأقوال، أو بوجه ما، فلا أراد ترضى إلا أن في كل كشف إرجاعاً، وفي كل إرجاع كشفاً، فافهم."

هذه هي أهم الأقوال في الفرق بين التفسير والتأويل. وهناك أقوال أخرى عرضنا عنها مخافة التطويل.

يقول الذهبي: ... والذي تميل إليه النفس من هذه الأقوال: هو أن التفسير ما كان راجعاً إلى الرواية، والتأويل ما كان راجعاً إلى الدراية، وذلك لأن التفسير معناه الكشف والبيان. والكشف عن مراد الله تعالى لا نجزم به إلا إذا ورد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أو عن بعض أصحابه الذين شهدوا نزول الوحي وعلّموا ما أحاط به من حوادث ووقائع، وخاطوا رسول الله صلى الله عليه وسلم، ورجعوا إليه فيما أشكل عليهم من معاني القرآن الكريم.

وأما التأويل.. فملحوظ فيه ترجيح أحد احتمالات اللفظ بالدليل.

والترجيح يعتمد على الاجتهاد، ويُتوصل إليه بمعرفة مفردات الألفاظ ومدلولاتها في لغة العرب، واستعمالها بحسب السياق، ومعرفة الأساليب العربية، واستنباط المعاني من كل ذلك. قال الزركشي: "وكان السبب في اصطلاح كثير على التفرقة بين التفسير والتأويل: التمييز بين المنقول والمستنبط، ليحيل على الاعتماد في المنقول، وعلى النظر في المستنبط."

فلسفة العلم السلفي المعاصر

السلفية هي اسم لمنهج يدعو إلى فهم الكتاب، والسنة بفهم سلف الأمة، والأخذ بنهج، وعمل النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وصحابته، والتابعين، وتابعي التابعين باعتباره يمثل نهج الإسلام، والتمسك بأخذ الأحكام من كتاب الله، ومما صح من حديث النبي محمد، ويتعد عن كل المدخلات الغربية عن روح الإسلام وتعاليمه، والتمسك بما نقل عن السلف. وهي تمثل في إحدى جوانبها إحدى التيارات الإسلامية العقائدية في مقابلة الفرق الإسلامية الأخرى. [4] وفي جانبها الآخر المعاصر تمثل مدرسة من المدارس السنية التي تستهدف إصلاح أنظمة الحكم والمجتمع والحياة عمومًا إلى ما يتوافق مع النظام الشرعي الإسلامي. برزت بمصطلحها هذا على يد أحمد بن تيمية في القرن الثامن الهجري وقام محمد بن عبد الوهاب بإحياء هذا المصطلح من جديد في منطقة نجد في القرن الثاني عشر الهجري والتي كانت الحركة الإصلاحية التي أسسها من أبرز ممثلي هذه المدرسة في العصر الحديث.

تُطلق السلفية ويراد بها بحسب أحد علمائها الكبار الشيخ محمد بن صالح العثيمين: «اتباع منهج النبي ﷺ وأصحابه لأنهم سلفنا تقدموا علينا، فاتباعهم هو السلفية.» وهي ما يعبر عنه بعضهم بقوله: «منهجنا الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة.» فالسلفية في جوهرها تقوم على التزام منهج السلف الصالح في فهم النصوص الشرعية، ما يعني أن ثمة اتفاقاً على مرجع جامع يجتمع عليه السلفيون. [5] تأتي السلفية في اللغة بمعنى الرجوع للمتقدمين والسابقين زمنياً، ويُعرف الدكتور عبد الله البخاري النزعة السلفية في كتابه المعنون ما هي السلفية؟ أنها «اتباع الصحابة والتابعون ومن اتبعهم بإحسان وسار على طريقتهم واقتفى أثرهم.» ورغم أن هذا التعريف يبين أن أصحاب هذا المنهج يتبعون لعدد كبير من الشخصيات التراثية الدينية، إلا أنه يمكن القول إن السلفيين عمومًا يبجلون أربع شخصيات دينية مهمة في التاريخ الفكري الإسلامي. الشخصية الأولى، هو الصحابي عبد الله بن عمر بن الخطاب والأهمية الخاصة لابن عمر تكمن في كونه عاصر أحداث الفتن والتقلبات التي حدثت منذ مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان وما تبعها من حروب أهلية بين الصحابة. وكان لابن عمر موقف متميز من الأحداث الجارية حوله فقد اعتزل السياسة ولم ينضم لأي حزب من الأحزاب المتنافسة على السلطة. [6] الشخصية الثانية هو الإمام أحمد بن حنبل الذي تعرض لاختبار في عصر المأمون والمعتمد العباسيين، إبان إثارة ما عرف بفتنة خلق القرآن. موقف ابن حنبل الراض للاعتراف بخلق القرآن، وإصراره على القول إنه كلام الله وحسب، أدى لإعلاء شأن ابن حنبل، وترسيخ مكانته في العقلية السنية عمومًا والسلفية منها خصوصاً، حتى نجد أن اللقب الذي اشتهر به ابن حنبل هو إمام أهل السنة. [6] الشخصية الثالثة هو ابن تيمية الذي عُرف بشيخ الإسلام واشتهر برفضه لمظاهر البدع والمخالفات المذهبية الاعتقادية المنتشرة في عصره خصوصاً آراء ومعتقدات الشيعة الإمامية التي تصدى للرد عليها في كتابه منهاج السنة النبوية في الرد على الشيعة القدرية. [6]

الشخصية الرابعة هو محمد بن عبد الوهاب وهو أقرب الرجال الثلاثة إلى عصرنا الحاضر ومنه أخذ السلفيون لقبهم الأكثر شهرة الوهابيون. وقد اكتسب ابن عبد الوهاب مكانته في العقل السلفي باعتباره إماماً مجددًا حارب أشكال الزندقة والبدع التي انتشرت في جزيرة العرب في عصره. فكانت أهم معارك الإمام النجدي ضد الحركات والطرق الصوفية التي قدست المزارات والأضرحة وأحييت الاحتفال بالموالد والأعياد. ويمكن أن نقسم السلفية المعاصرة إلى أربعة اتجاهات مهمة متميزة، وهي السلفية العلمية والسلفية الحركية والسلفية الجهادية والسلفية المدخلية والجامية. [7] [6] [8] ومن أهم أعلامهم: عبد العزيز بن باز ومحمد ناصر الدين الألباني ومحمد بن صالح بن عثيمين.

نقصد من مصطلح العلم السلفي ذلك العلم الذي يؤسس المبدأ الذي يقوم عليه فهم الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة. بما اجتهدوا فيه و أجمعوا عليه. يمكن أن نقول أن هذه المقولة هي المقولة المركزية التي يقوم عليها العلم السلفي المعاصر مشكلة شكلا من أشكال البراديم. يمكن أن نطلق مصطلح العلم السلفي على كل منطلق علمي يخضع للبراديم السلفي. أي أن روح هذا العلم و مقولاته برمتها لا تخرج من دائرة البراديم السلفي .

نقصد بالبراديم ما أشار إليه توماس كوهن في مؤلفه الشهير " بنية الثورات العلمية حين قال بأن البراديم يظهر في نفس الوقت كتقليد علمي، وكمجموعة قواعد ومعايير، حيث أن العلماء الذين تؤسس أبحاثهم على نفس البراديم يرتكزون على نفس القواعد ونفس المعايير عند التطبيق العلمي ثم استفاد موران من هذا المصطلح وقام بتوسيع استعماله حيث يرى أن البراديم هو مبدأ الربط / الإقصاء الأساسيين الذين يتحكمون في كل تفكير وفي كل نظرية أي أن البراديم هو الذي يحدد المفاهيم والمقولات التي تدرج وترتبط بهذه النظرية العلمية أو المذهب الفلسفي، والمفاهيم والمقولات التي تقصى وتستبعد، وبصريح العبارة فإن البراديم هو أساس مركزية المفهوم أو هو أساسها مشيئة. والشئ الأساسي في عناصر البراديم أنها لا تظهر، لا يصرح بها، بل تشكل الخلفية أو المرجعية الخفية التي تتحكم من وراء. يقول موران: «هو ذلك الشئ (أي البراديم) الذي لا يشق من بناء النظريات [...] و ببعض الاعتبارات هو المبدأ الذي يقوم عليه بناء النظريات إنه النواة الغامضة التي توجه الخطابات النظرية نحو هذا المعنى أو ذلك.» [9]

إن المركزية الأساسية التي يقوم عليها العلم السلفي هي مركزية صلاح السلف و هو تعبير يراد به المسلمون الأوائل من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين الذين عاشوا في القرون الثلاثة الأولى من الإسلام التي جاء الثناء عليها من رسول الإسلام محمد صلي الله عليه وسلم في قوله:

«خير الناس قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يأتي من بعد ذلك أناس يشهدون ولا يستشهدون ويخونون ولا يؤتمنون ويكون فيهم الكذب.» [10]

ويستثنى من ذلك أهل البدع كالخوارج والمعتزلة والقدرية والجهمية والجبرية غيرهم من الفرق . [11] وعن أنس قال: «لو أن رجلا أدرك السلف الأول ثم بعث اليوم ما عرف من الإسلام شيئا، قال: ووضع يده على خده ثم قال (إلا هذه الصلاة)». ثم قال : أما والله - على ذلك - لمن عاش في النكر ، ولم يدرك ذلك السلف الصالح ، فرأى مبتدعا يدعو إلى بدعته ، ورأى صاحب دنيا يدعو إلى دنياه ، فعصمه الله من ذلك ، وجعل قلبه يحن إلى ذلك السلف الصالح ، يسأل عن سبلهم ، ويقتص آثارهم ، ويتبع سبيلهم ، ليعوض أجرا عظيما ، وكذلك فكونوا إن شاء الله ([12]

وعن ميمونة بن مهران عن أبيه قال: «لو أن رجلا أنشأ فيكم من السلف ما عرف غير هذه القبلة» [13] قال ابن حجر . «مهران والد ميمون الجزري قال البيهقي: ذكره البخاري في الصحابة». [14] بؤب الإمام البخاري في صحيحه فقال: «باب الركوب على الدابة الصعبة والفحولة من الخيل» وقال راشد بن سعد: «كان السلف يستحبون الفحولة لأنها أجرى وأجسر». قال ابن حجر: «راشد بن سعد هو المقرأ بفتح الميم وتضم وسكون القاف وفتح الراء بعدها همزة تابعي وسط شامي». وقال: ((قوله) «كان السلف» أي من الصحابة فمن بعدهم). [15]

وبؤب أيضا في كتاب: «الأطعمة - باب: ما كان السلف يدخرون في بيوتهم وأسفارهم من الطعام». [16] وقال الإمام أبو عمرو الأزاعي: «اصبر نفسك على السنة وقف حيث وقف القوم وقل بما قالوا وكف عما كفوا واسلك سبيل سلفك الصالح فإنه يسعك ما وسعهم». [17] وقال أيضا: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس وإياك وآراء الرجال وإن زخرفوا لك بالقول». [18] وقال أبو عاصم النبيل: «سمعت سفيان الثوري وقد حضر مجلسه شاب من أهل العلم وهو يترأس ويتكلم ويتكبر بالعلم على من هو أكبر منه قال: فغضب سفيان وقال: لم يكن السلف هكذا.»

كان أحدهم لا يدعي الإمامة ولا يجلس في الصدر حتى يطلب هذا العلم ثلاثين سنة وأنت تتكبر على من هو أسن منك قم عني ولا أراك تدنوا من مجلسي). [19] وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: «لا عيب على من أظهر مذهب السلف وانتسب إليه واعتزى إليه بل يجب قبول ذلك منه بالاتفاق فإن مذهب السلف لا يكون إلا حقا». [20] ونقل ابن تيمية عن أبي سليمان الخطابي في رساله (الغنية عن الكلام وأهله) قال: «فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة فإن مذهب السلف إثباتها وإجراءها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها». [21]

وقال شمس الدين ابن مفلح: «فصل: في رد جواب الكتاب وأسلوب السلف في المكتبة كإسلام» [22] وقال الإمام الذهبي: «فالذي يحتاج إليه الحافظ أن يكون تقيا ذكيا نحويا لغويا زكيا حيا سلفيا يكتفي به مانتى مجلد ويحصل من الدواوين المعتمدة خمسمائة مجلد وأن لا يفتر من طلب العلم إلى الممات بنية خالصة وتواضع وإلا فلا يتعن» [23] وقال أيضا: «وصح عن الدارقطني أنه قال: ما شيء أبغض إلي من علم الكلام». قلت: «أي الذهبي لم يدخل الرجل أبدا في علم الكلام ولا الجدل ولا خاض في ذلك بل كان سلفيا». [24]

وقال أيضاً: «فالسلفي مستفاد مع السلفي – بفتحيتين – وهو من كان على مذهب السلف» [25] وقال أيضاً: «... وكان على عقيدة السلف...» [26] وقال أيضاً: «... وكان ديناً خير سلفياً مهيباً...» [27] وقال أيضاً: «... وكان متواضعاً سلفياً حميد الأحكام...» [28] وقال أيضاً: «... فإن أحببت يا عبد الله الإنصاف، فقف مع نصوص القرآن والسنة، ثم انظر ما قاله الصحابة والتابعون وأئمة التفسير في هذه الآيات وما حكوه من مذاهب السلف...» [29]

وقال ابن كثير عند قوله تعالى [ثم استوى على العرش]: «فلنأس في هذا المقام مقالات كثيرة جداً ليس هذا موضع بسطها وإنما يسلك في هذا المقام مذهب السلف الصالح مالك والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي والأوزاعي والثوري والليث بن سعد والشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغيرهم من أئمة المسلمين قديماً وحديثاً...» [30] وقال ابن أبي العز الحنفي: «وقد أحببت أن أشرحها سالكا طريق السلف ففي عباراتهم وأنسج على منوالهم متطفلاً عليهم لعلي أن أنظم في سلكهم وأدخل في عدادهم وأحشر في زميرتهم» [31] وقال الشيخ محمد بن عبد الوهاب التميمي: (فحنن والحمد لله متبعون غير مبتدعين، مقلدون [32] للكتاب والسنة وصالح سلف الأمة على مذهب أهل السنة والجماعة هو أمر الله ورسوله) [33] وقال الشيخ عبد الله بن الشيخ محمد بن عبد الوهاب: «مذهبنا في أصول الدين مذهب أهل السنة والجماعة وطريقنا طريقة السلف التي هي الطريق الأسلم بل والأعلم والأحكم خلافاً لمن قال طريق الخلف أعلم» [34] وقال الإمام عبد العزيز بن عبد الرحمن آل فيصل: (وهذه هدية [35] نهدبها إليكم من كلام علماء المسلمين وبيان ما نحن ومشايخنا عليه من الطريقة المحمدية والعقيدة السلفية ليتبين لكم حقيقة ما نحن عليه وما نحن ندعوا إليه نحن وسلفنا الماضون، نسأل الله لنا ولكم التوفيق والهداية لأقوم منهج وطريق والسلام). [36] وقال الشيخ عبد العزيز بن باز: «وليس الوهابية مذهباً خامساً كما يزعمه الجاهلون والغرضون وإنما هي دعوة إلى العقيدة السلفية وتجديد لما درس من معالم الإسلام والتوحيد». [37] وسئل أيضاً عن الفرقة الناجية فقال: «هم السلفيون وكل من مشى على طريقة السلف الصالح». [38] وقال الشيخ محمد بن صالح العثيمين: «فأهل السنة والجماعة هم السلف معتقداً حتى المتأخر إلى يوم القيامة إذا كان على طريق النبي ﷺ وأصحابه فإنه سلفي». [39] وقال الشيخ صالح الفوزان: «والسلف ومن سار على نهجهم مازالوا يميزون اتباع السنة عن غيرهم من المبتدعة والفرق الضالة ويسمونهم أهل السنة والجماعة واتباع السلف ومؤلفاتهم مملوءة بذلك حيث يردون على الفرق المخالفة لفرقة أهل السنة واتباع السلف». [40]

تبين مما سبق ذكره أن لفظة «سلف» كانت معلومة منذ القدم وأنها تسمية شرعية لا حزبية وقد أجمعت عن نقل كثير من أقوال العلماء في استعمالها خشية الإطالة لأن المقصود هو بيان شرعية الانتساب إلى السلف ف«إن الانتساب إلى السلف فخر وأي فخر وشرف ناهيك به من شرف فلفظة السلفية لا يطلق عند علماء السنة والجماعة إلا على سبيل المدح والدعوة السلفية عريضة أصيلة واسم شرعي لا غبار عليه». [41]

يعتقد بأن السلفية ما هي إلا امتداد لمنهاج النبوة، ثم الصحابة، فالتابعون، فتابعوهم، ثم مدرسة أهل الحديث والأثر الذين برزوا في القرن الثالث الهجري في مواجهة المعتزلة في العصر العباسي تحت قيادة أحمد بن حنبل أحد أئمة السنة الأربعة فكان المعتزلة يتخذون مناهج عقلية في قراءة النصوص وتأويلها واستمدوا أصولهم المنطقية من الحضارة الإغريقية عن طريق الترجمة والتعامل المباشر، ورأى أهل الحديث في هذه المناهج العقلية خطراً يهدد صفاء الإسلام ونقاءه وينذر بتفكك الأمة وانهارها. وانتهى هذا النزاع حين تولى الخليفة المتوكل أمر الخلافة وأطلق سراح ابن حنبل وانتصر لمنهجه ومعتقده. ويعتبر الكاتب حسن أبو هنية محنة ابن حنبل في فتنة خلق القرآن بأنه: «كان حاسماً في بلورة وعي سلفي عمل على بلورة موقف سلفي واضح ومتميز لأول مرة». [42]

وقال محمد أبو زهرة أنه في القرن الرابع هجرياً ظهرت جماعة من أهل الحديث تنسب آرائها لابن حنبل في إثبات بعض صفات الله بدعوى أن الله أثبتها لنفسه في القرآن والسنة وذلك الأخذ بظواهر النصوص ثم تفويض الكيف والوصف. [43] ثم أقر هذا المنهج كمنهج رسمي للدولة العباسية في زمن الخليفة القادر بالله بناء على منشور العقيدة القادرية الذي كتبه الخليفة وأمر أن يتلى في المساجد يوم الجمعة وأخذ عليه خطوط العلماء والفقهاء. [44] وبحسب ما ذكره ابن الجوزي في المنتظم فقد أقر هذا المنهج كمنهج رسمي للدولة العباسية عام 433 هـ في زمن الخليفة القائم بأمر الله بناء على منشور العقيدة القادرية الذي كتبه الخليفة القادر. [45]

بعد ذلك شهدت السلفية انحساراً ملحوظاً شعبياً وسياسياً بعد انقسام الفقهاء الإسلاميين وأهل الحديث إلى حنابلة وأشعرية. [46] حتى قوي جانب الأشاعرة وتبنى بعض الأمراء مذهبهم [47] إلى أن ظهر ابن تيمية في القرن السابع بالتزامن مع سقوط عاصمة الدولة العباسية بغداد على أيدي التتار سنة 656 هـ فعمل على إحياء الفكر السلفي وقام بشن حملة على من اعتبرهم أهل البدع داعياً إلى إحياء عقيدة ومنهج السلف من أجل تحقيق النهضة. ولقد أثارت دعوته جدلاً في الأوساط الإسلامية حينها فاستجاب بعض العلماء وطلبة العلم لأفكاره مثل الذهبي وابن قيم الجوزية والمزني. [48] [49] [50] ومن أفراد الطبقة الحاكمة مثل الأمير المملوكي سلار نائب السلطنة. [51]

ثم شهدت السلفية انحساراً كبيراً مرة أخرى بعد ذلك. لتعاود الظهور مرة أخرى في القرن الثامن عشر الميلادي متمثلة في دعوة محمد بن عبد الوهاب في شبه الجزيرة العربية والتي واكبت عصر انحطاط وأقول نجم الدولة العثمانية وصعود الاستعمار الغربي. وأحدثت هذه الدعوة تأثيراً كبيراً في مختلف أنحاء العالم الإسلامي، وأحدثت لغطاً كبيراً بين مؤيديها ومعارضها. [42]

منهجية المذهب السلفي لدى ابن تيمية [52] :

قسم ابن تيمية - الذي ضبط منهاج السلفية - طرائق العلماء في فهم العقائد الإسلامية إلى أربعة أقسام :

القسم الأول : الفلاسفة ، وهؤلاء يقولون : القرآن الكريم جاء بالطريقة الخطابية ، والمقدمات الإقناعية التي تقنع الجمهور ويدعون أنهم هم أهل البرهان واليقين ، والعقائد طريقها البرهان واليقين .

والقسم الثاني : المتكلمون ، أي المعتزلة، وهؤلاء يقدمون قضايا عقلية قبل النظر في الآيات القرآنية ، فهم يأخذون بالنوعين من الاستدلال ولكن يقدمون النظر العقلي على الدليل القرآني ، فيؤولون على مقتضى العقل وإن كانوا لا يخرجون عن عقائد القرآن الكريم .

والقسم الثالث : طائفة من العلماء تنظر إلى ما في القرآن الكريم من عقائد للعقل فتؤمن به ، وبما فيه أدلة من فتأخذه لا على أنه أدلة هادية مرشدة موجهة للعقل ليلتمس المقدمات من بينها، بل على أنها آيات إخبارية يجب الإيمان بما اشتملت عليه من غير أن يتخذ مضمونها مقدمة للاستنباط العقلي . ويظهر أنه يجعل من القسم الماتريدي إذ يستعينون بالعقل ليبرهنوا على عقائد القرآن الكريم .

والقسم الرابع : قسم يؤمن بالقرآن الكريم - عقائده وأدلته - ولكنه يستعين بالأدلة العقلية بجوار الأدلة القرآنية ؛ ويظهر أنه يقصد من هؤلاء الأشاعرة .

وبعد هذا التقسيم قرر ابن تيمية أن منهاج الساف ليس واحداً من هذه الأربعة، بل هو غيرها ، لأن العقائد لا تؤخذ إلا من النصوص، ولا تؤخذ أدلتها إلا من النصوص ، فهؤلاء السلفيون لا يؤمنون بالعقل لأنه يضل، ولكن يؤمنون بالنص، وبالأدلة التي يومية إليها النص ، لأنه وحى أوحى به إلى النبي صلى الله عليه وسلم . ويقررون أن تلك الأساليب العقلية مستحدثة في الإسلام ، ولم تكن معروفة قطعاً عند الصحابة والتابعين ، فإذا قلنا أنها ضرورية لفهم العقائد فمؤدى ذلك أن هؤلاء السلف ما كانوا يهتمون بالعقائد على وجهها ، ولا يدركون على الوجه الأكمل أدلها ؛ ويقول في ذلك ابن تيمية : يقولوا إن لم يكن الرسول صلى الله عليه وسلم يعرف معنى ما أنزل عليه من هذه الآيات ، ولا أصحابه يعلمون ذلك ، بل لازم قولهم أنه لم يكن يعرف معنى ما تكلم به من أحاديث الصفات ، بل يتكلم بكلام لا يعرفه .

وينتهي من هذا إلى أن السلفيين كما يصورهم ابن تيمية يرون أنه لا سبيل إلى معرفة العقيدة والأحكام وكل ما يتصل بها إجمالاً وتفصيلاً ، و اعتقاداً واستدلالاً - إلا من القرآن الكريم والسنة المبينة له ، والسير في مسارهما ، فما يقرره القرآن الكريم وما تشرحه السنة مقبول لا يصح رده خلعاً للريبة ، فليس للعقل سلطان في تأويل القرآن الكريم وتفسيره أو تخريجه - إلا بالقدر الذي تؤدى إليه العبارات ، وما تضافت عليه الأخبار . وإذا كان للعقل سلطان بعد ذلك فهو في التصديق والإذعان . وبيان تقريب المنقول من المعقول ، وعدم المنافرة بينهما . فالعقل يكون شاهداً ولا يكون حاكماً ، يكون مقررراً مؤيداً ولا يكون ناقضاً ولا رافضاً ، ويكون موضعاً لما اشتمل عليه القرآن الكريم من الأدلة .

إجمالاً يمكن أن نقول أن السلفية يعتمدون في تلقي دينهم على المصادر التالية [53] ويمكن أن نطلق عليها معايير التمييز بين العلم واللاعلم في البردايم السلفي :

- القرآن: وهو المصدر الرئيسي للتلقي عند السلفية. ويستعينون على فهمه وتفسيره بالعلوم المساعدة على ذلك، كعلوم اللغة العربية، والعلوم بالناسخ والمنسوخ، وأسباب النزول، وبيان السور من حيث المكيه والمدنيه، ونحو ذلك من العلوم .
- السنة النبوية المسندة الصحيحة: والسنة عندهم هي كل ما صححه علماء الحديث عن النبي من الأقوال والأفعال وصفات خَلْقِيَّة أو خُلُقِيَّة والتقريرات. والسنة منها الثابت الصحيح، ومنها الضعيف؛ والصحة شرط لقبول الحديث والعمل به بحسب قواعد التصحيح والتضعيف. [54] ولا يشترطون أن يكون الحديث متواتراً، بل هم يعملون بالمتواتر والأحاد على الحد هما سواء. [55]

- الإجماع: وهو اتفاق جميع رجال الدين المجتهدين من المسلمين في عصر من العصور على حكم شرعي، فإذا اتفقوا سواء كانوا في عصر الصحابة أو بعدهم على حكم من الأحكام الشرعية كان اتفاقهم هذا إجماعاً. وهذه الأصول الثلاثة هي المصادر

الرئيسية في التلقي، والسلفية لا يقرون قولاً ولا يقبلون اجتهاداً إلا بعد عرضه على تلك الأصول. ولا يخالفونها برأي ولا بعقل ولا بقياس. بل يجتهدون بأرائهم في ضوء تلك المصادر من دون أن يخالفوها.

- القياس: وهو حجة عند جمهورهم سواء كان قياساً جلياً (حجة قطعية) أو خفياً (حجة ظنية). وخالفهم أتباع المذهب الظاهري فأخذوا بالقياس الجلي دون الخفي. وبأنه لا تعارض بين نقل صحيح وعقل صريح. وأن النقل مقدم على العقل. فلا يجوز معارضة الأدلة الصحيحة من كتاب وسنة وإجماع بحجج عقلية أو كلامية.

نقد فلسفة العلم السلفي :

نقد ابن حزم للبردايم السلفي [56]

قرر ابن حزم أنه لا يسوغ تقليد أحد لا من الصحابة ولا من غيرهم من الأحياء ولا من الأموات واعتبر الأخذ بقول الصحابي- من غير حجة من الكتاب والسنة- تقليدًا غير جائز في دين الله تعالى: "ولا يحل لأحد أن يقلد أحدًا لا حيًّا ولا ميتًا وعلى كل أحد من الاجتهاد حسب طاقته"، لأن:

"دين الإسلام اللازم لكل أحد لا يؤخذ إلا من القرآن، أو مما صح عن رسول الله إما برواية جميع علماء الأمة عنه عليه السلام وهو الإجماع، وإما بنقل جماعة عنه عليه السلام، وهو نقل الكافة، وإما برواية الثقات واحدًا عن واحد حتى يبلغ إليه عليه الصلاة والسلام (= خبر الواحد) ولا مزيد.

"ومن ترك ما جاء في القرآن أو صح عن رسول الله لقول صاحب أو غيره سواء كان راوي ذلك الخبر أو غيره فقد ترك ما أمر الله تعالى بإتباعه لقول ما لم يأمره الله تعالى قط بطاعته ولا بإتباعه وهذا خلاف لأمر الله تعالى".

وبعد أن قرر الإمام ابن حزم رأييه راح يناقش القائلين بتقليد الصحابة والمعتبرين بأرائهم وبأنها- إن لم تقم عليها حجة من النص- دين من الدين وتنزيل من التنزيل بفكره "الذي يمتاز بمنهجية خاصة في العرض وحشد كبير للحقائق، ومنهجية منصفة تخضع للحق وتدين به".

• أصحابي كالنجوم:

احتج الجمهور بما روي عن النبي، صلي الله عليه وسلم: (أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم)، وبلغته الحادة نقد ابن حزم هذا الحديث، ورأى أنه "باطل ومكذوب من توليد أهل الفسق لأسباب: (أولها): أنه لم يصح من طريق النقل، و(ثانيهما): من المحال أن يأمر النبي بإتباع من قد أخبر أنه يخطئ لأنه عليه السلام قد أخبر أنهم يخطئون فلا يجوز أن يأمرنا بإتباع من يخطئ إلا إذا أراد نقلهم لما روي، و(ثالثهما): إن النبي لا يقول الباطل، بل قوله الحق وتشبيه المشبه للمصيبين، بالنجوم تشبيه فاسد وكذب ظاهر، لأنه من أراد جهة مطلع الجدي فأم جهة مطلع السرطان لم يهتد، بل ضل ضلالاً بعيداً وأخطأ خطأ فاحشاً، وليس كل النجوم- يقول ابن حزم- يهتدى بها في كل طريق".

حد التقليد:

عن منهجية ابن حزم يقول الدكتور إحسان عباس: "فأنا لا أعرف كاتباً بين مفكري العربية يضع بين يديه "أطروحة" ما، ثم يعالجها في استيفاء شمولي ومنهجية صارمة كما يفعل ابن حزم".

وأول إجراء في هذه المنهجية وأهمه هو تحديد الألفاظ ووضع المصطلحات والحدود الدقيقة للكلمات، وقد عرف ابن حزم التقليد بقوله: "التقليد هو اتباع قول من دون النبي، صلي الله عليه وسلم من غير حجة"، وهو مأخوذ من قلدت فلاناً الأمر أي جعلته كما القلادة في عنقه، واتباع قول الصحابي- وهو دون النبي بغير شك- بدون حجة يعد تقليدًا كذلك.

• لا نقلد بل نتبع:

واجه ابن حزم قول من قال: "لا نقلد الصحابة بل نحن نتبعهم" برده الحاسم الحاد: "ولا يتخلصوا بهذا من التمويه من قبيح فعلهم لأن المحرم إنما هو المعنى فليسموه بأي اسم شاءوا فإنهم ما داموا آخذين بالقول لأن فلاناً قاله من دون النبي، صلي الله عليه وسلم، فهم عاصون لله تعالى لأنهم اتبعوا من لم يأمرهم الله تعالى به، وإنما هذا- الذي قالوا- بمنزلة من سمى الخنزير كبشاً وسمى الكباش خنزيراً فليس ذلك مما يحل الخنزير أو يحرم الكباش.!"

• النصوص التي يحتج بها الجمهور:

أورد ابن حزم الآيات والأحاديث التي يحتج بها الجمهور ورأى أن لا حجة لهم فيها، يقول ابن حزم: "وأما قوله تعالى: لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ (آية 18: سورة الفتح)، وقوله تعالى: مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ (آية 29: سورة الفتح)، وقوله تعالى: وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ الْأُولُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ (آية 100: سورة التوبة)، وإنما هذا كله ثناء عليهم، ولم ننازع في الثناء عليهم، بل نحن أشد توقيراً لهم وأعلم بحقوقهم من هؤلاء المحتجين بهذه الآي في غير مواضعها، لأننا نحن إنما تركنا أقوال الصحابة لقول محمد، صلي الله عليه وسلم، وهم إنما تركوا أقوال الصحابة الذين احتجوا في فضلهم، لقول أبي حنيفة ومالك والشافعي وإنما قلنا نحن ليس وجوب الثناء عليهم بموجب أن يقلدوا."

"وأما قوله عليه السلام: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي) فقد علمنا أنه- عليه السلام- لا يأمر بما لا يقدر عليه، ووجدنا الخلفاء الراشدين بعده قد اختلفوا اختلافاً شديداً فلا بد من أحد ثلاثة أوجه لا رابع لها:

(الوجه الأول): أن نأخذ بكل ما اختلف فيه الصحابة:

يرى ابن حزم: "أن هذا لا سبيل إليه ولا يقدر عليه أحد إذ فيه الشيء وضده ولا سبيل إلى أن نأخذ بكل الآراء في وقت واحد" وقد ضرب مثلاً بميراث الجد مع الأخوة:

- الجد لا يورث مع الأخوة وهو قول أبي بكر وعائشة.
 - يورث الثلث فقط على قول عمر بن الخطاب.
 - يورث السدس على مذهب علي بن أبي طالب.
- وهكذا كل ما اختلفوا فيه- يقول ابن حزم- فيبطل هذا الوجه لأنه ليس في استطاعة الناس أن يفعلوه.

(الوجه الثاني): أن نأخذ بأي رأي من آراء الصحابة شئنا.

ويرى ابن حزم: أن هذا خروج عن الإسلام، لأنه "يوجب أن يكون دين الله موكولاً إلى اختيارنا فيحرم كل واحد منا ما يشاء ويحل ما يشاء ويحرم أحدا ما يحلله الآخر، لأن الله تعالى يقول: الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ (آية 3: سورة المائدة)، ويقول: تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا (آية 229: سورة البقرة)، ويقول: وَلَا تَنَازَعُوا (آية 46: سورة النساء)، يبطل هذا الوجه الفاسد، ويوجب أن ما كان حراماً فهو حرام إلى يوم القيامة، وإن ما كان حلالاً يوماً فهو حلال إلى يوم القيامة" وفوق ذلك يرى ابن حزم: إننا لو أخذنا برأي الواحد منهم- ولا بد من ذلك- "فلسنا حينئذ متبعين لسنتهم ونكون قد حصلنا في خلاف الحديث المذكور، وصدوا عنه شاءوا أو أبوا."

(الوجه الثالث): أخذ ما أجمع عليه الصحابة.

وليس ذلك إلا فيما أجمع عليه سائر الصحابة رضوان الله عليهم معهم وفي تتبعهم سنن النبي والقول بها....

أولو الأمر:

أما احتجاج بعضهم بقوله تعالى: وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ (آية 59: سورة النساء)، فقد قال تعالى: فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ (آية 59: سورة النساء)، فأسقط تعالى- عند تنازع- الرد إلى أولي الأمر وأوجب الرد إلى القرآن والسنة فقط، وإنما الأمر بطاعة أولي الأمر ما لم يكن التنازع.

• اقتدوا بالذين من بعدي:

أما الرواية (اقتدوا بالذين من بعدي: أبي بكر وعمر) فابن حزم يرى أن هذا الحديث لا يصح، وقد اختلف أبو بكر وعمر وأتباعهما فيما اختلفا فيه متعذر ممتنع لا يقدر عليه أحد."

• لا يجوز تقليد من يخطئ:

ورأى ابن حزم أن الصحابي الذي يجوز أن يخطئ، لا يجوز تقليده: "فمن المحال أن يأمر النبي بإتباع كل قائل من الصحابة- رضي الله عنهم- وفيهم من يحلل الشيء وغيره يحرمه ولو كان ذلك:

- لكان بيع الخمر حلالاً اقتداءً بسمرة بن جندب.

- وكان أكل البرد للصائم حلالاً اقتداءً بأبي طلحة.
 - وكان ترك الغسل من الإكسال واجباً: اقتداءً بعلي وعثمان وطلحة وأبي أيوب وأبي بن كعب وحرماً: اقتداءً بعائشة وابن عمر.
 - وكان بيع التمر قبل ظهور الطيب فيها حلالاً: اقتداءً بعمر، حراماً: اقتداءً بغيره.
- و"لقد كان الصحابة يقولون بأرائهم في عصره عليه السلام، فيبلغه ذلك فيصيب المصيب ويخطئ المخطئ"، فكيف إذا يجوز تقليد قوم يخطئون ويصيبون، وكيف يحل لمسلم أن يقول: مثل هذا لا يقوله الصحابة بالرأي، وكل ما ذكرنا- يقول ابن حزم- قد قالوه بأرائهم وأخطأوا فيه."

• الصحابة يذمون التقليد:

والصحابه فوق هذا لا يدعون الناس إلى تقليدهم في أقوالهم، بل كانوا يفترضون الخطأ في أقوالهم وكان يقول قائلهم: إن كان رأيي حقاً فمن الله، وإن كان غير ذلك فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريئان، ويقول ابن حزم: "فإن صح ذلك وأنهم قد تبراوا من الرأي ولم يروه للناس ديناً فحرام على كل من بعدهم أن يأخذ من فتاويهم بشيء به إلا أن يصح به نص عن الله تعالى أو عن رسوله."

• ابن حزم لا ينكر فتيا العلماء:

وابن حزم- مع هذا- لا ينكر قطعاً فتيا العلماء للمستفتين، وإنما ينكر أن يؤخذ بهذه الفتيا دون برهان يعضدها ودون رد إلى نص القرآن والسنة، لأن ذلك يوجب الخطأ: "وإذا كان في عصره عليه السلام من يفتي بالباطل فمنهم من بعد موته أكثر وأفسى."

• أسباب خطأ الصحابي:

يرجع ابن حزم خطأ الصحابي إلى سببين رئيسيين:

السبب الأول: نسيان الصحابي للآية أو الحديث:

قد ينسى الصحابي الآية أو الحديث فيقضي بخلافهما، وقد ضرب ابن حزم أمثلة لذلك:

- أ- فقد نسي عمر بن الخطاب أن بين يديه محمداً بن مسلمة "من صحابة رسول الله، ومع ذلك نهى عن التسمي بأسماء الأنبياء عليهم السلام فإذا جاز كما ترى- يقول ابن حزم- أن لا يمر بباله شيء وهو بين يديه وفي حفظه حتى ينهي عنه فهو فيما يمكن أن يغيب عنه أمكن وأحرى.
- ب- نسي عمر أيضاً قوله تعالى: **إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ** (آية 30: سورة الزمر)، حين موت النبي فقال: "والله ما مات ولا يموت حتى يسوسنا كلنا" حتى تليت عليه هذه الآية فخر مغشياً عليه، ثم قام وقال: "الله لكأنني ما سمعتها قط قبل وقتي هذا!"
- ت- كما نهى عمر عن المغالاة في صدقات النساء حتى ذكرته المرأة بقوله تعالى: **وَأَتَيْتُمُ إِحْدَاهُنَّ قِنطَاراً** (آية 20: سورة النساء)، فاعترف بالحق ورجع عن قوله، ولقد كان حافظاً لهذه الآية ولكنه لم يذكرها في ذلك الوقت.
- ث- ولقد نسي عثمان رضي الله عنه- وهو أحفظ الناس للقرآن- قوله تعالى: **وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا** (آية 15: سورة الأحقاف)، فأمر برجم التي ولدت لسته أشهر وهو حافظ للآية المذكورة حتى ذكر بها فذكرها وأمر أن لا ترجم."

السبب الثاني: التأويل:

ذكر ابن حزم السبب الثاني الذي يمكن أن يوقع الصحابي في الخطأ: "أو لعل ذلك العالم والصحابي كان ذاكرة لتلك الآية وذلك الحديث ولكنه تأول تأويلاً ما من خصوص أو نسخ بما لا يصح وجهه، كما فعلوا رضي الله عنهم في نهيه عليه السلام عن لحوم الحمر الأهلية فقال بعضهم: لأنها كانت تأكل القذر، وقال بعضهم: لأنها لم تخمس، وقال بعضهم: لأنها كانت للناس (أو حمولة الناس) وقال بعضهم: بل حرمت البتة، ومثل هذا كثير."

وبذلك ينتهي ابن حزم إلى أن الصحابة يخطئون ويصيبون، ينسون ويأولون، وأنه يجب رد كل ما قالوه إلى النص فلاي من هذه الآراء شهد له النص فهو الصحيح وغيره متروك، معذور صاحبه الذي قاله، وأمور باجتهاده، وأما مقلده فملوم أتم عاص لله عز وجل."

الصحابة شهدوا التنزيل ولكن:

ومن الحجج القوية التي ردها ابن حزم وفندها هذه الحجة التي تقول بأن الصحابة شهدوا التنزيل وشهدوا الأوامر من النبي عليه السلام وما خرج منها على رضى، وما خرج منها على غضب فوجب إتباعهم في فتاويهم، ورد ابن حزم الدامغ على هذه الحجة بقيسه على دعائم منهجه العقلي/ النص: "فرسول الله، صلي الله عليه وسلم، إنما بعث مبيناً على كل من لم يأت إلى يوم القيامة لا على أصحابه وحدهم، فكل سبب من غضب أو رضى يوجب حكماً فقد نقلوه إلينا ولزمهم- يعني الصحابة- أن يبلغوه فرضاً بقوله عليه السلام: (يلبغ الشاهد الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع) والصحابة قد نقلوا كل ما شاهدوه من ذلك، وأنه عليه السلام لم يكن له هيئة ولا حال إلا وقد نقلت إلينا ولو كتموا ذلك عنا لما بلغوا كما لزمهم ولو اقتصروا على تبليغ بعض ذلك دون بعض لدخلوا في جملة من يكتم العلم ولسقطت عدالتهم بذلك، وقد نزههم الله تعالى عن هذا وحفظه دينه."

فتاوى الصحابة لا تلزمنا ولكن تلزمنا روايتهم:

وعلى ذلك الأساس القوي من الحجة الواضحة يرى ابن حزم أن فتاوى الصحابة لا تلزمنا: "وقد علموا أن فتاويهم لا تلزمنا وإنما الذي يلزمنا هو قبول ما نقلوا إلينا عن نبينا عليه السلام."

التابعون يخالفون الصحابة:

"ولقد خالف بعض التابعين الصحابة بحضرتهم فما أنكروا عليهم ذلك ولكنهم كانوا ينكرون- أشد الإنكار- مخالفة ما رووه عنه عليه السلام من حديث."

ابن حزم يلوم أهل زمنه:

وفي النهاية لا ينسى ابن حزم أن يقرع أهل القرن الخامس الهجري لنسبهم وكأنه يلوم أهل زمننا هذا، القرن الخامس عشر!:"ولكن أصحابنا- يغفر الله لهم ويسددهم- أضرَبوا عن الواجب عليهم من تدبر أحكام القرآن ورواية أخبار النبي واختلاف العلماء ومعرفة مراتب الاستدلال المفرقة بين الحق والباطل وأقبلوا على ظلمات بعضها فوق بعض".

نتيجة رأي ابن حزم:

إننا لم نخض في غمار هذا الفصل إلا لكي نقرر النتائج العقلية والمنطقية على رأي ابن حزم، لتهدينا سبل الرشاد إلى مستقبلنا إذا تخلينا عن التقليد كما رأى علامة الأندلس وإمامها العظيم وبهذا ننظر إلى التراث لنقيم حوار بناءً مع عقول أمتنا الجبارة:

أولاً: إذا كان التقليد- وهو إتباع رأي من دون النبي بغير دليل- لا يجوز جملة حتى أنه لا يجوز تقليد الصحابة رضوان الله عليهم، وهم من هم في المكانة عند الله والناس، فهل يجوز تقليد من هم دونهم من الأئمة الأربعة أو غيرهم؟

ثانياً: إذا كان لا يحل لأحد تقليد الصحابة في أمور الدين على خطرهما العظيم- فهل يجوز لأحد تقليدهم في غير أمور الدين؟ وإذا كانت آراؤهم لا تلزمنا في أمور ديننا فهل تلزمنا في أمور دنيانا تلك التي قال عنها النبي، صلي الله عليه وسلم، (أنتم أعلم بشئون دنياكم)؟

ثالثاً: إن آراءهم رضي الله عنهم ليست مقدسة وليس لها صفة الدين بأي حال، فما رأوه لعصرهم لا يلزم عصرنا، وما صنعوه لمجدهم ليس قيماً على مجدنا.

رابعاً: إننا نوقرهم رضي الله عنهم ونرى أنهم خير القرون، وإن أهدنا لو أنفق مثل جبل أحد ذهباً (لما بلغ مد أحدهم ولا نصيفه) كما أخبر بذلك حضرة النبي، صلي الله عليه وسلم، فإذا أردنا أن نتبعهم بإحسان لا نقلدهم، بل نجتهد مثلما اجتهدوا فنصنع لدنيانا- حسب ظروف عصرنا وتجارب الأمم حولنا ما صنعوا هم- باجتهدهم- لدنياهم ولعصرهم.

خامساً: إن ما لا يشهد له النص/ القرآن- السنة الصحيحة فليس من الدين، ويجب أن لا نعتبره ديناً، وليس مقدساً، ويجب ألا يكون مقدساً، إن أي مسألة لم ينص عليها هي من أمور دنيانا التي تركت لنا نصلحها حسب سنن الله في كونه.

سادساً: الصحابة، رضي الله عنهم، إن أصاب أحدهم فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد، لأنه اجتهد في رد الأمر إلى الكتاب والسنة، أما المقلد له فأتى غير معذور ولا مأجور. [20]

مشكلة العلم السلفي :

السلفية و إن كان معناها فهم الكتاب و السنة بفهم السلف الصالح فإنها ربما تعني أيضا فهم الواقع بفهم السلف الصالح حيث يتم الرجوع إلى فهمهم فيما أشكل من الأمور، واتباعهم فيما اجتهدوا فيه واجتمعوا عليه. و بالتالي يمكن ان نقول أنه قد تأسس العلم السلفي على فكرة ان تعقيد الظواهر المتعلقة بالدين يمكن و يجب أن ينحل بالاعتماد على الرجوع إلى فهم السلف فيما أشكل من الأمور المشابهة، واتباعهم فيما اجتهدوا فيه واجتمعوا عليه. و ذلك لان التعقيد ما هو إلا الجانب الظاهري لواقع أي مسألة أو ظاهرة، أما النظرة إليها من خلال فهم السلف الصالح فذلك عين حقيقته و الصواب فيه.

لقد شكلت منظومة التسلفن - لفترة كبيرة من التاريخ الإسلامي - لاوعي العالم الإسلامي و حكمت تفسيراته و خطابه. و باختيارها الرجوع إلى الماضي المجيد إن صح التعبير و ثبات و خلود مقولاته و استمراريتها ، قامت في الوقت ذاته بحرب أو على الأقل عملية تهميش لمحاولات الاجتهاد الجديدة في المسائل الدينية التي اجتهد فيها أهل السلف و أجمعوا على صيغة علمية محددة لها.

نحن و إن تطرقنا لهذا الموضوع لا نوجه نقدنا لتاريخ اجتهادات العلماء و لا نطعن في أهلية العلماء الذين فسروا و اجتهدوا للوصول للحقيقة و لكن مشكلتنا محددة في البراداييم الذي يحكمنا حاليا و الذي يحصر المعرفة العلمية الغيبية على فترة زمنية محددة و على جماعة إنسانية محددة.

و بالتالي يصبح التقليد العلمي هو تفسير المواضيع وفقا لاجتهادات السابقين و جعلها كمقولات رئيسية و إقصاء و تهميش المقولات المغايرة و اللاحقة.

إن عملية فهم النقل بفهم سلف الأمة تضع فهمهم للكتاب و السنة في منزلة المعرفة العلمية القطعية فإذا تعارضت مع العقل فالجواب المسبق هو أن الخلل في العقل دون أي فرصة لافتراض أن تكون المعرفة النقلية ظنية. و هنا تصبح مقولة درء تعارض العقل و النقل عبارة رشيقة و مثالية و لكنها غير قابلة للتطبيق من المنظور السلفي إذ أن هناك استبعاد مطلق لأن تكون هناك معرفة ظنية لمسألة تم البت فيها من قبل سلف الأمة.

الفصل الثاني

المجتمع العلمي الإسلامي..

من هدر الفكر إلى حرите..

المجتمع العلمي الإسلامي .. من هدر الفكر إلى حرته

كل اجتهاد مفيد

" إن الشيطان قد يبس أن يعبده
المصلون في جزيرة العرب، ولكن في
التحريش بينهم. "

كل اجتهاد يقصد إدراك الحقيقة يكون مفيدا حتى وإن انحرف عن الصواب...

إن أول ما يتعين علينا فعله هو أنسنة الاجتهاد العلمي عموما و الاجتهاد العلمي الإسلامي بصورة خاصة فليس كل ناتج اجتهاد يكون صحيحا و لكن الخطأ في اجتهاد ما قد يكون بداية الطريق نحو الصواب.

إن الخوف من الاجتهاد و إعمال العقل في الدين هو خوف من الابتداع فيه و خوف من الانحراف عن العقيدة الصحيحة. و هو ما حدا بالكثيرين إلى التمسك بالموروث خوفا من عواقب الاجتهاد. و لأن الاجتهاد يحمل معه احتمالية الصواب و الخطأ.

قد يكون التمسك بالتقليد صوابا في حالة ما وقد يكون خطأ في حالة أخرى.

نحن ندعو من خلال هذه السطور إلى مواجهة تحديات الواقع و التصدي لها و إعمال العقل فيها و إجراء حوار مستمر بين العقل و النقل و عدم حصر العلم الديني على الموروث السلفي إذ أن ما كان علما في سياق تاريخي و ثقافي قد لا يأخذ صفة العلمية في سياق تاريخي و ثقافي آخر.

عَنْ جَابِرٍ قَالَ: خَرَجْنَا فِي سَفَرٍ فَأَصَابَ رَجُلًا مِنَّا حَجْرٌ فَشَجَّهُ فِي رَأْسِهِ، ثُمَّ اخْتَلَمَ فَسَأَلَ أَصْحَابَهُ فَقَالَ: هَلْ تَجِدُونَ لِي رُخْصَةً فِي النَّبْتِمْ؟ فَقَالُوا: مَا نَجِدُ لَكَ رُخْصَةً وَأَنْتَ تَقْدِرُ عَلَى الْمَاءِ فَاغْتَسَلَ فَمَاتَ، فَلَمَّا قَدِمْنَا عَلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَخْبَرَ بِذَلِكَ فَقَالَ: «قَتَلُوهُ قَتَلَهُمُ اللَّهُ أَلَا سَأَلُوا إِذْ لَمْ يَعْلَمُوا فَإِنَّمَا شِفَاءُ الْعِيِّ السُّؤَالُ، إِنَّمَا كَانَ يَكْفِيهِ أَنْ يَنْيَمَ وَيَعْصِرَ - أَوْ» يَعْصِبَ «شَكَ مُوسَى - عَلَى جُرْحِهِ خِرْقَةً، ثُمَّ يَمْسَحَ عَلَيْهَا وَيَغْسِلَ سَائِرَ جَسَدِهِ» [1]

و على الذين أوتوا العلم أن يطمئنوا لعملية التفكير و البحث و الاجتهاد. و ليملكوا الشجاعة لإعمال عقلمهم و أن يتفكروا و أن يسعوا لإدراك الواقع إدراكا حقيقيا. و أن لا يخشوا من الاجتهاد لأنه و كما أنه لا عصمة من الخطأ عند الاجتهاد فإنه لا عصمة من الخطأ عند اتباع موروث أهل السلف و بصورة خاصة عند عدم مراعاة تعقيد الواقع.

حتى و إن سلمنا بأن حصيلة الاجتهاد الخاطئ من عمل الشيطان. إن الله سبحانه و تعالى قد أكد في كتابه أنه ينسخ ما يلقي الشيطان ثم يحكم آياته . و هذا بحد ذاته يمثل ضامنا ودافعا لعمليات البحث و الاجتهاد. قال تعالى :

قال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْفَى الشَّيْطَانَ فِي أُمْنِيَّةٍ فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٢ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ٥٣ وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُوا بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادِ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مِرْيَةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمَ عَقِيمٍ ٥٥) [الحج: 52-55]

بل إن أمر المجتهد كله خير. إن أصاب فله أجران و إن أخطأ فله أجر.

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّزَّاقِ، قَالَ أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنْ مُوسَى بْنِ إِبرَاهِيمَ - رَجُلٍ مِنْ آلِ أَبِي رَبِيعَةَ - أَنَّهُ بَلَغَهُ أَنَّ أَبَا بَكْرٍ جِئَ اسْتُخْلِيفَ قَعْدَ فِي بَيْتِهِ حَزِينًا، فَدَخَلَ عَلَيْهِ عُمَرُ، فَأَقْبَلَ عَلَى عُمَرَ يَلُومُهُ، وَقَالَ: أَنْتَ كَلَّفْتَنِي هَذَا، وَشَكَا إِلَيْهِ الْحُكْمَ بَيْنَ النَّاسِ، فَقَالَ لَهُ عُمَرُ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ الْوَالِيَّ إِذَا اجْتَهَدَ فَأَصَابَ الْحُكْمَ فَلَهُ أَجْرَانِ، وَإِذَا اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ فَلَهُ أَجْرٌ وَاحِدٌ»، قَالَ: فَكَانَتْ سَهْلَ عَلَى أَبِي بَكْرٍ حَدِيثُ عُمَرَ. [2]

المجتمع العلمي الإسلامي مجتمع غايته العدل و الحقيقة و ليس مكانا للصراع و هدر فكر الآخر و لعل المسلمين قد نسوا ما وصاهم به النبي صلى الله عليه و سلم حين نهى عن التحريش فيما بينهم يقول نص الحديث : «إن الشيطان قد يبس أن يعبده المصلون في جزيرة العرب، ولكن في التحريش بينهم.» [صحيح] - [رواه مسلم] [3]

إن الشيطان يبس أن يعود أهل الجزيرة إلى عبادة الأصنام، كما كانوا عليه قبل فتح مكة، ولكنه رضي واكتفى بالتحريش بينهم، وذلك بالسعي في زرع الخصومات والشحناء والحروب والفتن ونحوها.

يقول ابن عثيمين : (أن نرmi أقوال بعضهم ببعض، فمثلا هؤلاء المتكلمون ليسوا على طريقة واحدة بل طرقهم متناقضة حتى أن الواحد منهم يقول هذا شيء يوجب العقل والثاني يقول هذا شيء يمنعه العقل يقول رحمه الله اضرب أقوال بعضهم ببعض فإن ذلك يوجب أن بعضهم ينشغل ببعض فمثلا هذا الذي يقول هذا واجب عقلا و الآخر الذي يقول هذا يمتنع عقلا خلم ينشغل بعضهم ببعض حرش بعضهم ببعض لأجل أن يرد الذي قال أنه يمتنع على الذي قال أنه يجب و الذي قال يجب يرد على الذي قال يمتنع متبعاً لموقف المتفرد و هذه السياسة حتى في الأمور العسكرية) [4]

إن مثل هذا السلوك يجب أن لا يكون له تواجد داخل المجتمع العلمي الإسلامي. لأنه المبعث الأول للفساد و الاستبداد كما يقول التاريخ فذاك سلوك المعتزلة الذي شكل لحظة فارقة من لحظات القهر داخل المجتمع الإسلامي.

قد يكون التحريش في عهد سابق وسيلة دفاعية ضد العقل الدوغمائي الذي يتعامل مع المعرفة العقلية كمعرفة قطعية و الذي سبق فلسفة التعقيد. ولكن في هذا العصر الحالي فإن التحريش و إثارة العداوة و العصبية داخل المجتمع العلمي الإسلامي أمر غير مقبول تماماً.

بل إن المسار الذي يجب أن يسير إليه المجتمع العلمي هو مسار حرية العلم و الفكر و يجب أن لا يكون دافع الخوف على الدين مبرراً للإكراه فيه . قال تعالى: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٥٦) [البقرة: 256] و قال تعالى: (إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا ٣) [الإنسان: 3]

فالانتماء إلى الإسلام قرار تتخذه النفس البشرية و الجماعات الإنسانية و الانتماء إلى جماعة إسلامية دون الأخرى هو أيضا قرار إنساني تتحمل النفس تبعاته.

الظن في المعرفة الإسلامية

الغيب معرفة ظنية

قال تعالى : (الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رُجُوعُونَ ٤٦) [البقرة: 46-47] وقال تعالى : (يَوْمَئِذٍ تُعْرَضُونَ لَا تَخْفَىٰ مِنْكُمْ خَافِيَةٌ ١٨ فَأَمَّا مَنْ أُوْتِيَ كِتَابَهُ بِيَمِينَةٍ فَيَقُولُ هَٰؤُلَاءِ مَقْرُءُونَ كِتَابِيَةَ ١٩ إِنِّي ظَنَنْتُ أَنِّي مُلْقٍ حِسَابِيَةَ ٢٠) [الحاقة: 18-20]

يقول الشعراوي في معنى الظن:

" الظن نسبة من النسب الكلامية الست ، وهي: العلم والجهل والتقليد والشك والظن والوهم، فالنسبة الكلامية إن كان لها واقع مجزوم به ويمكن إقامة الدليل عليها فهي علم، وإن كان لها واقع مجزوم به وليس عليها دليل فهي تقليد. فإن كانت النسبة الكلامية ليس لها واقع فهي جهل، هذا في النسبة المجزوم بها، فإن كانت النسبة الكلامية غير مجزوم بها يعني تحدث أو لا تحدث، فإذا تساوت الكفتان فهذا الشك، فإن كان الوقوع راجحاً فهو الظن، وإن كان الوقوع مرجوحاً فهو الوهم." [5]

و في موضع آخر يقول :

" ما هو الظن؟ سبق أن تحدثنا عن النسب. وقلنا هناك نسبة أنا جازم بها والواقع يصدقها. عندما أقول مثلاً: محمد مجتهد. فإذا كان هناك شخص اسمه محمد ومجتهد. أكون قد جزمت بواقع. فهذه نسبة مجزوم بها بشرط أن أستطيع أن أدلل على صدق ما أقول. فإذا كنت جازماً بالنسبة على صدق ما أقول.. فهذا تقليد. فإذا كنت جازماً بالشيء وهو ليس له وجود في الواقع، فهذا هو الجهل. والجاهل شر من الأمي. لأن الجاهل مؤمن بقضية لا واقع لها. ويدافع عنها. أما الأمي.. فهو لا يعلم، ومتى علم فإنه يؤمن. ولذلك لا بد بالنسبة للجاهل أن تخرج الباطل من قلبه أولاً ليدخل الحق. وإذا كانت القضية غير مجزوم بها ومتساوية في النفي والوجود، فإن ذلك يكون شكاً. فإذا رجحت إحدى الكفتين على الأخرى يكون ذلك ظناً. والحق سبحانه وتعالى يقول: { الَّذِينَ يَظُنُّونَ } [البقرة: 46] ولم يقل: الذين يتيقنوا أنهم ملاقوا ربهم.. لماذا لم يستخدم الحق تعالى لفظ اليقين وأبدله بالظن؟ لأن مجرد الظن أنك ملاق الله سبحانه وتعالى.. كافٍ أن يجعلك تلتزم بالمنهج. فما بالك إذا كنت متيقناً. فمجرد الظن يكفي. وإذا أردنا أن نضرب لذلك مثلاً - والله المثل الأعلى - نقول: هب أنك سائر في طريق. وجاء شخص يخبرك بأن هذا الطريق فيه لصوص وقطاع طرق. فمجرد هذا الكلام يجعلك لا تمشي في هذا الطريق إلا إذا كنت مسلحاً ومعك شخص أو اثنان. فأنت تفعل ذلك للاحتياط. إذن فمجرد الظن دفعنا للاحتياط.. إذن فقوله تعالى: { يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلْقُوا رَبَّهُمْ } [البقرة: 46] فمجرد أن القضية راجحة، هذا يكفي لاتباع منهج الله. فتقي نفسك من عذاب عظيم. ويقول المعري في آخر حياته:

زعم المنجم والطبيب كلاهما لا تحشر الأجساد قلت إلكما
إن صح قولكما فليست بخاسرٍ أو صح قولتي فالخسار عليكما

فكل مكذب بالآخرة خاسر. والنفس البشرية لا بد أن تحتاط للقاء الله. وأن تعترف أن هناك حشراً وتعمل لذلك. والحق سبحانه وتعالى يقول: { الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَفُّوا رَبَّهُمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ } [البقرة: 46] والرجوع إلى الله سبحانه وتعالى أمر يقيني. " [6] تعمل المعجزات كمعرفة يقينية وتقوم على تثبيت القلوب على المعرفة الغيبية ولكنها لا تكون كافية إذا كان القلب مريضاً لأنه يكون في حالة عمى عن إدراك الحقيقة من ذلك المنظور. قال تعالى: " (وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ قُلْ إِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ أُنَابَ) (٢٧) [الرعد: 27] (وَلَوْ أَن فِرْعَانَا سِيرتَ بِهِ الْجِبَالِ أَوْ قَطَّعتَ بِهِ الْأَرْضَ أَوْ كُلَّمْ بِهِ الْمَوْتَى بَلَّ اللَّهُ الْأَمْرَ جَمِيعاً أَفَلَمْ يَأْتِسْ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن لَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعاً وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُمْ بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيباً مِّنْ دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ ٣١ وَلَقَدْ أَسْهَرْنَا بِرُسُلٍ مِّن قَبْلِكَ فَاذْهَبْنَا لِلَّذِينَ كَفَرُوا ثُمَّ أَخَذْنَاهُمْ فَكَيْفَ كَانَ عِقَابِ ٣٢) [الرعد: 31-32]

فإنه يضل من يشاء بسبب سير الضال في طريق البعد عن الله فيزيده الله ضلالاً. ويهدي الله إليه من أناب إليه. فالإيمان بالله من عدمه قرار له تبعاته ويعتمد سلوك الله تجاه الإنسان بحسب أفكاره وسلوكه وموقفه تجاه الأفكار والسلوكيات التي يدعو إليها كلام الله سبحانه وتعالى. وتصبح النصوص المقدسة ذاتها - وفقاً لمفهوم الهداية والضلال - إما هادية أو مضلة. بحسب هداية قارئها أو ضلاله قال تعالى: " (إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلاً مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلاً يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَيَهْدِي بِهِ كَثِيراً وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ٢٦) [البقرة: 26]

شاهدنا من الأمر أن المعرفة الغيبية هي معرفة ظنية يرحح أنها صحيحة و نتعامل معها نحن كمعرفة يقينية هداية من الله أولاً ولأن إنزالها منزلة اليقين يساعد في حفظها ثانياً ولأن العبادات والاذكار الموقوتة الواردة بها تساعد في تذكرها المستمر فتصبح عادة وتقليداً راسخاً.

الظن والعلم بكلام الله

لا عصمة لإنسان من أن يفسر كلام الله بصورة خاطئة. يقول الشيخ ابن باز رحمه الله: " كل يخطئ ويصيب، كل عالم له أخطاء مثل ما قال مالك رحمه الله: كل منا راد ومردود عليه إلا صاحب هذا القبر، يعني النبي صلى الله عليه وسلم، والنبي عليه السلام يقول: «كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون (2)» " [7] فلا عصمة لإنسان من التفسير الخاطئ لكلام الله إلا أن يكون قد نزل عليه وحى. فقد تدخل الأهواء في تفسير المفسر من حيث لا يدري. و كما أسلفنا سابقاً أن الثقافة أو الحضارة أو الوضعية النفسية الاجتماعية لها تأثير على المعرفة العلمية فدت بصرفنا عن إدراك الحقيقة. أو أن يحدث العكس بأن تساعدنا حضارة أو ثقافة على الإدراك الصحيح لكلام الله بأن يتوفر لها ما يكفي من الأدوات لنصل للتأويل الصحيح لكلام الله.

كلام الله محكمه و المتشابهه فيه

فيما خلا المحكم من آيات الله، فإن بقية الآيات متشابهة ولا يعلم تأويلها الصحيح إلا الله. والراسخون في العلم يقولون كل الآيات محكمها ومتشابهها من عند ربنا. ونقول أن كل الاجتهادات في نطاق المتشابهه هي معرفة ظنية يمكن أن تكون صواباً ويمكن أن تكون خطأ وما يعلم تأويلها الصحيح إلا الله. وإن الفساد كل الفساد في اتباع المتشابهه من كلام الله ابتغاء الفتنة و ابتغاء التأويل من أجل التأويل ليس لحاجة في الحياة الواقعية و دون تقديم التأويل فيها كمعرفة ظنية. عموماً يمكن أن نقول أن الاجتهاد في الإسلام أمر محمود فأولوا الأبواب في الإسلام هم الذين يذكرون الله و يتفكرون في خلق السماوات والأرض. فإيمانهم بالله و ذكرهم له و وعيهم بمعاني كتابه المقدس يساهم في صياغة رؤيتهم الكونية. ثم يكون حاصل تفكرهم و أعمالهم لعقلهم في ظواهر الكون و خلقها مثبتاً لهم و منزلاً لإيمانهم منزلة اليقين في قلوبهم. قال تعالى:

(إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ١٩٠ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيماً وُقُوداً وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلاً سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ١٩١ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ١٩٢ رَبَّنَا إِنَّا سَمِعْنَا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَنِ أَنْ ءَامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبَّنَا فَأَعْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرَارِ ١٩٣ رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخْزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ١٩٤) [آل عمران: 190-194]

النقل من منظور التعقيد

تحدثنا من قبل عن أن المقصود بالعلم الإسلامي هو علم ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى و إدراك هذه البينات على حقيقتها. و ذكرنا أن منهجية المنظور السلفي في عملية فهم و تفسير القرآن هي فهمه بفهم سلف الأمة. عند حديثنا عن فهم العلم الإسلامي من منظور التعقيد نعني بذلك أن ننظر إلى عملية فهم و تفسير القرآن كعملية معقدة. أي أن ننظر لها من منظور الأنظمة المعقدة. و أن عاملا ثقافيا أو مجتمعيا أو بيئيا مهما بدا صغره قادر على أن يؤثر على عملية فهم و تفسير النصوص الإسلامية و ربما يغير تصور ها بالكامل.

إن منهج أهل السنة و الجماعة و امتداده المنهج السلفي و منهج المعتزلة ، كل هذه المناهج نشأتها تتسق تماما مع نظرية التعقيد و الأنظمة المعقدة فهي جميعها قد نشأت نتيجة لتغيرات ثقافية و اجتماعية جاءت هذه المناهج كنتائج لها.

أهل السنة و الجماعة على سبيل المثال هم أكبر مجموعة إسلامية و تضم السواد الأعظم من أهل العلم الشرعي أصحاب المذاهب الفقهية الأئمة المجتهدون و علماء الشريعة عبر التاريخ و استقر الفقه عندهم في عصور المتأخرين على تقليد المذاهب الأربعة الإسلامي، و يدخل فيهم من سواهم ممن تبعهم و وافقهم من المسلمين [8]، في الأمصار و عمل كل فقلد بمذهب من قلده، و أئمتهم المتقدمون قد اتفقوا على قول واحد في أصول الاعتقاد، و على صحة خالفة الخلفاء الأربعة الأوائل: أبو بكر و عمر و عثمان و علي، و يؤمنون بعدالة كل الصحابة، و بوجود السكوت عما جرى بين الصحابة، و إثبات أجر الاجتهاد لهم، و لا يكفرون أحدا من أهل القبلة بذنب يرتكبه، و اتفقوا على وجوب السمع و الطاعة لولاة الأمور و عدم جواز الخروج عليهم. [9] و إن كانوا عصاة، قال النووي: «و أما الخروج عليهم و قتالهم فحرام بإجماع المسلمين، و إن كانوا فسقة ظالمين.» [10]

هذه المجموعة تشكلت بسبب الأحداث و المتغيرات الاجتماعية التي حصلت في عدة فترات من فترات التاريخ الإسلامي. حيث ورد في مقدمة صحيح مسلم عن ابن سيرين أنه لما وقعت أحداث مقتل الخليفة عثمان بن عفان، و التي يشير إليها باسم "الفتنة" أنه قال: «لم يكونوا يسألون عن الإسناد فلما وقعت الفتنة قالوا سمو لنا رجالكم فينظر إلى أهل السنة فيؤخذ حديثهم و ينظر إلى أهل البدع فلا يؤخذ حديثهم.» [11]

ثم بعد القرن الهجري الثاني بحسب ما ذكر ابن خلدون و غيره أن جماعة من السلف تعلقوا بظواهر نصوص متشابهة و بالغوا في إثبات الصفات فوقها في التجسيم، و بالمقابل فإن المعتزلة بالغوا في التنزيه فأنكروا صفات ثابتة، و أما أهل السنة حينها فكان منهم جماعة مثل: أحمد بن حنبل و داود بن علي الأصفهاني و آخرون أخذوا بمنهج المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث كمالك بن أنس و غيره فقالوا في النصوص المتشابهة: نؤمن بها كما هي و لا نتعرض لتأويلها، و كان جماعة من أهل السنة في عصر السلف أيدوا عقائد السلف بحجج كلامية و براهين أصولية. بعد حدوث بدعة المعتزلة و المشبهة و غيرها و انتشار مقولاتهم في أواخر عصر السلف بحسب ما ذكر ابن خلدون و غيره قام أبو الحسن الأشعري و أبو منصور الماتريدي بإيضاح عقائد السلف من أهل السنة و دفع الشبه عنها و تأييدها بالأدلة العقلية و النقلية بمناهج كلامية و كتب عن مقالات الفرق، [12] [13] فكان من ذلك تمايز هذه الفرق التي كتب العلماء عنها في "كتب الفرق" جُلها في القرن الرابع الهجري و منهم عبد القاهر البغدادي من فقهاء المذهب الشافعي في كتابه: "الفرق بين الفرق"، ذكر فيه أهل السنة و الجماعة هي الفرقة الثالثة و السبعون و أنهم جماعة واحدة من فريق الرأي و الحديث، و كلهم متفقون على قول واحد في أصول الدين، و ربما اختلفوا في بعض فروعها اختلفا لا يوجب تضليلا و لا تفسيفا، [14] و كانت التسمية تطلق على أهل السنة و الجماعة تمييزا لهم عن الخوارج و المعتزلة [15] و المجسمة و فرق التشيع و غيرها من الفرق.

و جماعة المعتزلة أيضا ينطبق عليهم ذات الحديث حيث وصلت الحركة إلى ذروتها السياسية خلال الخلافة العباسية خلال محنة خلق القرآن، و هي فترة الاضطهاد الديني التي أسسها الخليفة العباسي المأمون حيث عاقب علماء الدين، أو سجنوا أو حتى القتل ما لم يمثلوا لعقيدة المعتزلة. و استمرت هذه السياسة في عهد المعتصم و الواثق [14].

اختلف المؤرخون في بواعث ظهور مذهب المعتزلة و اتجهت رؤية العلماء إلى سببين رئيسيين: سبب ديني و سبب سياسي.

يشير المؤرخون إلى أن الاعتزال حدث بسبب اختلاف في بعض الأحكام الدينية كالحكم على مرتكب الكبيرة. كما أن السبب الرئيسي فيه هو توسع الدولة العباسية في الفتوحات الإسلامية، و بدأت خلال هذا التوسع تتسرب أفكار فلسفية يونانية. عند نهاية القرن الأول كان قد توسع و دخلت أمم عديدة و شعوب كثيرة في الإسلام و دخلت معها ثقافات مختلفة و دخلت الفلسفة، و يعتقد العلماء المؤيدون لهذه أن سبب التسمية هي: [15]

وتمثله الرواية الشائعة في اعتزال واصل بن عطاء عن شيخه الحسن البصري في مجلسه العلمي في الحكم على مرتكب الكبيرة، و كان الحكم أنه ليس بكافر. و تقول الرواية أن واصل بن عطاء لم ترقه هذه العبارة و قال هو في (منزلة بين منزلتين)، أي لا مؤمن

ولا كافر. وبسبب هذه الإجابة اعتزل مجلس الحسن البصري وكَوّن لنفسه حلقة دراسية وفق ما يفهم ويقال حين ذاك أن الحسن البصري أطلق عبارة (اعتزلنا واصل).

بينما يرى آخرون أن الداعي لظهور هذه الفرقة ظرف حضاري أو تاريخي، لأن الإسلام عند نهاية القرن الأول كان قد توسع ودخلت أمم عديدة وشعوب كثيرة في الإسلام ودخلت معها ثقافات مختلفة ودخلت الفلسفة، ولم يعد المنهج النصي التقليدي النقلية يفي حاجات المسلمين العقلية في جدالهم. والمنهج الذي يصلح لذلك هو المنهج الطبيعي العقلي، والذي سيصبح أهم المذاهب الكلامية من الناحية الخالصة، فهو أكثر المذاهب إغراقاً وتعلقاً بالمذهب العقلاني.

إن هذه الأمثلة وغيرها تؤكد على مدى تأثير العوامل الثقافية والاجتماعية على عملية فهم و تفسير القرآن و في تشكيل فلسفات العلم الديني عموماً. مما يدعم فكرة أن عملية فهم و تفسير القرآن هي عملية معقدة.

مظاهر تعقيد العلم في الإسلام

قصة موسى و العبد الصالح

قال تعالى : (فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَا ءَاتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلَّمْنَاهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ٦٥ قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَيْتُكَ عَلَىٰ أَن تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَٰ رُسُلَنَا ٦٦ قَالَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٦٧ وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا ٦٨ قَالَ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَلَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا ٦٩ قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَن شَيْءٍ حَتَّىٰ أَحَدِثَ لَكَ مِنْهُ دِكْرًا ٧٠ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَخَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا ٧١ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٧٢ قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتُ وَلَا تُرْهِقْنِي مِن أَمْرِي عُسْرًا ٧٣ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَوْيَا غُلْمًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَقْتَلْتُمْ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا نُكْرًا ٧٤ ﴿٥٦﴾ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَن تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا ٧٥ قَالَ إِن سَأَلْتُكَ عَن شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَحِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِن لَّدُنِّي عُذْرًا ٧٦ فَانطَلَقَا حَتَّىٰ إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطْعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَن يُضَيِّفُوهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَن يَنقَضَ فَأَقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَنقَضْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا ٧٧ قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ٧٨ أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَحْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدتُّ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُم مَّلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا ٧٩ وَأَمَّا الْغُلَمُ فَكَانَ أَبْوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَن يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا ٨٠ فَأَرَدْنَا أَن يُبَدِّلَهُمَا رَبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رَحْمًا ٨١ وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِّنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَن أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا ٨٢) (سورة الكهف 65-82)

يمكننا أن نستنبط من قصة موسى عليه السلام والعبد الصالح ما يدعم تعقيد التفسير و تعقيد المعرفة العلمية الدينية عموماً. إن السلوكيات الثلاثة التي قام بها العبد الصالح من خرقه للسفينة التي أقلته و الغلام الذي قتله و الجدار الذي أقامه دون أن يأخذ عليه أجراً ، نجد في هذه القصص الثلاثة معانٍ وعبر نفهم من خلالها ما يدعم فكرة تعقيد المعرفة العلمية الدينية من منظور الخالق سبحانه و تعالى. إن السلوكيات الثلاثة المذكورة في هذه القصة تبدو لنا للوهلة الأولى كأفعال سيئة و غير أخلاقية و لا يمكن بأي حال من الأحوال أن تبدر من شخص عابد لله أو يحمل علماً دينياً.

ولا أحد ينكر على موسى عليه السلام تعامله وفقاً لما يقتضيه العرف و الضمير الإنساني و تعليمه الإلهي في أنه أنكر و انتقد السلوكيات الثلاثة التي أقدم على فعلها العبد الصالح لما شاهده بحواسه من سلوكيات لا ترضيها الفطرة و لا المنطق و بالتالي حكم على العبد الصالح بأن فعله يتنافى مع القيم التي يدعو لها الله سبحانه و تعالى.

و لكن نقص معلومة واحدة مهما كانت بساطتها قادر على أن يغير المعنى والتفسير تماماً. من هذا المنظور يمكن أن نقول أن التفسير الصحيح و إدراكه على حقيقته يعتمد اعتماداً حساساً على إدراك كل العوامل المؤثرة على عملية التفسير مهما كانت بساطتها لما لها من تأثير كبير على التفسير و الحكم النهائي. و إن هذا المعنى الذي استنبطناه من هذه القصة الواردة في القرآن يتسق مع مبادئ نظرية التعقيد.

إن عدم إدراك موسى عليه السلام لبعض المعلومات أثر على حكمه النهائي على سلوكيات العبد الصالح. و إن موسى عليه السلام اعتمد على ما تعلمه مسبقاً في هذه الحياة من أن هذه الأفعال الثلاثة التي قام بها العبد الصالح أفعال خاطئة و غير منطقية و لكن نظراً لعدم إدراكه لبعض المعلومات لم تشفع له نبوته و حكمته ، و هو الذي بعثه الله سبحانه و تعالى ليبلغ رسالته إلى بني إسرائيل، لأن يكون معصوماً من فكرة التفسير والحكم الخاطئ على تلك الأفعال و لذلك فهو كان بحاجة إلى إدراك كامل تفاصيل القصة.

عوداً على مفهوم التعقيد كالفلسفة علم من خلال ما توصل إليه بول فييرابند و إدغار موران أن فكرة الحصول على المعرفة العلمية هي عملية معقدة و أن الوصول إليها يحتاج إلى ذهنية متفتحة لكل جديد و أن فكرة المنهج الواحد المسبق الذي لا يراعي طبيعة

تعقيد الظاهرة قيد الدراسة قد يكون عائقاً أمام إيجاد التفسير الصحيح لها مما يحتم علينا أن نتفهم أن طبيعة الظاهرة هي التي تحدد المنهج المناسب لدراساتها.

نحن نعتقد أن المعرفة العلمية الدينية أيضاً تخضع لذات المنظور. أي أنها تبدو لنا أيضاً خاضعة لفكرة النظام و الفوضى و هي بذلك عملية معقدة . إن العلم الديني هو أيضاً بحاجة إلى الإبداع وأن طبيعة الظاهرة قيد الدراسة هي التي تحدد المنهجية المناسبة لدراساتها.

الجن ودابة الأرض

قال تعالى : " فَلَمَّا قُضِيَنا عَلَيْهِ الْمَوْتُ مَا دَلَّهُمْ عَلَىٰ مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنسَأَتَهُ فَلَمَّا خَرَّ تَبَيَّنَتِ الْجِنُّ أَن لَّو كَانُوا يَعْلَمُونَ الْغَيْبَ مَا لَبِثُوا فِي الْعَذَابِ الْمُهِينِ ١٤ " [سورة سبأ 14]

إن في قصة موت سليمان عليه السلام دلالة على ملامح تعقيد المعرفة العلمية و كيف أن للعوامل الصغيرة – مهما بدا صغرها – قدرة على إحداث تغييرات كبيرة في التصورات العلمية و انتقالها من السحر إلى العلم ففي هذه القصة نجد أنه قد ترتب على أكل دابة الأرض للعصا التي كان يتكئ عليها سليمان عليه السلام تبين الجن أنهم لا يعلمون الغيب!

تعقيد الواقع يؤدي إلى تعقيد الحكم

الحكم على الشيء فرع عن تصوره^[16]

شرح القاعدة:

قال الجرجاني رحمه الله: "التصور: حصول صورة الشيء في العقل"، وليس المقصود بالتصور الذي تعنيه القاعدة هو مجرد التصور الذهني عن الشيء؛ قال أبو البقاء الكفوي رحمه الله: "والتصور قد يكون علماً، وقد لا يكون كالتصور الكاذب"، فيكون التصور المقصود في هذه القاعدة هو: التصور العلمي الدقيق عن هذا الشيء؛ لأن ذلك التصور هو الذي يضبط الذهن والفكر عن الخطأ، ويؤدي إلى تحديد مُحكم، وضبط علمي منهجي لحقيقة الشيء وماهية.

قال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: "ومن القواعد المعروفة المقررة عند أهل العلم: الحكم على الشيء فرع عن تصوره؛ فلا تحكّم على شيء إلا بعد أن تتصوره تصوّراً تامّاً؛ حتى يكون الحكم مطابقاً للواقع، وإلا حصل خللٌ كبيرٌ جداً".

وقال أيضاً: "الحكم بالشيء فرغ عن تصوّره، وإذا لم نتصور هذا الشيء كيف وقع فإننا لا نحكم به"، وقال أيضاً: "التعريف يستلزم تصوّر الشيء، وبعد التصوّر يكون الحكم، ولهذا من الكلمات السائرة عند العلماء: "الحكم على الشيء فرغ عن تصوّره"، وقال أيضاً: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره؛ أي: يُذكرُ الشيءُ وتعريفه، ثم بعد ذلك يُذكرُ حكمه، حتى يكون الحكم منطبقاً على معرفة الصورة".

أدلة القاعدة من الكتاب والسنة:

ومما يُستأنسُ به من الكتاب والسنة - في الجملة - للدلالة على هذه القاعدة:
أولاً: الكتاب:

1- قوله تعالى: (وَكَيْفَ تُصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا) [الكهف: 68]: قال السعدي وهو يُعدُّ الفوائد في قصة الخضر مع موسى عليهما السلام: "ومنها: الأمر بالتأني والتثبت، وعدم المبادرة إلى الحكم على الشيء، حتى يعرف ما يُراد منه، وما هو المقصود".

قال ابن القيم في النونية:

إن البدار برد شيء لم تُحِطْ ◆◆◆ علماً به سبب إلى الحرمان

2- قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء: 36]، ويدخل في هذا كل من حكم على شيء قبل معرفة ماهية؛ يعني: أن الأمر الذي لا تعلمه ولا تتصوره، ولا تكون على بينه منه فإياك أن تتكلم فيه.

قال الشنقيطي رحمه الله: "نهى جلّ وعلا في هذه الآية الكريمة عن اتباع الإنسان ما ليس له به علم، ويشمل ذلك قوله: رأيت ولم ير، وسمعت ولم يسمع، وعلمت ولم يعلم، ويدخل فيه كل قول بلا علم، وأن يعمل الإنسان بما لا يعلم"، وقال السعدي رحمه الله: "وقوله: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) [الإسراء: 36]: أي: ولا تتبّع ما ليس لك به علم، بل تثبّت في كل ما تقوله وتقله، فإن التثبت في الأمور كلّها دليل على حسن الرأي وقوة العقل، وبه تتضح الأمور، ويُعرفُ بعد ذلك هل الإقدامُ خير أم الإحجام؟".

3- قوله تعالى: (وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتَكُمُ الْكُذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِيَقْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ إِنَّ الَّذِينَ يَقْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكُذِبَ لَا يُفْلِحُونَ) [النحل: 116]: قال صاحب الكشاف: "ولا تقولوا هذا حلالٌ وهذا حرام لوصف ألسنتكم الكذب؛ أي: لا تحرموا ولا تحلّلوا لأجل قولٍ تنطق به ألسنتكم، ويجول في أفواهكم، لا لأجل حجةٍ وبينة، ولكن قولٌ ساذج، ودعوى فارغة".
ثانياً: السنة:

1- عن أبي بكر رضي الله عنه قال: فإني سمعتُ النبيَّ صلى الله عليه وسلم يقولُ: ((لا يقضينَ حَكَمَ بين اثنين وهو غضبان))، وفي رواية: ((لا يحكمُ أحدٌ بين اثنين وهو غضبان)): قال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: "والتعليل أن الغضبان لا يتصور القضية تصوراً تاماً، ولا يتصور تطبيقها على النصوص الشرعية تطبيقاً تاماً، والحكم لا بد فيه من تصور القضية، ثم تصور انطباق الأدلة عليها؛ لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصويره، والحكم على الشيء لا بد فيه من معرفة المُوجب للحكم، والغضبان لا يتصور ذلك، لا القضية ولا انطباق الأحكام عليها؛ ولذلك نهاه النبي صلى الله عليه وسلم أن يقضي بين اثنين وهو غضبان".

2- عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (... ومن كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليقل خيراً، أو ليصمت)؛ وفي رواية لمسلم: ((أو ليسكت)).

وعليه فإن المرء إذا أراد أن يتكلم عن حكم شيء فليُفكر قبل كلامه، فإن علم أنه يدرك هذا الشيء ويتصوره على ما هو عليه فليتكلم، وإن كان لا يعلم حقيقة هذا الشيء فليُمسك عن الكلام؛ لأن السلامة في السكوت؛ ولذلك قيل: وكيف يُبين الحكم من لم يتبين السؤال تمام التبين؟ ولذلك كان من آداب طالب العلم كما ذكر الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله: "التأمل: فإن من تأمل أدرك، وقيل: (تأمل تُدرك)، وعليه فتأمل عند التكلم: بماذا تتكلم؟ وما هي عائدته؟ وتأمل عند سؤال السائل كيف تفهم السؤال على وجهه؛ حتى لا يحتمل وجهين؟ وهكذا"؛ وذلك لأن الحكم على الشيء فرعٌ عن تصويره

أهمية هذه القاعدة:

تظهر أهمية هذه القاعدة في أن صحة الحكم على أي شيء؛ من واقعة، أو مسألة، أو نازلة، أو قضية، أو إجابة عن أي سؤال - لا تكون إلا بعد أن يتصور الإنسان الشيء المسؤول عنه تصوراً صحيحاً كاملاً، ويفهم حقيقته ومعناه فهماً دقيقاً؛ ليتمكن من الحكم عليه؛ لأن الحكم على الشيء بالنفي أو الإثبات فرع عن تصويره، فصحة الحكم تتوقف على صحة التصور، وكما يؤتى الإنسان من جهة جهله بحقيقة الأمر الذي يتحدث فيه!

ولذا كان الخلل الحاصل في الوصول إلى الحكم الصحيح فيما يعرض على أهل العلم والإفتاء وطلبة العلم والدعاة من مسائل أو قضايا، سببه عدم تصور الشيء على ما هو عليه، فكم من فتاوى صدرت وكان منشأ الخلل فيها هو عدم تحديد التصور، أو الخطأ فيه؛ ومن أمثلة ذلك كثير من الفتاوى المتعلقة بأحداث واقعة في بعض البلدان، والمفتي ليس على دراية أو تصور بواقع هذه الأحداث والنوازل، فيفتي بما يخفى عليه، وربما أخذ بتصور غيره وهو تصور قاصر؛ فحمله ذلك عن بلوغ إدراك الأمر على حقيقته؛ فعجل بالحكم قبل أن ينتبئ، وقد قيل: "وما آفة الأخبار إلا رواؤها"؛ فيأتي بأضرار كثيرة، وهذا مشاهد.

وقس على ذلك ما يستجد من مصطلحات، أو أفكار أو معتقدات؛ كالديمقراطية، والليبرالية، والعلمانية، والدولة المدنية، والعولمة، والحداثة، والتنوير، وتداول السلطة، وغير ذلك من المصطلحات الوافدة علينا بسبب الغزو الفكري، حيث عجل بعضهم في قبولها والدعاية لها وترويجها على ظاهرها؛ باعتبارها فرجاً ومخرجاً لحال المسلمين اليوم من الأزمات، دون أن تُحرر هذه المصطلحات، والمعتقدات، والأفكار، أو تصورها على حقيقتها ومعرفة مآلاتها، فلا بد أن نتصور مفهوم هذه المصطلحات عند أهلها أولاً، ثم ننظر في الكتاب والسنة؛ لنلتبس حكم الله فيها من التحريم أو الكراهة أو الإباحة، أما أن تصدر الأحكام، فتعطي مثل هذه الأفكار والمعتقدات الصبغة الشرعية، أو يهون من خطرهما، رغم وجود التعريفات الصريحة الصادرة من أهلها، التي فيها تعارض وتصادم ظاهر للكتاب والسنة - فهذا فيه فساد عريض.

ومن هنا كان التصور الصحيح والإلمام الشامل لكل جوانب المسألة المطروحة للبحث هو الأصل؛ لأن العلم بحقائق الأشياء والوعي بمعانيها يعد مدخلاً أساسياً لتصورها، وعلى هذا فقس؛ ولذا قال السعدي رحمه الله: "ينبغي للحاكم ألا يحكم حتى يحيط علماً بالحكم الشرعي الكلي، وبالقضية الجزئية من جميع أطرافها، ويحسن كيف يطبقها على الحكم الشرعي".

وفي معرض ذكر شروط الفتوى قال الشيخ ابن عثيمين رحمه الله: "يُشترط لجواز الفتوى شروط، منها: أن يتصور السؤال تصوراً تاماً؛ ليتمكن من الحكم عليه، فإن الحكم على الشيء فرع عن تصويره...".

ولابن القيم رحمه الله كلام نفيس في بيان ما يُعين المفتي على التمكن من الفهم، فقال: "ولا يتمكن المفتي ولا الحاكم من الفتوى والحكم بالحق إلا بنوعين من الفهم:

أحدهما: فهم الواقع، والفقه فيه، واستنباط علم حقيقة ما وقع بالقرائن والأمارات والعلامات حتى يُحيط به علماً.

والنوع الثاني: فهم الواجب في الواقع، وهو فهم حكم الله الذي حكم به في كتابه أو على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم، ومن تأمل الشريعة وقضايا الصحابة وجدها طافحة بهذا، ومن سلك غير هذا أضاع على الناس حقوقهم، ونسبه إلى الشريعة التي بعث الله بها رسوله".

ولما سئل شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله فيمن عزم على فعل محرم عزمًا جازمًا فعجز عنه، هل يأثم بمجرد العزم؟ فأجاب بقوله: "الحمد لله، هذه المسألة ونحوها تحتاج قبل الكلام في حكمها إلى حسن التصور لها...".

وابن تيمية رحمه الله يبيِّن الأصل في الفتوى المبني على معرفة الواقعة، وحسن التصور لها، ثم معرفة الأدلة الشرعية وحكم الله فيها.

وقال العلامة الألباني رحمه الله: "كثير من العلماء قد نصُّوا على أنه ينبغي على من يتولَّون توجيه الأمة، ووضع الأجوبة لحل مشاكلهم - أن يكونوا عالمين وعارفين بواقعهم؛ لذلك كان من مشهور كلماتهم: "الحكم على الشيء فرع عن تصوره"، ولا يتحقق ذلك إلا بمعرفة (الواقع) المحيط بالمسألة المراد بحثها؛ وهذا من قواعد الفتنيا بخاصة، وأصول العلم بعامة".

وقال العلامة ابن عثيمين رحمه الله: "لذلك يجبُ على الإنسان أن يتصور الشيء تصورًا تامًّا قبل أن يحكِّم عليه".

وأوصى يحيى بن خالد - وهو البرمكي وزير هارون الرشيد - ابنه جعفرًا فقال: "لا تُردِّد على أحد جوابًا حتى تفهم كلامه، فإن ذلك يصرفك عن جواب كلامه إلى غيره، ويؤكد الجهل عليك، ولكن افهم عنه، فإذا فهمته فأجبه، ولا تعجلْ بالجواب قبل الاستفهام، ولا تستح أن تستفهم إذا لم تفهم؛ فإن الجواب قبل الفهم حمق".

ومن ذلك أيضًا: أنك لو أردت أن تُردِّد على صاحب باطل وأنت لا تعرف باطله، لا يمكن أن تُردِّد عليه ردًّا صحيحًا قويًّا يدحض باطله، فلا بد أن تعرف باطله لتردِّد عليه، وهذه طريقة العلماء؛ فشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله لما أراد تفنيد أقوال الفلاسفة والمناطقة والمتكلمين - درس أقوالهم وطرقهم ومصطلحاتهم، وعرفها؛ فتمكَّن من ردِّ باطلهم.

ومن ذلك أيضًا: التأمل قبل الكلام؛ حتى يكون صوابًا، قال النووي رحمه الله: "وينبغي لمن أراد النطق بكلمة أو كلام أن يتدبَّره في نفسه قبل نطقه، فإن ظهرت مصلحته تكلم، وإلا أمسك".

وسئل الإمام الشافعي رحمه الله عن مسألة فسكت؛ فقيل: ألا تجيب؟ فقال: "حتى أدري الفضل في سكوتي، أو في الجواب".

داود و الحكم في الحرث

قال تعالى: (وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ ۗ فَفَهَّمْنَاهَا سُلَيْمَانَ وَكُلًّا آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَعِلْمًا وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُدَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ ۗ) [الأنبياء: 78-79]

يقول ابن كثير في تفسير هذه الآية: " قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ عَنْ مَرْءَةٍ عَنِ ابْنِ مَسْعُودٍ: كَانَ ذَلِكَ الْحَرْثُ كَرْمًا فَدَلَّتْ عِنَاقِيهِ «1»، وكذا قال شريح. وقال ابْنُ عَبَّاسٍ: النَّفْسُ الرَّعِي. وَقَالَ شَرِيحٌ وَالزُّهْرِيُّ وَقَتَادَةُ: النَّفْسُ لَا يَكُونُ إِلَّا بِاللَّيْلِ، زَادَ قَتَادَةُ: وَالْهَمْلُ بِالنَّهَارِ. [17]

قَالَ حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ عَنْ عَلِيِّ بْنِ زَيْدٍ: حَدَّثَنِي خَلِيفَةُ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: قَضَى دَاوُدُ بِالْغَنَمِ لِصِحَابِ الْحَرْثِ فَخَرَجَ الرَّعَاءُ مَعَهُمُ الْكِلَابُ، فَقَالَ لَهُمْ سُلَيْمَانُ: كَيْفَ قَضَى بَيْنَكُمْ؟ فَأَخْبَرُوهُ، فَقَالَ: لَوْ وَلَيْتُ أَمْرَكُمْ لَقَضَيْتُ بِغَيْرِ هَذَا، فَأَخْبَرَ بِذَلِكَ دَاوُدَ، فَدَعَا فَقَالَ: كَيْفَ تَقْضِي بَيْنَهُمْ؟ قَالَ: أَدْفَعُ الْغَنَمَ إِلَى صَاحِبِ الْحَرْثِ، فَيَكُونُ لَهُ أَوْلَادُهَا وَأَلْبَانُهَا وَسِلَاطُهَا «1» وَمَنَافِعُهَا، وَيَذَرُ أَصْحَابُ الْغَنَمِ لِأَهْلِ الْحَرْثِ مِثْلَ حَرْثِهِمْ، فَإِذَا بَلَغَ الْحَرْثُ الَّذِي كَانَ عَلَيْهِ، أَخَذَهُ أَصْحَابُ الْحَرْثِ وَرَدُّوا الْغَنَمَ إِلَى أَصْحَابِهَا. [18]

من هذه الآية نستنبط ملحا من ملامح التعقيد و بصورة خاصة في مسألة ضمن نطاق الأحكام الفقهية و القضاء و العدل بين الناس. نجد في الحكم الذي قضى به داود عليه السلام عدم الانتباه لتعقيد هذه المسألة و الذي يكمن في أن الحرث و الأغنام لهما صفة التجدد و إعادة الإنتاج كل عام عند رعايتهما فكان إعطاء الغنم لأهل الحرث بصورة نهائية فيها بعضا من الظلم و القسوة على أصحاب الغنم. فأفهم الله هذه المسألة لسليمان عليه السلام فقضى بحكم يراعي تعقيد هذه المسألة.

نفهم من هذه الآية أنه مهما بلغ وضوح الأحكام و الحدود و القوانين فإن إهمال تعقيد الواقع و المسألة المراد الحكم فيها و عدم مراعاته يمكن أن يجعل الحكم جائرا و إن استند على نص مقدس أو قانون بين. لأن عدم مراعاة تعقيد المسائل و الظواهر يعني أن

هناك تشوها في إدراكها و بالتالي يؤثر على الأحكام المتعلقة بها. و تمثل هذه النقطة تحديدا ركيزة لمنظور التعقيد و الذي نرى أنه يستند على قاعدة مشهورة بين العلماء على اختلاف مذاهبهم و هي أن الحكم على الشيء فرع عن تصوره.

تعقيد الواقع و العصمة من الخطأ

قال شيخ الإسلام رحمه الله: [19]

فان الآيات الدالة على نبوة الأنبياء دلت على أنهم معصومون فيما يخبرون به عن الله عز وجل فلا يكون خبرهم إلا حقا وهذا معنى النبوة وهو يتضمن أن الله ينبئه بالغيب وأنه ينبي الناس بالغيب والرسول مأمور بدعوة الخلق وتبليغهم رسالات ربه . " مجموع الفتاوى " (7 / 18) .

أما الخطأ الذي بغير قصد فهو في سبيلين:

في أمور الدنيا فهذا يقع ووقع من رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو فيه مثل سائر البشر كأمر الزراعة ، والطب والنجارة وغيرها لأن الله تعالى لم يقل لنا إنه أرسل إلينا تاجراً أو مزارعاً أو نجاراً أو طبيباً ، فالخطأ في هذه الأمور جبلي لا يقدر برسالته صلى الله عليه وسلم.

عن رافع بن خديج قال : " قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يُأبِرون النخل قال : ما تصنعون ؟ قالوا : كنا نصنّفه قال : لعلكم لو لم تفعلوا كان أحسن فتركوه فنقصت فذكروا ذلك له فقال : إنما أنا بشر مثلكم ، إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوه ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر . رواه مسلم (2361) .

ومعنى التأبير : التلقيح.

نلاحظ أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد أخطأ في هذا الأمر من أمور الدنيا لأنه كسائر البشر ولكنه لا يخطئ في أمر الدين.

وأما الخطأ بأمور الدين من غير قصد:

فالراجح في ذلك من أقوال العلماء : أنه يقع من النبي مثل هذا ولكن على سبيل فعل خلاف الأولى.

فقد تعرّض له المسألة وليس عنده في ذلك نص شرعي يستند إليه فيجتهد برأيه كما يجتهد العالم من أحاد المسلمين فإن أصاب نال من الأجر كقُلين وإن أخطأ نال أجراً واحداً وهذا قوله صلى الله عليه وسلم " إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران ، وإذا اجتهد فأخطأ فله أجر واحد " . رواه البخاري (6919) ومسلم (1716) من حديث أبي هريرة.

وقد حدث هذا منه في قصة أسرى بدر.

عن أنس قال : استشار رسول الله صلى الله عليه وسلم الناس في الأسارى يوم بدر فقال إن الله عز وجل قد أمكنكم منهم ، قال : فقام عمر بن الخطاب فقال : يا رسول الله اضرب أعناقهم قال فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : ثم عاد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا أيها الناس إن الله قد أمكنكم منهم وإنما هم إخوانكم بالأمس ، قال : فقام عمر فقال : يا رسول الله اضرب أعناقهم ، فأعرض عنه النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : ثم عاد النبي صلى الله عليه وسلم فقال للناس مثل ذلك ، فقام أبو بكر فقال : يا رسول الله إن ترى أن تعفو عنهم وتقبل منهم الفداء ، قال : فذهب عن وجه رسول الله صلى الله عليه وسلم ما كان فيه من الغم قال فعفا عنهم وقبل منهم الفداء ، قال : وأنزل الله عز وجل (لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم) [سورة الأنفال / 67] . رواه أحمد (13143) .

فلاحظ أن هذه الحادثة لم يكن عند رسول الله فيها نص صريح فاجتهد واستشار أصحابه ، فأخطأ في الترجيح.

ومثل هذا في السنة قليل فيجب أن نعتقد العصمة للرسول والأنبياء وأن نعلم أنهم لا يعصون الله تعالى ، وأن ننتبه غاية الانتباه لقول من يريد أن يطعن في تبليغه للوحي من خلال كونه صلى الله عليه وسلم قد يُخطئ في أمور الدنيا ، وشأن ما بين هذا وهذا ، وكذلك أن ننتبه للضالين الذين يقولون إن بعض الأحكام الشرعية التي أخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم هي اجتهادات شخصية قابلة للصواب والخطأ أين هؤلاء الضلال من قول الله تعالى . (وما ينطق عن الهوى . إن هو إلا وحي يوحى) ، نسأل الله أن يجنبنا الزيغ وأن يعصمنا من الضلالة ، والله تعالى أعلم ، والله أعلم.

الفصل الثالث

تعقيد التفسير

التعقيد في اللغة العربية

التعقيد في علوم اللغة العربية يتبع لعلم البلاغة و الفصاحة وتعرف الفصاحة قاموسيا بأنها البيان؛ فصح الرجل فصاحة فهو فصيح من قوم فصحاء وفصاح وفصح ... تقول: رجل فصيح أي بليغ، ولسان فصيح أي طلق ... وأفصح عن الشيء إفصاحا إذا بيّنه وكشفه. وكل ما وضح فقد أفصح.

من هذا الكلام نستدل على أن المعنى القاموسي متمحور حول معنيين: الوضوح والظهور و أن الفصاحة والبلاغة شيء واحد يقال رجل فصيح أي بليغ فكأن الفصاحة والبلاغة عنده سريان.

الفصاحة اصطلاحا

جاء في معجم المصطلحات العربية :

الفصاحة: أن تكون كل لفظة في الكلام بيّنة المعنى، مفهومة، عذبة، سلسلة، متمشّية مع القواعد الصرفية «وجعل الفصاحة في ثلاثة أمور:

1. فصاحة التركيب.
2. فصاحة الكلمة.
3. فصاحة المتكلم.

فالفصاحة باختصار هي: الكلام الواضح المعنى، البين الغرض الذي تجري ألفاظه على قواعد اللغة[1]. وقد قسمها البلاغيون القدامى قسمين هما:

أولا- فصاحة المفرد

ويعني «المفرد» اللفظ الواحد مجردا من سياقه الذي انتظم فيه. فهو إذا الكلمة.

ولا تكون الكلمة فصيحة في نظرهم إلا إذا خلت من عيوب ثلاثة هي:

أ- تنافر الحروف ب- الغرابة ج- مخالفة القياس اللغوي
سنركز أكثر على القسم الثاني و هو فصاحة المركب (فصاحة الكلام). [2]

وضع البلاغيون أربعة شروط لفصاحة الكلام

- 1- سلامته من ضعف التأليف
- 2- سلامته من تنافر الحروف في الكلمات المتتابعة
- 3- سلامة الكلام من التعقيد اللفظي
- 4- سلامته من التعقيد المعنوي
- 5- كثرة التكرار وتتابع الإضافات

ما يهمننا في سياق هذا الدراسة هو شرطان:

سلامة الكلام من التعقيد اللفظي وسلامته من التعقيد المعنوي

التعقيد اللفظي [3]

رأى البلاغيون أن التعقيد اللفظي يعني أن يأتي الكلام خفي الدلالة على المعنى المراد لخلل واقع في نظمه وتركيبه، بحيث لا يأتي رصف الألفاظ وفق ترتيب المعاني، وسبب ذلك اعتماد الفصل بين كلمات توجب اللغة عدم الفصل بينها، وتأخير الألفاظ عن مواطنها الأصلية لغرض غير بلاغي. ونقدم مثلا على التعقيد اللفظي قول الفرزدق (الطويل):

وما مثله في الناس إلا مملكا ... أبو أمّه حيّ أبوه يقاربه

فضرورة الوزن حملته على التعقيد، ففصل بين (البدل) حيّ (والمبدل منه) مثله، وقدم (المستثنى) مملكا (على المستثنى منه) حيّ، وفصل بين المبتدأ والخبر) أبو أمه أبوه (بأجنبيّ وهو) حيّ، وبين الصفة والموصوف) حيّ يقاربه (بأجنبي هو) أبوه. (ورصف البيت ونظمه بحسب المعاني هو: ليس كالممدوح في الناس حيّ يقاربه في الفضائل إلا ملكا، أبو أم ذلك الملك أبو الممدوح. لذلك كان على القارئ أو السامع أن يطلب المعنى بالحيلة، وأن يسعى إليه من غير الطريق.

التعقيد المعنوي [4]

ويقصد بالتعقيد المعنوي الكلام الذي خفيت دلالاته على المعنى لخلل واقع في معناه، بسبب انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم لغة من اللفظ، إلى المعنى الثاني المقصود بحيث يحتاج المعنى البعيد إلى تكلف وتعسف في التفسير.

ومن التعقيد المعنوي ما جاء في قول العباس بن الأحنف (الطويل) :

سأطلب بعد الدار عنكم لتقربوا ... وتسكب عيناى الدموع لتجمدا

طلب الشاعر البعد عن أحبته غير عابئ بآلام البعد لتعليقه نفسه بوصول دائم، وفرح لا يزول بعد أن عاد من سفره غنياً ليطول اجتماعه بأحبته. فقد عبر الشاعر عما يوجبه فراق الأحبة من لوعة وحزن ب (تسكب عيناى الدموع) فكان مجيداً في تعبيره لأنّ البكاء أمانة على الحزن، وكنى ب (جمود العين) عن السرور والبهجة اللذين أصاباه بعد اجتماعه بأحبته. لكنه أخطأ الهدف لأن جمود العين يعني جفاف الدمع وعدم جريانه عند الدافع إليه (الحزن على فراق الأحبة) لا عمّا أراده من السرور، إذ متى كان البكاء أمانة على السرور؟

التعقيد اللغوي من منظور التعقيد

إن ما ذكرناه سالفاً عن معاني التعقيد في البلاغة هي الصيغة المتعارف عليها الآن لدى علماء اللغة. نعتقد أننا بحاجة إلى أن نعود إلى تعريف الجرجاني في كتابه التعريفات ص 391 حيث يقول :

" التعقيد هو ألا يكون اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد لخلل واقع إما في النظم بالأبواب يكون ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك مما يوجب صعوبة فهم المراد وإما في الانتقال أي لا يكون ظاهر الدلالة على المراد لخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى الثاني المقصود بسبب إيراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود وكون الكلام مغلقاً لا يظهر معناه بسهولة." [6]

نستنتج مما سبق أن هناك أصلاً لمفهوم التعقيد في علوم اللغة وهو فيه شكل من أشكال التقارب مع منظور التعقيد الحديث مع اختلاف بسيط وهو أن تصور علماء اللغة العربية للتعقيد يشبهه بالعشوائية. درج في عرف اللغة والبلاغة مفهوم التعقيد وله دلالة على الخطأ والخلل وبصورة أو بأخرى دلالة على الفوضى الغير مرغوب بها. لأنها توجب صعوبة في الفهم والتفسير.

و لكن التطور العلمي الحديث عن مفهوم التعقيد يحصر التعقيد في مفهوم الفوضى المنتظمة أي أن هناك ظواهر تبدو عشوائية ولكنها عشوائية منتظمة.

ما يمكن أن تضيفه نظرية التعقيد لمفهوم التعقيد اللغوي هو أن الكلام يمكن أن يكون على ثلاثة صيغ :

1. صيغة منتظمة وهي الصيغة التي يكون فيها اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد بسبب ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني ويظهر معناه بسهولة.
2. صيغة عشوائية وهي الصيغة التي لا يكون الكلام فيها ظاهر الدلالة على معنى.
3. صيغة التعقيد وهي الصيغة التي لا يكون فيها اللفظ ظاهر الدلالة على المعنى المراد لخلل واقع إما في النظم بالأبواب يكون ترتيب الألفاظ على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك مما يوجب صعوبة فهم المراد وإما في الانتقال أي لا يكون ظاهر الدلالة على المراد لخلل في انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى الثاني المقصود بسبب إيراد اللوازم البعيدة المفتقرة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود وكون الكلام مغلقاً لا يظهر معناه بسهولة.

الإضافة التي يمكن أن نضيفها هو أن التعقيد اللغوي لا ينشأ بالضرورة بسبب خلل من الكاتب و لكن قد يكون بسبب غاية يراها الكاتب فينتهج أساليب التقديم والتأخير والحذف وما إلى ذلك. أو بسبب عوامل أخرى.

تعقيد التفسير

بصورة أو بأخرى يمكن أن نقول أن تعقيد النص يمكن أن يسبب تعقيدا في عملية تأويله من قبل القارئ. و بالتالي يمكن أن نقول أن عملية تفسيره عملية معقدة. ليست سهلة. و بذلك نجد ما يوجب ما يمكن أن نسميه بتعقيد التفسير.

و نقصد به ألا يكون تفسير النص مطابقا للمعنى المراد من قبل كاتب النص و يحدث ذلك إما بسبب يقع على مستوى النص المفسر و إما بسبب تعقيد يطرأ على مستوى ذهن الشخص المفسر.

أما فيما يتعلق بالتعقيد الطارئ بسبب النص المفسر فإما أن يكون بسبب واقع على مستوى نظم النص بأن لا يكون نظم النص على وفق ترتيب المعاني بسبب تقديم أو تأخير أو حذف أو إضمار أو غير ذلك، مما يوجب صعوبة فهم المراد و إما على مستوى انتقال الذهن من المعنى الأول المفهوم بحسب اللغة إلى الثاني المقصود بسبب إيراد اللوازم البعيدة المقترة إلى الوسائط الكثيرة مع خفاء القرائن الدالة على المقصود و كون الكلام مغلقا لا يظهر معناه بسهولة. و بذلك لا يكون ظاهر الدلالة على المراد. و قد ينشأ تعقيد النص إما لخلل و إما لغاية يراها الكاتب.

أما السبب الثاني وهو التعقيد الذي يطرأ على مستوى ذهن الشخص المفسر أي أن يكون هناك ما يحول بين المفسر و التفسير الصحيح بسبب وجود عوامل تطرأ على ذهن المفسر فتجعل عملية الوصول للتفسير الصحيح صعبة و قد تكون هذه العوامل عوامل داخلية كأن يؤثر على المفسر نمطه النفسي أو عقده النفسية أو عوامل خارجية من مثل العوامل الاجتماعية و الثقافية و البيئية.

الدراسات البيئية كمنهجية للتفسير المعقد

إننا نرى ان المنهجية المناسبة لعملية التفسير المعقد هي منهجية الدراسات البيئية انطلاقا من أن هناك بعض الآيات التي لا يمكن الوصول إلى تفسيرها الصحيح بسهولة بسبب أنها تحوي تعقيدا لغويا أو أن هناك تعقيدا يطرأ على ذهن المفسرين يمنعهم من الوصول إلى التفسير الصحيح. حيث أن فك طلاسم هذا الغموض و هذا التعقيد يتطلب جهود التخصصات و المناهج المختلفة التي يحتمل أن يكون لها الأثر الإيجابي في الوصول إلى التفسير و الحكم الصحيح.

في دراسة علمية مميزة بعنوان الدراسات البيئية بين العلوم الشرعية و الإنسانية قام بها د. خالد محمد مفتاح عضو هيئة التدريس بكلية الشرطة بقطر عالج فيها كيفية قبول ابستمولوجيا الدراسات البيئية بين العلوم الشرعية و الإنسانية نظن أنها الأكثر قدرة على معالجة هذا الموضوع و سنعرضها في المقالة التالية.

الدراسات البينية بين العلوم الشرعية والإنسانية^[6]

د. خالد محمد مفتاح

عضو هيئة التدريس كلية الشرطة / قطر

خلفية حول الدراسات البينية

يعتبر التقسيم الكلاسيكي للمعرفة (Knowledge) إلى حقول معرفية (Disciplines) تقليداً جامعياً عريقاً استقر منذ زمن الإغريق القدماء ؛ وهو تقسيم استمر إلى العصور الوسطى ؛ وقد أدى ظهور الجامعات الأوروبية وتعقد المجتمعات الغربية إلى تطور هذا التقسيم الكلاسيكي بشكل راسخ مع بداية عصر النهضة (Renaissance) واستقر مع تحديد ملامح مجالات العلوم الاجتماعية والإنسانيات ؛ التي تطورت في أواخر القرن التاسع عشر حتى القرن العشرين إلى أن أصبحت على الشكل الذي نعرفه الآن في صورته البينية (Interdisciplinary)، وقد كان السبب في التغيير المستمر لحدود الحقول المعرفية ومعالمها هو المتطلبات الديناميكية المستمرة للمجتمعات الحديثة ذات الطبيعة المعقدة ؛ التي تتطلب درجات أعلى من التخصص. وبذلك نعلم أن العلاقة طردية بين إفراسات المجتمع و العقل العلمي؛ لإنتاج المعرفة بشكل أكثر نضوجاً وضبطاً يركز على التغيير واتساع القاعدة المعرفية وتكاملها في الدراسات البينية بدلاً أن كانت القاعدة المعرفية عبارة عن حقول في حالة انفصام.

الدراسات البينية و الماصدق :

تتكون كلمة البينية (Interdisciplinary) من مقطعين أساسيين مقطوع (Inter) وتعني بين ؛ وكلمة نظام (Discipline) وتعني مجال دراسي معين أو عملية ربط وحوار (Dialog) بين علمين أو حقلين من حقول المعرفة كما يقول (ألن ربكو) وهو من أهم من كتب في موضوع بينية التخصصات المعرفية.

ومن هذا المنطلق فقد تم تعريف الدراسات البينية من قبل كلاين (1998) ووليم (2001) على أنها دراسات تعتمد على حقلين أو أكثر من حقول المعرفة الرائدة ، أو العملية التي يتم بموجبها الإجابة على بعض الأسئلة أو حل بعض المشاكل أو معالجة موضوع واسع جداً أو معقد جداً يصعب التعامل معه بشكل كاف عن طريق نظام أو تخصص واحد.

وبشكل عام، اتفقت آراء التربويين حول تعريف التخصصات البينية بأنها :

نوع من الحقول المعرفية الجديدة الناشئة من تداخل عدة حقول أكاديمية تقليدية أو مدرسة فكرية تفرضها طبيعة متطلبات المهنة المستحدثة.

وتتضمن الدراسات البينية الباحثين والطلاب وأعضاء هيئة التدريس بهدف الربط والتكامل بين عدة مدارس فكرية أكاديمية ومهن وتقنيات متنوعة لبلوغ رؤى وإنجاز مهام مشتركة.

الألفاظ ذات الصلة :

مصطلح النظام (Discipline) في أبسط أشكاله ، هو فرع من فروع المعرفة أو حقل دراسي يقع ضمن أي من الثلاث مجموعات أو التخصصات التالية :

- أولاً : العلوم : الفيزياء و الكيمياء والبيولوجيا والجيولوجيا والزراعة ومختلف المجالات الهندسية .
- ثانياً : العلوم الاجتماعية : علم النفس ، القانون ، علم الإنسان ، والاقتصاد ، والعلوم السياسية ، وعلم الاجتماع.
- ثالثاً : العلوم الإنسانية : الفنون ؛ الأدب ؛ التاريخ ؛ الفلسفة ؛ الدين ؛ المسرح والموسيقى



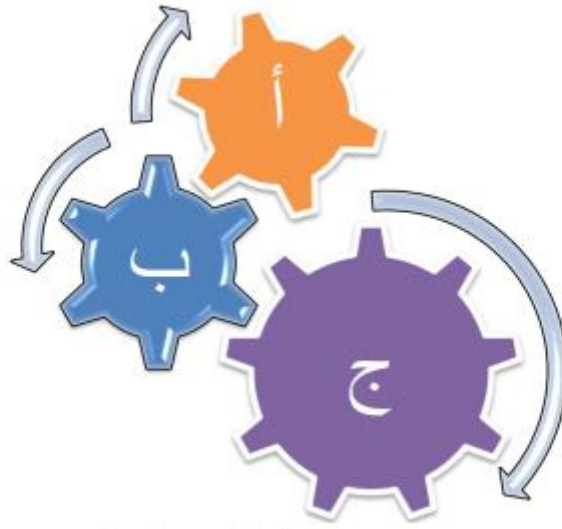
شكل (3) (إعداد د. خالد محمد مفتاح)

تشير الدراسات المتعددة

(Multidisciplinary) إلى الدراسات التي

تجمع بين نظامين (أ) ، (ب) لحل مشكلة ما دون التكامل بينهم انظر شكل (3) .

بينما تشير الدراسات البينية (Interdisciplinary) إلى الدراسات التي تجمع بين نظامين (أ) ؛ (ب) لحل مشكلة ما عن طريق التكامل للوصول إلى فهم أعمق لحقل معرفي متكامل وهو (ج) شكل (4)



شكل (4) (إعداد د. خالد محمد مفتاح)

والحقيقة أن هذا التصور ما هو إلا تصور أولي قد يفيد لتحقيق مدخلاً مؤقتاً لتصور المعنى أو قضاء متطلب يهدف إلى تحقيق ما إذا كانت اجتماعية أو سياسية أو دينية.

مقاصد الدراسات البينية :

- دمج المعرفة : وتعني ربط وتكامل المدارس الفكرية والمهنية والتقنية للوصول إلى مخرجات ذات جودة عالية مبنية على العلوم الأساسية والطبيعية ؛ على سبيل المثال : هناك بعض المشاكل الاجتماعية مثل ظاهرة التطرف الديني أو الاتجار بالبشر (Human Trafficking) لا يمكن حلها من خلال تخصص واحد ولكن من خلال الدراسات البينية يمكن صياغة برنامج يجمع بين عدد من التخصصات مثل التاريخ والعلوم السياسية ؛ وعلم الاجتماع والقانون ؛ والاقتصاد ؛ والدين ؛ وعلم النفس ؛ مما يساعد على فهم أعمق وأكثر شمولاً لحل هذه المشكلة .
- الإبداع في طرق التفكير : (Modes of thinking) تعني تطوير القدرة على عرض القضايا ومزج المعلومات من وجهات نظر متعددة لتحدي الافتراضات التي بينت عليها وتعميق فهمها مع الأخذ في الاعتبار استخدام أساليب البحث والتحقيق من التخصصات المتنوعة لتحديد المشاكل والحلول والبحوث خارج نطاق النظام الواحد.
- تحقيق التكامل (Integration) : تحقيق التكامل تعني إدراك ومواجهة الاختلافات بين التخصصات المختلفة للوصول إلى وحدة المعرفة المتكاملة والأكثر شمولاً من المسموح به من قبل رؤية أي تخصص واحد ، ووفقاً لفيرونيكما ما نسيلا وهوارد جاردنز (2003) فإن الدور الرئيسي للدراسات البينية هو تحقيق التكامل بين المعرفة وطرق التفكير لاثنين أو أكثر من التخصصات ، يمكن استيعاب ظاهرة تداخل التخصصات والفروع العلمية في برامج التأهيل والتعليم والبحث العلمي من خلال الدراسات البينية
- إنتاج المعرفة (Knowledge Producing) : إن الحاجة إلى إجراء الدراسات البنية أصبحت الآن أقوى من أي وقت مضى ويرجع ذلك إلى العديد من المشاكل المتزايدة التي تهم المجتمع لا يمكن أن تحل بشكل كاف عن طريق تخصص واحد معين ؛ وإنما تتطلب دراسات بينية ذات رؤى واضحة تعتمد على الطرق الحديثة وعلى باحثين مؤهلين لإنتاج معارف جديدة. بالإضافة إلى الدراسات البينية تساعد الجامعات على مواكبة التطور الجاري في الكثير من التخصصات عالمياً بما يلي المتطلبات الديناميكية المستمرة للمجتمعات الحديثة التي تتطلب درجات أعلى من التخصص.

إشكالية الإبيستيمولوجيا في المقاصد الشرعية

بعد عرض الدراسات البيئية ؛ كخطوة أولى لميلاد الإبيستيمولوجية أو المعرفة العلمية لفن من الفنون نحاول التعرّيج على تطبيق النسق الإبيستيمولوجي على المقاصد الشرعية ؛ ومدى تأثير الدراسات البيئية في البناء والتركيب المعرفي للمقاصد الشرعية . ومدى التفاعل إلى امتزاج مصطلحات العلم الواحد بمصطلحات غيره من العلوم إلى حد أن تبدو بعض الإشكالات المعرفية التي يولدها هذا العلم كما لو كانت تنتسب إلى الإشكالات المعرفية التي تدخل في علم غيره .

مفهوم الإبيستيمولوجيا :

مسائل العلم وحده (الإبيستيمولوجيا) هي من المسائل الاستهلاكية في كتب التراث ؛ والبحث فيها بحثاً (أيديولوجياً) ؛ فهو بحث في (الذات ، الإنسان) هذا ما حذى ابن العربي القول " وأنت ترى ، ما انتهى الفضول بعلماننا في تعرضهم لحد العلم، أن بلغ القول فيه مع الخصوم ، إلى عشرين عبارة ليس منها حرف يصح ، وإنما هي خيالات، والعلم لا يقتنص بشبكة الحد ، وإذا لم يعلم العلم ، فماذا يطلب . أو إلى أي شئ وراءه يتطلع ؟ وإنما أنشأ هذا حثالة المعتزلة ، وكلهم حثالة ، لإضمارهم الإلحاد ، وقصد إيقاع التشكيك والإلباس على الخلق في الحقائق ، لينتدعوا بهذه الطريقة إلى مقصدهم الفاسد ، وجعلوا يفيضون في الاعتقاد والعلم حتى أنشأوا كلاماً يملأ الفضاء ، حقه أن يقابل بالإعراض . وهذا بعينه تردد صداه في المدرسة الفرنكوفونية الباحثة في منظومة العلم تحت مسمى (Science) (المعنى الخاص) خلافاً للمنظومة الانجلوساكسونية الخائضة في غمار العلم تحت مسمى (المعنى العام) و معالم الأبيستيمولوجيا الأنجلوساكسونية هي بيت القصيد في هذه الورقات .

و جوهر الأبيستيمولوجيا أو علم العلم ، في تراثنا تنبثق من محارات : العقول ؛ لا محالاتها ؛ حيث يزدوج العقل والسمع ويصطحب الرأي والشرع والواقع ، و فقهنة الأبيستيمولوجيا من هذا القبيل ، فإنها تأخذ من صفو الشرع والعقل والواقع سواء السبيل فلا هي تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول ولا هي مبنية على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتشديد ، ولا هي من تخرصات التخيل بحيث تبتعد عن واقع التنزيل .

و في هذا السياق يقول الغزالي : " اعلم أن العلم في قسمين: أحدهما : شرعي ، والآخر : عقلي ، وأكثر العلوم الشرعية عقلية عند عالمها ، وأكثر العلوم العقلية شرعية عند عارفها { وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ } فالعلوم الشرعية أكثرها عقلي؛ لأنه لا بد فيها من استعمال طلاقة العقل ، وكذلك أكثر العلوم العقلية شرعي عند التحقيق، لأنه لا بد من مراعاة قيد الشرع ، والجمود والتقليد لا يكونان فقط بالكف عن استعمال العقل ، وإنما يكونان أيضاً بالفصل بين ما هو شرعي وما هو عقلي والاستغناء بأحدهما عن الآخر ؛ فعدم استعمال العقل في الشرعي جمود وتحجر ، وكذلك عدم الاهتداء بالشرع في العلوم العقلية جمود وتحجر ، لأن الحق الواصل عن طريق الوحي لا يتعارض مع الحق الواصل عن طريق العقل الصحيح بالبحث والنظر .

و منذ أن انقلبت جبلة العلوم الإسلامية إلى الكسب بالتدوين في بدايات القرن الثاني (مرحلة تقنين الملكة) . بدأت إرهاصات الإشكال الإبيستيمولوجي تتجسد ، وأهم ما دون في تلك الفترة صناعة (البيان) (ومنهجه المتمثل في حينه (علم أصول الفقه) ؛ وأصبح البراداييم الذي يمثل العقلية الإسلامية أفضل تمثيل ، ويقدم منهاج التفكير الإسلامي المتكامل، وبالتالي فإن تشكيل أو إعادة تشكيل العقل المسلم يتوقف إلى حد كبير ، على ذلك البناء المتين الذي يجسد - تجسيداً كاملاً - العقلية الإسلامية والمنهج الإسلامي لمعالجة أي موضوع، من مواضيع الدين والحياة

وبالتالي فإن العقل متمثل في أصول الفقه ، وهذا العقل لا بد له من منهج وأدوات معرفية فهي تتمثل في المقاصد الشرعية ؛ وهذا ما يحدد العلاقة البيئية بين الأصول والمقاصد " .

و تتلخص المنظومة العلمية للعلوم الإسلامية كما جرت العادة ؛ في قول الناظم :

مبادئ كل علم عشرة	الحد والموضوع ثم الثمرة
ونسبة وفضله والواضع	الاسم الاستمداد حكم الشارع
مسائل والبعض بالبعض اكتفى	ومن درا الجميع حاز الشرفا

وهذا ما عناه ابن رشد بـ أسطفسات الصناعة العلمية ، وقد ابتدأت بالحد (المصطلح) ؛ لأنه أول ما يولد عادة من العلم هو المفهوم أي المعنى العلمي البسيط ، وهو (المرحلة الجنينية) للعلم . حيث النسق التركيبي متولد منه .

الدرس المصطلحي

تعتبر الدراسات المصطلحية مرحلة مهمة من مراحل التأصيل المعرفي في مجال الفكر الإسلامي، حيث اجتاح الفكر الإسلامي مصطلحات دخيلة غريبة عن بيئة ومصدر هذا الفكر ؛ لذا كانت الحاجة ماسة وملحة إلى القراءة (السيميائية) في (وضع) و (نقد) بعض المصطلحات المستخدمة في الفكر الإسلامي بل و (استصلاحها) أيضاً.

من أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح ويحمله على تلك اللغة التي اعتادها ولا يمنع هذا من " مخاطبة أهل الإصلاح باصطلاحهم ولغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إلى ذلك و (كانت المعاني صحيحة)

ومن المسلم به أن لغة العلم محكمة ف كان من أوجب الواجبات في التقديم للفهم السليم الذي يبني عليه التقويم السديد والتاريخ السليم البدء بالمصطلح ؛ لأنه بحث في عمق الذات ، والتدقيق فيه تدقيق في العلم بالذات ، ذلك بأنه يتعلق ماضياً بفهم الذات، وفي الحاضر بخطاب الذات ومستقبلاً ببناء الذات.

و المتقدمون من العلماء لم يكونوا يتعمقون في التعريفات، وإنما كانوا يقصدون تقريب المعاني بالألفاظ المترادفة ونحوها مما هو قريب المأخذ ، سهل الملمس ، دون مراعاة للمحترزات ، وشروط الحدود . والعلوم لما دخلت دائرة الصنعة والاصطلاح ، توجه العلماء نحو التدقيق في التعريفات ، والتعمق فيها ، حتى جعلوها عند الاختلاف في تحديد المفاهيم ، وضبط الحقائق ، فقالوا إذا اختلفتم في الحقائق فحكموا بالحدود.

ولكي تصح هذه المرجعية اشترطوا في التعريفات شروطاً متعددة، مثل أن تكون جامعة مانعة (الرسم التام) ، وأن لا تذكر الأحكام فيها ، وأن لا تذكر فيها " أو " الترددية ، وبالغ أقوام في الشروط قالوا بتعذر الحد الحقيقي فهو للحصر والتمييز والتحقيق والتحديد للفرقة والتمييز. وذلك لأن " من أعظم أسباب الغلط.

ولابن تيمية منهج خاص في تحرير الحدود سار عليه معظم من جاء بعده ؛ أود أن أوجزه في نقاط معدودة كي يتمنى لي نهجه في توضيح ما يتعلق بالمصطلح :

- 1- إن الحدود كالأسماء ، المقصود منها تمييز المحدود عن غيره لا معرفة كنه الأشياء .
- 2- إن تمييز المحدود عن غيره يكون بذكر صفاته المميزة له .
- 3- أن معرفة الصفات المميزة يكون بالطرد والعكس ، فيثبت المحدود بآبائها وينتفي بانتفائها ، فالطرد كقولنا : كل علم معرفة ، وكل معرفة علم، والعكس كقولنا : كل ما ليس بعلم فليس بمعرفة ، كل ما ليس بمعرفة فليس بعلم ؛ يسمى " عموم السلب " ، لأن السلب الكلي يقتضيه الإيجاب الكلي.
- 4- الحدود ليست أمر ثابتاً لا يتغير ، بل قد يطرأ على المحدود - بمرور الأيام - ما يغير بعض صفاته المميزة ، فيتغير تبعاً لذلك الحد . وقد كان مسلماً عند الفلاسفة والمتكلمين أن العرض لا يبقى زمانين ، ثم تبين بطلان هذه الدعوى.
- وقد يكون التغير بسبب آخر أشار إليه الشيخ بقوله : " ولا يجوز لأحد أن يظن أن الأحكام اختلفت بمجرد اختلاف الألفاظ التي لم تختلف معانيها ومقاصدها ، بل لما اختلفت المقاصد بهذه الأفعال اختلفت أسماؤها وأحكامها ، وإنما المقاصد حقائق الأفعال وقوامها وإنما الأعمال بالنيات.
- لذا كانت حياة الحد هو الاستعمال ، وليس الوضع ، فالوضع هو بمثابة الولادة. وليس كل مولود يكتب له العيش والحياة ؛ لأن العيش يقرره تعامل المجتمع مع المولود الجديد ، وتعهد بالرعاية والعناية . والمصطلح الذي يلقي القبول، والاستعمال من قبل الجمهور ، هو الذي يحظى بالبقاء والاستمرار ، أما المصطلحات التي لا تستعمل فهي بمثابة موتى ، لا وجود لهم إلا في سجلات النفوس .
- 5- فائدة الحد تنبيه الغافل ليستحضر صورة المحدود في ذهنه ، لا أن الحد ينشئ التصور في ذهنه إنشاء.
- 6- لا بد من إقامة الدليل الإثبات الحد إذا لم يكن بديهياً ، والدليل قد يكون قول الشارع المعصوم ، لأنه " من تكلم بالأقوال التي جعل الشارع لها حقائق ومقاصد ، وهو لا يريد بها حقائقها المقومة ولا مقاصدها التي جعلت الألفاظ محصلة لها فهو مستهزئ بآيات الله ، وإذا كان الاستهزاء بها حراماً وجب إبطاله وإبطال تصرفاته.
- 7- كل اسم ليس له حد في اللغة ولا في الشرع فالمرجع فيه للعرف .
- 8- المعتبر في التعريفات دلالة المطابقة والتضمن " .
- 9- إن الدراسة المصطلحية التي ينادي بها العلماء اليوم والمنهجية كانت حاضرة بقوة عند ابن تيمية فيقول أن يفسر كلام المتكلم بعضه ببعض ويؤخذ كلامه ههنا وههنا ، وتعرف ما عاداته يعنيه ويريد بذلك اللفظ ؛ إذا تكلم به وتعرف المعاني التي عرف أنه أرادها في موضع آخر ؛ فإذا عرف عرفه وعاداته في معانيه وألفاظه كان هذا مما يستعان به على معرفة مراده ؛ أما إذا

استعمل لفظه في معنى لم تجر عادته باستعماله فيه وترك استعماله في المعنى الذي جرت عادته باستعماله فيه وحمل كلامه على خلاف المعنى الذي فيه عرف أنه يريده بذلك اللفظ يجعل كلامه متناقضاً ويترك كلامه على ما يناسب سائر كلامه ؛ كان ذلك تحريفاً لكلامه عن موضعه وتبديلاً لمقاصده وكذباً عليه.

10- سمى منهجه في ذلك الطريقة القطرية السمعية الشرعية الإيمانية فالمعاني فطرية عقلية لا تحتاج إلى وضع خاص بخلاف قولها التي هي الألفاظ فإنها تتنوع فمتى تعلموا أكمل الصور والقوالب للمعاني مع الفطرة الصحيحة كان ذلك أكمل وأنفع وأعون على تحقيق العلوم من صناعة اصطلاحية في أمور فطرية قليلة لا يحتاج فيها إلى اصطلاح خاص . هذا لعمرى عن منفعة في سائر العلوم * فلا علم بدون مصطلح ؛ لذا كان تتبع المصطلح وإرهاصاته هو رصد للعلم في ذاته.

المعنى اللغوي للمقاصد :

المقاصد في اللغة : جمع مقصد مفعول من القصد ، مصدره ميمي، واسم المكان منه مقصد ، والقصد يأتي لمعان في لغة العرب أهمها وأقربها إلى المعنى الاصطلاحي :

- 1- التوجه والنهوض إلى الشيء ، ومنه قولهم " قصدت فلاناً " أي توجهت إليه ونحوت نحوه .
 - 2- الاعتزام والاعتماد والأم ، ففي الحديث (قَصَدْتُ لِعُثْمَانَ حَتَّى خَرَجَ إِلَى الصَّلَاةِ) ، ويقال : طلب الشيء وإتيانه ، تقول : قصدت الشيء ، وله وإليه قصداً ، من باب ضرب طلبته بعينه .
- قال ابن فارس : " وكأنه قيل ذلك لأنه لم يجد عنه .
وقال الأعشى :

فأقصدها سهمي وقد كان قبلها لأمثالها من نسوة الحي قارصاً

وبه قال ابن جني

ولكي تتجلى صورة المقاصد أخرج على الضد ؛ لأنه يظهر حسنه الضد وبضدها تتميز الأشياء كالتالي: أ- اللغو : ب- السهو : ج - اللهو

المعنى الاصطلاحي للمقاصد :

هي المعاني التي توجه الأحكام و الأفعال

المعنى اللغوي للشريعة :

" الشريعة والشرع ، والمرشعة المواضع التي ينحدر إلى الماء منها ... والشرعة والشريعة في كلام العرب شرعة الماء وهي مورد الشاربه التي يشربها الناس فيشربون منها ويستقون والعرب لا تسميها شريعة حتى يكون الماء عدداً ، لانقطاع له ويكون ظاهراً معيناً لا يسقى بالرشاء...

والشريعة والشرعة ، ما سن الله من الدين وأمر به .. ومنه قوله تعالى : { ثم جعلناك على شريعة من الأمر فاتبعها } أي على الدين والملة والمنهاج " والطريقة والسنة "

المعنى الاصطلاحي للشريعة :

التعريف المختار : " ما سنه الله من الأحكام "

وقد حددت المقاصد بعدة تعريفات ما نختاره التعريف المركب الإضافي للمقاصد الشرعية :

التعريف المختار : المعاني التي روعيت في الأحكام لأجل مصلحة المكلفين

شرح التعريف :

المعاني : وهي في اصطلاح الأصوليين من معاني العطل ، وأحياناً تستخدم الغايات ، والأسرار والحكم. التي روعيت : أي اعتبرت ووضعت بوضع الشارع ؛ والمسلك في ذلك الكشف عن مقاصد الشارع . هذا من باب مبني على من لم يسم فاعله - احترازاً من قول مبني للمجهول - لأن الذي راعى هذه المعاني هو الله سبحانه وتعالى ولم أذكر ذلك للسببين :

- تفادياً لاستخدام كلمة التي راعاها الشارع ؛ وهذا دور
 - العمومية في عدم الذكر فيشمل التي راعاها الله والتي راعاها الرسول صلى الله عليه وسلم ؛ ولا يطلق ذلك على عواهنه بحيث يدخل فيه غير الله ورسوله ويتضح ذلك في الآتي:
- في الأحكام :** الحكم : لغة المنع ، والحكم مطلقاً : هو إثبات شئ لنشئ أو نفي شئ عن شئ آخر . وشرعاً : هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع .

ويلاحظ في ذلك شيئين :

- عموم الحكم التكليفي والحكم الوضعي
 - كذلك المقصود عموم الأحكام أو جنس الأحكام بحيث يشمل المقاصد العامة والخاصة أو الكلية والجزئية.
- لأجل مصلحة المكلفين : هذه غاية المعاني والأسرار هي منفعة المخاطبين بالأحكام ؛ وهذا لن يتأتى إلا بمعرفة مقاصد المكلفين من حيث (قصد الحظ و التعبد و الموافقة و المخالفة) لهذه المعاني والغايات ؛ لذا كان التعبير بالمقاصد الشرعية أولى من مقاصد الشريعة ؛ حتى يستغرق مقاصد الشارع (الابتدائي والافهامي ، والتكليفي ، والامتثالي التعبدي) ومقاصد المكلف.

فالمقاصد الشرعية التي لا تعدو كونها المعاني والحكم التي راعها الشارع في التشريع من أجل مصلحة العباد ؛ فالسجال الإبيستمولوجي عهده قريب لحدائث البحث فيها ؛ ولعل جلّ القائلين بعلمية المقاصد كعلم مستقل عن أصول الفقه اعتمدوا على ما قاله الشيخ الطاهر بن عاشور - رحمه الله - عن المقاصد كونها " ولدت من رحم علم أصول الفقه فما باتت محل إشكال بين الخائضين فيها من حيث اكتمال عناصر المعرفة العلمية فيها ؛ ولعل السبب راجع إلى حدائث الحديث عن المقاصد وبكونه مازال في مرحلة الطفولة وإن كان معينه في كتب المتقدمين إلا أنه بات جلياً عند المتأخرين إن معظم أصول الفقه اختلافاً بين علمائه . فنحن إذا أردنا أن ندون أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعود إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة ، وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدين ، وتعيرها بمعيار النظر و النقد ، فننفي عنها الأجزاء الغريبة التي غلثت بها ، ونضع فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر ، ثم نعيد صوغ ذلك العلم ، ونسميه علم مقاصد الشريعة ، ونترك علم أصول الفقه على حاله تستمد منه طرق تركيب الأدلة الفقهية ، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه غير منزو تحت سرداق مقصدنا هذا ، من تدوين مقاصد الشريعة فتجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل : علم مقاصد الشريعة .

ولعل آخرها كتاب النجار حيث وصف الحال بأن النظر المقاصدي يتطور ويتوسع شيئاً فشيئاً ضمن علم الأصول ، حتى بدأ في تطوره ينزع إلى الاستقلال علماً خاصاً قائماً بذاته ، يبدأ مع العز بن عبد السلام في جانبه النظري وانفرد الشاطبي في موافقاته لما هو أقرب إلى الفقه التطبيقي منه إلى منهج الفهم ؛ انتهاء إلى ابن عاشور في مقاصده .

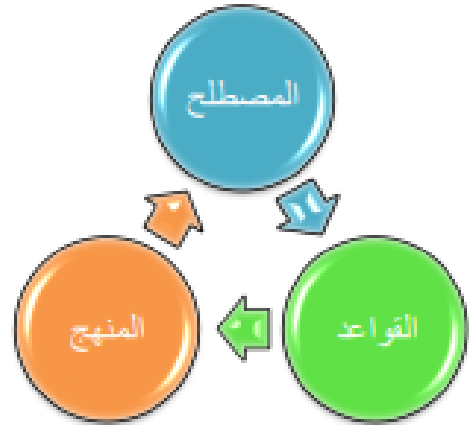
وقد نحى بعضهم إلى الجمع بين من يقول باستقلالية العلم وبين من يعده باباً من أبواب أصول الفقه حيث عد التحرر التدريجي والشروع في استقلال المقاصد عن الأصول من خلال التأليف في القواعد الفقهية ؛ على نحو ما فعله العز والقرافي وهذا الاستقلال يكون على مستوى الدراسة والبحوث والتدريس ، وليس على مستوى الحقيقة والجوهر ، فالعلمان متكاملان ومتداخلان ولا يمكن الفصل بينهما .

منهجية الإبيستمولوجيا :

قد يتوق صناع المعارف ووضعها إلى تأسيس معارف علمية . إذ باكتساب صفة العلمية ترسخ المعارف وجودها في أرض المشروعات ، تضيف على نتائجها طابع النفاذ والتطور والفاعلية . إلا أن اكتساب صفة العلمية لا يتم بموجب إحداث قرار تصدره إحدى الهيئات العليا ، وإنما هو استيفاء لجملة من الشروط النظرية والمنهجية والتجريبية . يقوم النقد الإبيستمولوجي بدور هام في الدفع بالمعارف إلى استيفاء تلك الشروط ، كما يعمل على إنضاجها وتطويرها عبر ملاحظتها بالنظر في هندسة بنائها داعياً تارة إلى ترميمها وتصويبها ، وتارة أخرى إلى هدمها ، جزئياً أو كلياً وإعادة بنائها.

إذن فالخوض في معترك الإبيستمولوجيا يتطلب استدعاء كافة الأدوات والأساليب البحثية واستحضار المنظومة المعرفية المتكاملة في نسق منهجي ؛ فابتداء بالقراءة السيميائية علاقة " الجزئي " لبناء مفهوم علم المقاصد الشرعية مع " الكلي " الإبيستمولوجيا ؛ فلا بد أن يكون مع الإنسان أصول " كلية ترد إليها الجزئيات ليتكلم بعلم وعدل ثم يعرف الجزئيات كيف وقعت ؟ وإلا فيبقى في كذب وجهل في الجزئيات

وجهل وظلم في الكليات فيتولد فساد عظيم " .. ولا غرو أن يتخلل ذلك قراءة تراجمية في منطقتة العقول لا العلوم بحسب ما عبر عنه الغزالي أنفاً بين العالم في طلاقة عقله ؛ والعارف في مراعاته لقيد الشرع ؛ بين النقل المصدق والنظر المحقق ، وينظم إلى ثنائية المتقابلات الثلاث ، ثالث العلم وهو المصطلح ، والقاعدة والمنهج بوصف منطقي : الموضوعات ، والمبادئ ؛ والمسائل.



ويقول الدكتور رشدي فكار " العلوم الإسلامية بين علوم تاريخية ، وعلوم قاعدية نسقية ودراسات (سوسولوجية) ، أما العلوم الإسلامية القاعدية أو النسقية ... فهي العلوم الفقهية والحديثية والتفسيرية ، وما حول ذلك ؛ لأنها علوم تحتكم إلى قاعدة قرآنية أو سنة ، أو نسق في الاجتهاد للأئمة الأربعة ، كالنحو والصرف والبلاغة ، والعروض، والتشريع الإسلامي بدوره يدخل في هذا ؛ فكون العلوم الإسلامية (علوماً نسقية) أي أنها مبنية على التحليل القاعدي ، حيث أصل القاعدة وكذلك المنهج المبني عليها إنما هو المصطلح . وبذلك نستظهر ثلوث العلم: المصطلح ، والقاعدة ، والمنهج.

أولاً : المصطلح (Terminologie) : هو لفظ (مركب أو بسيط) أو مركب لفظي الغاية منه تسمية الأشياء أو تعريفها أو تحقيقها عن طريق إسناد أحكام أو قيم لها من الفكر أو الواقع ؛ وحسب التعبير المنطقي النظر في موضوعات العلم (التصور وسيلة للتصديق) الذاتية . و الحاجة العلمية تدعو إلى وجود المفهوم المصطلحي في أي علم معرفي، ثم يأخذ هذا المصطلح في التردد، والتداول بلفظ ، أو عدة الفاظ ، إلى أن يستقر في مصطلح ما ؛ وبذلك يتميز انتمائه إلى معجم خاص ثم يستخدم من قبل المختصين في ميدان معرفي محدد . فيسجل بذلك أول بداية العلم أي (مرحلة الترتيب) ؛ والمصطلح يتطور مع تطور العلم وينضج وتتعدد وظائفه الاستعمالية في مجالات العلم الواحد سواء في أشكالها الفردية البسيطة أو في أشكالها التركيبية عبر القواعد والمناهج وهذا يتضح في مصطلح التأويل في التفسير ؛ والعلة والحكمة في المقاصد الشرعية.

وتكمن أهمية المصطلح في كون (القاعدة والمنهج) ينطلقان من المصطلح ولهذا عده بعض الباحثين من أوجب الواجبات وأسبغها وأكدها على كل باحث في أي فن من فنون التراث لا يقدم ولا ينبغي أن يقدم عليها تاريخ ولا مقارنة ولا حكم عام ولا موازنة ؛ لأنها الخطوة الأولى للفهم السليم الذي يبنى التقويم السليم والتاريخ السليم .

والمستقرى للمقاصد الشرعية يجد أكثر المصطلحات المتداولة هي مصطلحات وافدة عليه من علوم العربية أو أصول الفقه أو الحديث ؛ وهي تحدد الدراسات البنائية بين العلوم الإسلامية وعلاقتها بالمقاصد الشرعية ؛ ولم يستطع العلماء صيغ هذه المصطلحات بمميزات تميز استخدام هذه المصطلحات عن باقي العلوم ؛ وهذا ما بينه السكاكي ؛ والفراهي - رحمهما الله - و من أبرز آثار هذه الفوضوية الإبيستيمولوجية في المقاصد الشرعية وجود الاختلافات الموجودة في المناهج المقاصدية ؛ و التنصل من الحكم الشرعي باستخدام المقاصد الشرعية.

ثانياً : القاعدة (مرحلة التركيب) : وهي تركيب نسقي من المصطلحات لحل إشكال . وهي كما يطلق عليها المناطقة مفاتيح (قضايا المبادئ) حيث يترام استعمال المصطلحات بكونها أوصاف لمفاهيم بسيطة ؛ حتى إذا انتقلت الحاجة العلمية من مستوى البساطة ، إلى مستوى التركيب والتعقيد ، حدث تطور في توظيف المصطلحات ، وذلك بسبكها في نسق مركب ، هو المسمى القاعدة.

وإن المتأمل في القواعد المقاصدية وما تحمله من دلالات ومفاهيم لا تعدو أن تكون النسبة بين الموضوع والمحمول (قضية) محلها علوم أخرى ؛ ولم يتغير في كنه المفهوم شئ بما تختص به المقاصد الشرعية . ومن المعلوم عند أرباب المعرفة والنظر إن المسألة الواحدة لا تدخل تحت علمين إلا بحيثيتين مختلفتين.

ثالثاً : المنهج : وهي (مرحلة النضوج) : تركيب نسقي أعلى ، لمجموعة من القواعد ، ذات الطبيعة المشتركة ، أو المجتمعة على قاسم مشترك معين ؛ وآلية المنهج تقوم على تراكمية استعمال القاعدة بالتعقيد، وغيره حتى يحصل نوع من التركيب على التركيب السابق للقاعدة ؛ نظراً لبروز إشكالات أخرى أكثر إشكالية من الأولى (للقاعدة) ، أي أنه يولد نسق مركب من الإشكاليات الصغرى التي وجدت القواعد لحلها ؛ فتقصر القاعدة عن حل ما هو أشمل منها وأوسع وأعد من إشكاليها وأدق تركيباً ؛ إنها إذا كانت نسيجاً مركباً ، بالنظر إلى بساطة المصطلح ، من حيث المفهوم ، فإنها بالنظر إلى ما تركب من إشكال كبير مبني على نسق من الإشكالات الصغرى تظل القاعدة بسيطة على سبيل المجاز ، لا يمكنها التطاول إلى حله ، أو معالجته منفرداً ولذلك تتضافر القواعد ذات النسق الواحد، أو المنتمية إلى الأسرة الواحدة فتشكل نسقاً مركباً من ذاتها ، هو المسمى (بالمنهج) أو بمفهوم آخر ؛ المسائل وهي قضايا تطلب في العلم ؛ وتلك هو (مرحلة الكهولة) للعلم واكتماله.

ولا يتأتى التعبير عن المنهج للمقاصد إلا متى أمكن الحديث عن نسق من قواعد مركبة تركيباً منظماً لأداء وظيفة معقدة ؛ هي وظيفة المنهج ، التي تقوم على التحليل أو الاستنباط أو تفسير.

ولدراسة المنهج لابد من إحصاء قواعده ودراستها أحاداً أو قبل دراستها في نسقها المنهجي ، وكما مر معنا : إن دراسة القاعدة مشروطة بإرجاعها إلى مكوناتها المصطلحية ؛ قصد دراسة تلك المصطلحات في صورها الفردية ، قبل دراستها في نسقها التركيبي المنهجي . وهكذا يصح قولنا السابق عن أركان العلم الثلاثة أنها تنطلق من المصطلح وتعود إليه.

والدراسة في المقاصد لا تعدو من كونها عالية على العلوم الأخرى والقول باستقلاليتها عن العلوم التي ولدت من رحمها يحتاج إلى دليل.

وجعل المقاصد قسماً متميزاً من أصول الفقه يضاف إلى الأقسام الأخرى ، فغير مسلم ، لأن ما تناوله علم المقاصد بالبحث هو جملة ما يختص النظر فيه علم الأصول بحسب وضعه الاصطلاحي ؛ فمن الخطأ المنهجي إنزال المقاصد منزلة باب من أبواب الأصول كما يقع ذلك في كتب " الأصوليين " المتأخرين.

ولا يحل هذا الإشكال الإبيستيمولوجي لعلمية المقاصد إلا بتوظيف النموذج التكاملي وتوظيف آليات التداخل المعرفي و الخوض في غمار البحث بإحصاء الأدوات العلمية ، المستعملة ؛ والوظائف الدلالية ؛ وتعميق العمل ، بأن تستنبط القواعد المعتمدة في عملية الفهم والتوجيه وكذا الضوابط والمقاصد المتكاملة في العملية المنهجية ؛ فلا بد من بيان الأصل والفرع في ذلك وكذا الكلي والجزئ ، والثابت والمتغير والشرط والركن .. ألخ ثم حالات التقديم والتأخير لهذه الأدوات أو حالات الإعمال والإهمال لها عند التعارض وضوابط هذه وتلك في كل حال ، إلى غير ذلك مما يساهم في بناء العلم إذا استخرجت المناهج، واستنبطها بهذه الصورة يعتبر خطوة مهمة في طريق بناء وتركيب العلم باعتباره نظرية متكاملة الأطراف وذلك بقيام دراسات وبحوث أخرى ، تجمع كل ذلك وتركبه تركيباً ينسق بين أجزائه من حيث وظائفها للخروج بكلبات محكمة تقنن العلم وتضبطه.

مقاصد الإبيستيمولوجيا

الحديث عن مقاصد الإبيستيمولوجيا في منظورها (الإسلامي) ؛ متمثلة في لبُّ الأصول ، وبيان قيمتها من جهة أخرى ؛ إذ المعرفة أو العلم ليس غاية يقف عندها العقل ؛ لأن العقل الذي يكتفي بأن يعرف كيف تتعاقب الظواهر وتتغير وتتوالد الأجناس وتتفاعل العناصر ؛ وتتحول المادة ؛ ساعياً إلى استغلال ذلك في حياته المادية عقل ناكص عن المضي في طريق الهداية إلى ما وراء الظواهر ذاتها .. ما حدا بأحد المنصفين القول " إننا - نحن أبناء الغرب - نحتاج إلى معلمين مسلمين يعلموننا كيف نتعلم بقلوبنا كما نتعلم بعقولنا .

ومن المقاصد السامية أيضاً هي. صناعة المنهج الذي هو جوهر مشكلة الأمة ؛ ولو استقامت عليه لاستقام لها كل شيء ؛ وصناعة الإضافة العلمية لن تتأتى للباحث إلا من هذا الباب إذ العالم ليس هو الذي يحمل في رأسه خزائن ومكتبات، ولكنه الذي يعرف كيف يوظف ما في رأسه ، وما في الخزائن والمكتبات من أجل إضافة بعض الإضافات.

ويتجلى السعي الحثيث دوماً ألا تطغى النظريات على المنهجية في العملية البحثية ، فالنظريات والمفاهيم ، وأساليب البحث، ليست إلا آلات مسح ، و وسائل تحليل ، علينا نقدها ، هي ؛ على ضوء الواقع العلمي ، لا نقد العلمية والموروث الحضاري والمخزون الثقافي الذي كرسه الزمن على ضوئها هي ؛ وليكن هم المنتقف المسلم السعي الحثيث إلى (عقلنة الشرع وشرعنة العقل) وبالتالي تتجلى مقاصد الدراسات البيئية والتي تم الإشارة إليها سابقاً .

البنية المعرفية للمقاصد الشرعية :

كل طريق قام به العدل وظهر به الحق مما أمر الله به :

العدل : القصد في الأمور ؛ وهو خلاف الظلم والجور ؛ يقال : عدل في أمره عدلاً فهو عادل والعدل أيضاً : ما يقوم الشيء من غير جنسه ، ومنه قوله تعالى : { ثم الذين كفروا بربهم يعدلون }
والتعادل : التساوي. وله معان أخرى يحددها السياق وطبيعة الاستعمال ولكن أقرب هذه المعاني إلى المعنى الاصطلاحي هو التساوي والمساواة النسبي ؛ لأنه يشمل مجانبية الظلم والجور وغير ذلك من المعاني.

وعرف العدل بتعريفات أكثرها حول معنى القسط والإنصاف والتزام الحق ؛ والتوسط في الأمور ؛ بين طرفي الإفراط والتفريط ورغم صدق هذه التعريفات على معنى العدل إلا أنها ليست مستوفية لشرائط التعريف الصحيح ؛ ولعل التعريف الأقرب إلى حقيقة العدل هو أن يقال : إعطاء الحق لمستحقه ؛ بضمان المصالح المشروعة لم ن يستحقها على وجه يرفع الظلم والنزاع .

ويعتبر العدل بما هو مقصد جوهرى أصلاً عاماً تنبثق منه سائر التشريعات والأحكام سواء أكانت كلية أم جزئية . ، وهي في جملتها تتألف من عناصر تكوينية عديدة ؛ يمثل مفهوم العدل المقوم الجوهرى في بنيتها ؛ ذلك أن بداة الاتساق الموضوعي بين كليات التشريع وجزئياته تقتضي وجود هذا المفهوم في كل منها ؛ بحيث تتجلى مناسبات الأحكام الشرعية وحكمتها ؛ مما ينشئ في نفوس المكلفين الاقتناع بمعقوليتها وإفضائها إلى تحقيق المصالح الفطرية.

وغير خاف أن الانسحاق إلى امتثال التكاليف والتشريعات بباعث الوازع الإيماني ؛ يحقق غاياتها أعظم مما لو نصبت المؤيدات الجزائية على المخالفة لمقتضياتها ؛ لأن إطلاقية قيمة العدل هي نفسها مؤيد فطري - وخلق بالدرجة الأولى - ينشأ عنه الالتزام بالتشريعات المنبثقة منه ؛ ومن هنا يظهر بجلاء أثر ظهور قيم العدل في تحقيق العدل نفسه ؛ ويظهر أيضاً جدوى اعتبار كل حكم من أحكام الشريعة جزءاً من مفهوم العدل يحمل كل خصائصه ومقوماته ؛ ويمثل صورة مصغرة عنه .

وفي الوقت نفسه نتبين الأهمية الوظيفية لهذا المفهوم ؛ حينما ينتهض موجهاً لسائر كليات المصالح وجزئياتها ؛ ومحدداً لمعايير الحق ومفهومه ؛ لتناط كلها بأصل عام تدور في فلكه بانتظام مضطرد ؛ يمنع الاختلال أن يطالها والفساد أن يصيبها .

قال الدريني : " مفهوم العدل في التشريع الإسلامي يتمثل في المصلحة الفردية كانت أم عامة ؛ لأنها المقصد الذي توخاه الشارع من تشريعه للحكم الشرعي ، والشارع لا يضع ولا يتوخى ما كان جوراً أو ضرراً أو مفسدة ، وبذلك يبدو جلياً أن العدل في الإسلام معنى مندمج في تشريعه حكماً ومقصداً " .

فالمقاصد من الناحية التطبيقية تحقق كثير من المصالح المقصودة للشارع ؛ بحيث لو أهملنا مراعاتها لتسببنا في فوات ما لا يحصى من المصالح أو حدوث المفساد ؛ وهذا ينافي العدل و يناقض التنسيق بين تعارض المقاصد ، والتوفيق بين مقتضى النص ومتعلقاته الواقعية ؛ وهذا يختص في الاستثناءات وسد الذرائع وغيرها .

• المستثنيات :

الاستثناء في النظر الفقهي معناه : إخراج مسألة فقهية يظهر دخولها في القاعدة الفقهية من حكم القاعدة بأي عبارة تدل على ذلك . وأساس الخلاف : هل أحكام الشريعة منها ما هو قاعدة أغلبية ؛ ومنها ما هو استثناء ؛ أم أن أحكام الشريعة كلها قواعد كلية ؟ فعند جمهور الأصوليين : إذا جاء الحكم مفارقاً لنظائره يعتبر وارداً على خلاف القياس .

لكن الشيخ ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ينفيان وجود الحكم الوارد على خلاف القياس ؛ وذلك لأنهما يجعلان لهذا الحكم المستثنى قاعدة أخرى بجانب الأولى ؛ وتكون علته متعدية ؛ وفي هذا يقول الشيخ ابن تيمية رحمه الله :



" وحيث جاءت الشريعة باختصاص بعض العقود بحكم يفارق به نظائره ؛ فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يعلل به غير الوصف الذي علل به الحكم الآخر . لكن الوصف الذي اختص به ذلك النوع قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر " .

ومن المعلوم أن العدل يعتبر من كليات الشريعة وأسسها لذا يجب تعديته إلى سائر الجزئيات ؛ وقد ذكر ابن رشد في قاعدة الاستحسان وهي من القواعد الأصولية المبنية على اعتبار المال أنه مبني على النظر إلى العدل فقال : " ومعنى الاستحسان في أكثر الأحوال هو الالتفات إلى المصلحة والعدل يقول الشاطبي : " أن الممنوعات في الشرع إذا وقعت فلا يكون إيقاعها من المكلف سبباً في الحيف عليه بزائد على ما شرع له من الزواجر أو غيرها ،

كالغصب - مثلاً - إذا وقع فإن المغصوب منه لا بد أن يوفى حقه ، لكن على وجه لا يؤدي إلى إضرار الغاصب فوق ما يليق به في العدل والإنصاف ، فإذا طوّل الغاصب بأداء ما غصب أو قيمته أو مثله ، وكان ذلك من غير زيادة صح قلو قصد فيه حمل على الغاصب لم يلزم ؛ لأن العدل هو المطلوب ، ويصح إقامة العدل مع عدم الزيادة ، وكذلك الزاني إذا حد لا يزداد عليه بسبب جنايته ؛ لأنه ظلم له ، وكونه جانباً لا يجني عليه زائداً على الحد الموازي لجنايته .

• الحكم يختلف بحسب الكلية والجزئية

من المعلوم أن المجتهد إذا أعوزه النص ؛ نظر في كليات الشريعة ومصالحها العامة وذلك لان اعتناء الشارع إنما هو منصرف إلى الكليات ؛ وشأن الجزئية أخف من شأن الكلية ؛ لذا بالإمكان طرح حكم الجزئية في حكم الكلية .

فالشعائر المعلنة التي قصد الشرع منها الإظهار ؛ كالأذان مثلاً ؛ مندوب في حق كل فرد ؛ لكنه في مرتبة الواجب بالنظر إلى مجموع الأمة ؛ أو مجموع أهل كل بلدة حتى أباح الشارع قتال مانعيه مما يدل على وجوبه في الجملة .

وهذا الحكم مطرد فيما كان مطلوب التحصيل للشارع لذاته بغض النظر عن فاعله ؛ كما هو شأن الواجب الكفائي ؛ والمندوبات في جانب الإلزام بالفعل ؛ وكما في المكروهات وخلاف الأولي في جانب الإلزام بالترك ؛ وكذلك المباح إنما هو مباح بأجزاء إما بالكل فلا يخلو أن يكون مطلوباً بالكل ؛ كسائر مقومات الحياة مما اكتفى فيه الشارع بداعي الوازع الجبلي الطبيعي ؛ كالطعام والشراب والمسكن أو يكون المباح مكروهاً بالكل ؛ إذا دخل في الإسراف في تناول الطبييات .

فلا يغفل عن اختلاف الحكم بالانتقال من الحكم على فرد واحد من أفرادها أو صورة جزئية من صورته إلى الحكم على مجموع الصور وجميع الحالات .

ومجال ذلك مختص بما كان مطلوباً للشارع لا على سبيل الإلزام فيخرج في مجال تطبيقها المطلوب على سبيل الحتم والإلزام ؛ كالواجب والمحرّم فإنهما مطلوبان بالجزء طلباً اقتضائياً يلحق الذم والعقوبة بغير الممثل لهذا الطلب .

وأما ما كان مقصود التحصيل للشارع لا على سبيل الحتم والإلزام ؛ فإنه مطلوب التحصيل في الجملة بالنظر إلى شخصاته وصوره الجزئية ؛ يدخل في ذلك ما كان مطلوب الفعل لا على سبيل الإلزام ؛ كالمندوب وما كان مطلوب الترك على سبيل الإلزام كالمكروه ؛ وما خير فيه المكلفون بين الفعل والترك وهو المباح .

الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد :

الأصل في الأحكام والتكاليف الشرعية المقررة في أرجاء الشريعة أن تكون لها علل ومصالح مدركة ومعقولة وهذا هو المقصود بمعقوليتها ؛ وأن الاستثناء فيها أن تكون عللها ومصالحها خفية ومجهولة بحيث لا يمكن للعقل تبنيها ولا إدراكها وهذا هو المقصود بالتعبد فيها .

وقد استفيد هذا من معهود الشارع في بيانه للأحكام الشرعية في مجالات الحياة المختلفة حيث تأتي الأحكام والتكاليف الشرعية غالباً مقترنة بمصالح جليلة مدركة للعقول والأفهام . وقال الغزالي " عرف من دأب الشرع اتباع المعاني المناسبة دون التحكيمات الجامدة وهذا غالب عادة الشرع ، ومن شأن اتصاف أحكام الشريعة بمعقولة حكمها ومصالحها أن تكون أدعى إلى امتثال المكلفين وأقرب إلى استجابتهم وقبولهم قال المقري . الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد ؛ لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج وكل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفرع فيه ؛ والسلب ملزم ؛ كما أن اعتبار المعاني فيه أيضاً اعتبار للتعبد .

ومن المسلم به إن الله سبحانه لا يفعل شيئاً عبثاً لغير مصلحة وحكمة ؛ بل أفعاله سبحانه وتعالى صادرة عن حكمة بالغة لأجلها فعل ؛ كما هي ناشئة عن أسباب بها فعل " . وهذه الحكمة يعلمها سبحانه على وجه التفصيلي ؛ وقد يعلم بعض عباده من ذلك ما يعلمه إياه ؛ لا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء . والحكمة نوعان :

النوع الأول : حكمة تعود إليه سبحانه ويرضاها وهي رحمته بعباده وتديبره لأمر خلقه ؛ وتصرفه في مملكته بأنواع التصرفات ؛ وإثابته للمحسن على إحسانه ؛ ومعاقبته للمسيء على إساءته ؛ فيوجد أثر عدله وفضله وأن يعرف سبحانه بأسمائه وصفاته وأفعاله وآياته ؛ وأن يعرف خلقه أنه لا إله غيره ولا رب سواه .

والنوع الثاني : حكمة تعود إلى عباده ؛ وهي نعمة عليهم يفرحون بها ويتلذذون بها ؛ ففي الجهاد مثلاً عاقبة محمودة للناس في الدنيا يحبوها ؛ وهي النصر والفتح وفي الآخرة الجنة والنجاة من النار وقد نزه الله سبحانه أفعاله عن العبث فقال : { أحسبتم أنما خلقناكم عبثاً } وقال جل شأنه { أحسب الإنسان أن يترك سدى القيامة }

وأنكر سبحانه وتعالى أن يسوي بين المختلفين وأن يفرق بين المتماثلين ؛ وأن حكمته وعدله يأبى ذلك فقال سبحانه وتعالى { أفنجعل المسلمين كالمجرمين ما لكم كيف تحكمون } وقال تعالى { أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار }

وأخبر سبحانه عن الحكم والغايات التي جعلها في خلقه وأمره ؛ كقوله تعالى { الذي جعل لكم الأرض فراشاً والسماء بناء وأنزل من السماء ماء فأخرج به من الثمرات رزقاً لكم } وقال عز وجل { ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها } وإثبات الحكمة في أفعال الله لا يستلزم الحاجة والنقص فلا يقال : لو خلق الخلق لعة وحكمة ومصلحة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها ؛ لأن الله سبحانه وتعالى له الغنى المطلق ؛ فهو الغني عن كل ما سواه من كل وجه وكل ما سواه فقير إليه من كل وجه .

كما أن أفعال الله سبحانه وتعالى معللة بالحكم ورعاية المصالح فجميع الأوامر والنواهي مشتملة على حكم باهرة ومصالح عظيمة كيف القرآن والسنة مملوآن من تعليل الأحكام والتنبيه على وجوه الحكم التي لأجلها شرع تلك الأحكام ولأجلها خلق تلك الأعيان . فمن الأمثلة على ذلك في القرآن :

- أنه تارة يذكر ذلك بلام التعليل الصريحة كقوله تعالى { وما جعلنا القبله التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه } وتارة يذكر كي الصريحة في التعليل كقوله تعالى { كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم } وتارة يذكر من أجل الصريحة في التعليل ؛ كقوله تعالى { من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل { وتارة يذكر لعل المتضمنة للتعليل المجردة عن معنى الرجاء المضاف إلى المخلوق كقوله تعالى { يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون } وتارة يذكر المفعول له كقوله تعالى { ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء } وتارة ينبه على السبب بذكره صريحاً كقوله تعالى { فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات أحلت لهم وبصدهم عن سبيل الله كثيراً وأخذهم الربا وقد نهوا عنه وأكلهم أموال الناس بالباطل } " فكان ذكر الشارع للعلة والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام القدريه الشرعية والجزئية للدلالة على تعلق الحكم بها أين وجدت، واقتضائها لأحكامها، وعدم تخلفها عنها إلا لمانع يعارض اقتضاءها ويوجب تخلف أثرها، ولتعديده الحكم بتعدي هذه العلل والأوصاف ؛ وإلا لكان ذلك عبثاً والله منزه عن النقص .

وتعليل أفعال الله سبحانه لا يلزم منه - على مذهب السلف - القول بأنه يجب على الله رعاية مصالح العباد وذلك لأن السلف يثبتون الله كمال القدرة والحكمة، ولا يشبهونه بشيء من خلفه، ولأجل ذلك يقولون :

إن الله خالق كل شيء ومليكه ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، وهو على كل شيء قدير، ويفعل سبحانه ما يفعل بأسباب ولحكم وغايات محموده، فله المشيئة العامة، والقدرة التامة، والحكمة البالغة.

ولا يجب عليه سبحانه شيء فيما يحكم ويقضي؛ إذ لا يجوز قياسه على خلقه : { لا يسأل عما يفعل يفعل وهم يسألون } ، لذا فإن القول : بأن العلة مجرد علامة محضة لا يصح، لكونه مبنياً على إنكار التعليل في أفعال الله، بل العلة هي الوصف المشتمل على الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. وعلاقة المعقولية بالمقاصد تتمثل في التعليل المصلحي لمقاصد الشارع والمكلف ؛ التي تستصحب عن تحقيق المناط ؛ وبالتالي يعتبر التعليل المصلحي أحد مسالك الكشف عن مقاصد الشارع.

• لا مقاصد إلا باعتبار المصالح :

يقول ابن تيمية : " إن الله عز وجل أوجب الواجبات ، وحرّم المحرمات ؛ لما يتضمن ذلك من المصالح لخلقهم ، ودفع المفساد عنهم. و وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد ؛ واعتبار المصلحة أساساً في اعتبار المقاصد ، إذ لا يتأتى وصف الفعل بكونه محققاً لمصلحة فيكون مأموراً به ، أو درا لمفسدة فيكون منهياً عنه إلا بعد النظر إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل من مصلحة تستجلب أو مفسدة تدرأ وتدفع ، فإنه يُنظر إلى المصلحة التي يفضي إليها الفعل بأحد الأدلة الاستدلالية أو أدوات الكشف سواء بسد الذرائع أو الاستحسان ، ومدى تحققها ، وملائمتها لمقاصد التشريع ، وعدم معارضتها للنصوص الشرعية والقواعد الكلية ، وأنها لا تؤدي إلى تفويت مصلحة أعظم منها أو الوقوع في مفسدة أشد ، وبذلك يكون الفعل موافقاً لمقاصد التشريع ، وعدم اعتبار الم قاصد قد يفضي الفعل إلى مناقضة مقاصد التشريع ، وربما أفضى اعتبار المصلحة إلى تفويت مصلحة أرجح منها ، أو يفضي إلى الوقوع في مفسدة تساوي مصلحة الفعل أو تزيد عليها ، أو إلى الإخلال بالمصالح الشرعية.

و العلاقة بين المقاصد والمصلحة يكمن في أن الوصول إلى الحكم يكون بقوة الأدوات الاجتهادية لا بالنصوص ؛ وكذلك يدخل أيضاً في درء المفساد فهو يتضمن جلب المصالح ؛ وهذا ما يوطن إلى أن تكون المصلحة كدليل رابع متفق عليه بعد الوحيين والإجماع والقياس .

يقول العز بن عبد السلام : " من مارس الشريعة وفهم مقاصد الكتاب والسنة علم أن جميع ما أمر به لجلب مصلحة أو مصالح ، أو لدرء مفسدة أو مفساد أو للأمرين، وأن جميع ما نهى عنه إنما نهى عنه لدفع مفسدة أو مفساد ، أو جلب مصلحة أو مصالح ، أو للأمرين ، والشريعة طافحة بذلك".

الأولويات

الأولى : لغة بمعنى القرب ومنه قوله تعالى : { أولى لك فأولى } وحديث (هو أولى الناس بمحياه ومماته) واصطلاحاً : هو فقه التحديد والترتيب والتفاضل بين الأحكام ومتعلقاتها . وبناء على مفهوم المقاصد الشرعية الذي ذكرناه آنفاً ومفهوم فقه الأولويات الموضح سابقاً ؛ يتبين للباحث العلاقة الوثيقة بين مقاصد الشريعة وفقه الأولويات وهي أشبه ما تكون بعلاقة أصول الفقه بالفقه بل هي علاقة أشد ارتباطاً وأوثق عرى ؛ فإذا كان للفقه غنى عن أصول الفقه في بعض الأحوال ؛ فليس لفقه الأولويات على عن مقاصد الشريعة بأي حال من الأحوال ؛ فلا يمكن درك الأولويات إلا بالرجوع إلى المقاصد الشرعية ؛ فهي الطريق الرئيس من طرق الوصول إلى الأولويات ومن رام درك الأولويات دونها فدونه درك الغمام وخرط القتاد ؛ وذلك لأن هوية أو موضوع كل منهما مرتبط بالمصلحة ؛ وموافقة قصد المكلف لقصد الشارع.

وفقه الأولويات مبني على المقاصد وفقهها ؛ كي نتوصل إلى أحكام مقترنة بمقاصد الشارع فتقدم ما حقه التقديم وتؤخر ما حقه التأخير . فالمقاصد قائمة على الترتيب ؛ بناء على الأهمية والمرتبة ؛ فهذه النظرة السريعة كفيلة بأن تظهر أن المقصود من المقاصد ؛ إنما هو الوصول إلى الأولويات ؛ وبالتالي فإن فقه الأولويات يعد بحد ذاته استثماراً أمثلاً للمقاصد الشرعية فمن خلاله تظهر ثمرة المقاصد وتحقق غايته وتتحصل نتيجته.

الموازنات

الموازنة أصلها من الوزن ؛ قال ابن فارس : الواو والزاي والنون بناء يدل على تعديل واستقامة . ويقال وزين الرأي أي معتدله ، وهو راجح الوزن ؛ إذا نسبوه إلى رجاحة الرأي وشدة العقل بين طرفين معتبرين ومؤثرين لاختيار أحدهما أو اختيار قدر محدد منهما وفق معايير المعادلة وهي خاصة.

الفرق بين الأولويات والموازنات :

فقه الموازنات أخص من فقه الأولويات وذلك أن فقه الموازنات يأتي للترجيح بين المتعارضات التي لا يمكن فيها فعل أكبر المصلحتين إلا بترك الصغرى أو التي لا يمكن فيها درء أعظم المفسدتين إلا بفعل الأخرى أو التي لا يمكن فيها تجنب المفساد إلا بترك المصالح ؛ أو التي لا يمكن فيها تحقيق المصالح إلا بتحمل المفساد ؛ ففقه الموازنات يأتي للترجيح بين المصالح والمفساد المتعارضة ليتبين بذلك أي المتعارضين يعمل به وأيها يترك أما فقه الأولويات فهو يأتي لتحديد والترتيب بين المصالح لبيان ما الذي ينبغي أن يكون أولاً وما الذي ينبغي أن يكون ثانياً وثالثاً ورابعاً ، وكذلك يعمل على الترتيب بين المفساد فيبين ما الذي ينبغي تركه أولاً وما الذي ينبغي تركه ثانياً وثالثاً ورابعاً ، فيعرف بفقه الأولويات ما حقه التقديم وما حقه التأخير ويوضع كل شئ في موضعه .

وهذا الترتيب الذي يقوم به فقه الأولويات قد يكون مبنياً على فقه الموازنات عندما يكون هناك تعارض . وقد لا يكون مبنياً على فقه الموازنات وذلك عندما لا يكون هناك تعارض وإنما حسن ترتيب للأشياء ؛ ورغم ما بين الفقهاء من اختلاف فإن فقه الأولويات يكون في الغالب مرتبطاً بفقه الموازنات . ويتداخل الفقهاء ويتلازمان في كثير من المجالات . وأيضاً فإنما ينتهي إليه فقه الموازنات يدخل في الغالب في فقه الأولويات .

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - فتبين أن السيئة تحتمل في موضعين دفع ما هو أسوأ منها إذا لم تدفع إلا بها، وتحصل بما هو أنفع من تركها إذا لم تحصل إلا بها، والحسنة تترك في موضعين إذا كانت مفوتة لما هو أحسن منها أو مستلزمة لسيئة تزيد مضرتها على منفعة الحسنة وهذا ما يتعلق بالموازنات الدينية.

وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة على إجرائية الموازنة وقد نقل الإجماع العز بن عبد السلام بقوله :

" أجمعوا على دفع العظمى إذا تعارضت المفسدتين في ارتكاب الدنيا "

وقال ابن دقيق العيد : " من القواعد الكلية أن تدرأ أعظم المفسدتين باحتمال أيسرهما إذا تعين وقوع إحداهما ... وأن يحصل أعظم المصلحتين بترك أخفهما إذا تعين عدم إحداهما "

ويمر منهج الموازنة بخطوات ومراحل يتعاطى معها المجتهد وهي كالتالي :

أولاً : التأكد من كون المصلحة أو المفسدة المتعاطاة حقيقية لا موهومة.

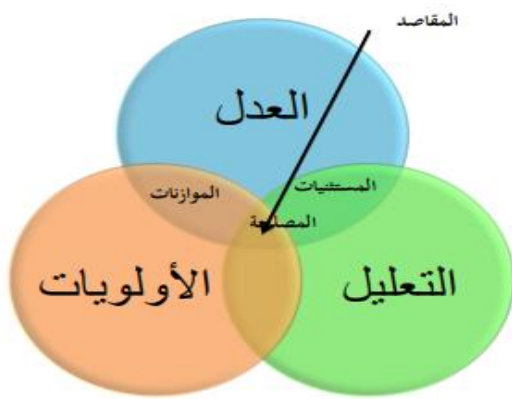
ثانياً : محاولة الجمع بين المصالح ودرء المفساد بالكلية.

ثالثاً : المعادلة أو المفاضلة بين المصالح أو المفساد المتعارضة مراعيًا الجهات السبع (الحكم ؛ الرتبة ؛ النوع ؛ العموم ؛ القدر ؛ التحقق ؛ الزمن) .

رابعاً : إذا تساوت المصالح أو المفساد فهو إما أن يستشير أو يستخير أو يقرع أو يختار بينها.
يعتبر الثالث البنيوي للمقاصد الشرعية (العدل - التعليل - الأولويات) صلب العملية الإجرائية في التعاطي مع الاستنباط الفقهي ؛
والشكل التالي يوضح العلاقة والتقاطعات بينها وما تفرز عنها.

- فالعدل وتطبيقاته في التعليل يقتضي عدم إخراج المستثنيات عن دائرة العدل الكلي ؛ ووضعها تحت دائرة العدل الجزئي.
- العدل مع الأولويات في حقيقة أمره هو المفاضلة والمعادلة بين المصالح ودرء المفساد.
- والتعليل يلتقي مع الأولويات في المصالح ؛ فسلب التعليل لا نستطيع القيام بتحديد و ترتيب المصالح ؛ وبالتالي تنعدم الأولويات.
- والمتأمل أن المقاصد لا تخرج عن هذا الثالث سواء من الناحية العملية لتحليل المدخلات ومن ثم الوصول إلى المخرجات ؛ وهي موافقة قصد الشارع .

النتائج:



- أولاً : وجود علاقة طردية بين افرزات المجتمع والعقل العلمي لانتاج المعرفة بشكل أكثر نضوجاً.
- ثانياً : الدراسات البيئية تنتج لنا نسفاً جديداً تكاملياً لا تفاضلياً.
- ثالثاً : مقاصد وأهداف الدراسات البيئية في دمج المعارف وسبيل إلى الإبداع في التفكير وتحقيق التكامل.
- رابعاً : المقاصد هي : المعاني التي روعيت في الأحكام لأجل مصلحة المكلفين خامساً : علم الأصول والمقاصد الشرعية متكاملات متداخلان ولا يمكن الفصل بينهما من حيث المصطلحات أو القواعد أو المنهج .
- سادساً : كل طريق قام به العدل وظهر به الحق مما أمر الله به.
- سابعاً : المستثنيات : هي أيضاً خاضعة للعدل.
- ثامناً : الأصل في الأحكام المعقولة لا التعبد.
- تاسعاً : لا مقاصد إلا باعتبار المصالح .
- عاشراً : الأولويات والموازنات يمثلان العملية الإجرائية للمقاصد الشرعية .

التوصيات :

- أولاً : تعميق الدراسة المعرفية في ظل معينها الأصيل ؛ ومحاولة وضع ضوابط معرفية للتعامل مع السياق المعرفي داخل منظومة الدراسات الشرعية .
- ثانياً : تفعيل المعرفة المقاصدية في شتى مجالات الحياة العامة السياسية والاقتصادية والاجتماعية ؛ ورصد التطور والتجديد للمقاصد
- ثالثاً : تجديد الفهم من أجل تجديد العمل ضمن رؤية مقاصدية .
- رابعاً : توسيع دائرة الدراسات البيئية بين العلوم الشرعية والإنسانية من أجل أن تكون الثانية (الإنسانية) خادمة للأولى (الشرعية).
- خامساً : رصد التطور المصطلحي للعلوم والذي من خلاله يتم رصد التطور ومعرفة أولويات ومكانم التجديد.

نموذج مشروع تطبيقي لإجراء دراسة بينية:

أولاً: الاعتماد على المنظور التخصصي

- تحديد المشكلة (مسألة أو موضوع، قضية) الدراسة.
- تحديد التخصصات ذات الصلة.
- إعداد فريق عمل يقوم بتحديد المفاهيم ذات الصلة، والنظريات، وطرق كل تخصص.
- جمع كل المعارف التخصصية الحالية، والبحث عن معلومات جديدة.
- دراسة المشكلة من وجهة نظر كل تخصص.
- توليد الأفكار والرؤى التخصصية عن مشكلة الدراسة.

ثانياً: دمج الرؤى والأفكار من خلال بناء منظور أكثر شمولاً

- تحديد التعارضات في الرؤى باستخدام التخصصات لتسليط الضوء على كل الفرضيات الأخرى، أو من خلال المصطلحات التي تحمل المعاني المشتركة، أو مصطلحات ذات معاني مختلفة.
- تقييم الافتراضات والمصطلحات في سياق المشكلة المحددة.
- حل التعارضات من خلال العمل نحو تقديم المصطلحات المشتركة، ووضع مجموعة من الافتراضات.
- إنشاء أرضية مشتركة.
- بناء فهم جديد للمشكلة.
- إنتاج وضع أنموذج يصور الفهم الجديد.
- اختبار النموذج من خلا اختبار الأنموذج من خلال محاولة حل المشكلة (Newell, 2001).^[7]

ختاماً نقول أن منهجية الدراسات البينية تمثل - في نظرنا - نقطة الالتقاء و التوافق بين العلوم الدينية و العلوم الإنسانية إذ أن العلوم الإنسانية من منظور فلسفة التعقيد تنظر إلى الظواهر الإنسانية و الاجتماعية كظواهر معقدة تقتضي دراستها وفقاً لمناهج الدراسات البينية هذا من ناحية و من ناحية أخرى نرى أن تعقيد تفسير بعض النصوص المقدسة يقتضي أيضاً دراستها من خلال مناهج الدراسات البينية.

إن إقامة الدراسات البينية بين المعرفة الغيبية و المعرفة الإنسانية أشبه بمحاولة إجراء حوار بين الإنسان و خالقه. تتقارب فيه أدوات كل منهما حيث يستصحب الإنسان أثناء هذه المحاولة كل أدواته و وسائله التي ينتهجها للوصول للحقيقة عليه يدرك الحقيقة كما يراها الخالق. و هي في النهاية لا تعدو كونها محاولات و اجتهادات غير معصومة من الخطأ.

القسم الثاني

دراسة السحر من منظور الإسلام والتعقيد

الفصل الأول

الدراسة العلمية للسحر من التبسيط إلى التعقيد

الدرسة العلمية للسحر من التبسيط إلى التعقيد

دراسة السحر من المنظور الغربي

تعريف السحر من منظور العلم الغربي: [1]

تعرف الموسوعة البريطانية السحر بأنه ظاهرة خارقة للطبيعة و هو مفهوم يستخدم لوصف نمط عقلائي . أو طريقة تفكير تتطلع إلى القوى غير المرئية للتأثير على الأحداث وإحداث التغيير في الظروف المادية ، أو تقديم وهم التغيير. في التقاليد الغربية تختلف طريقة التفكير هذه عن الأنماط الدينية أو العلمية. ومع ذلك ، فإن مثل هذه الفروق وحتى تعريف السحر يخضع لمناقشات واسعة.

الطبيعة والنطاق

تشمل الممارسات المصنفة على أنها سحر :

العرافة ، علم التنجيم ، التعاويذ، الكيمياء ، الشعوذة ، الوساطة الروحية واستحضار الأرواح. يستخدم مصطلح السحر بالعامية في الثقافة الشعبية الغربية للإشارة إلى أعمال الشعوذة وخفة اليد للترفيه. الغرض من السحر هو اكتساب المعرفة أو القوة أو الحب أو الثروة ؛ للشفاء، الإنتاجية أو النجاح في مسعى ؛ لإلحاق الضرر بالعدو ؛ للكشف عن المعلومات ؛ للحث على التحول الروحي. للخداع ؛ أو للترفيه. غالبًا ما يتم تحديد فعالية السحر من خلال حالة وأداء الساحر ، الذي يُعتقد أن لديه إمكانية الوصول إلى قوى غير مرئية ومعرفة خاصة بالكلمات والأفعال المناسبة للتلاعب بهذه القوى.

تشمل الظواهر المرتبطة بالسحر أو المختلطة به أشكال التصوف والطب والوثنية، البدعة و ممارسة السحر و الخرافات. ينقسم السحر أحيانًا إلى سحر "رفيع" للنخبة الفكرية ، متاخم للعلم ، وسحر "منخفض" للممارسات الشعبية العامة. كما يتم التمييز بين السحر "الأسود" المستخدم للأغراض الشريرة، والسحر "الأبيض"، المستخدم للأغراض المفيدة.

على الرغم من أن هذه الحدود غالبًا ما تكون غير واضحة فالممارسات السحرية بها شعور الإحساس "بالآخرين". بسبب القوة الخارقة التي يُعتقد أنها تنتقل من خلال الممارس ، الذي يكون مهمشًا أو موصوم بالعار في بعض المجتمعات و يلعب دورا مركزيا في مجتمعات أخرى.

عناصر السحر

التعويدات

يتضمن أداء السحر الكلمات (على سبيل المثال : التعويدات و العزائم) ، والأرقام الرمزية التي يُعتقد أن لها قوة فطرية ، وأشياء مادية طبيعية أو من صنع الإنسان ، وأفعال طقسية يقوم بها الساحر أو غيره من المشاركين. التعويذة أو العزيمة يُعتقد أن لها القدرة على جذب الوكلاء الروحانيين لإنجاز السحر. غالبًا ما تكون معرفة التعاويذ أو الأرقام الرمزية سرية (غامضة) ، ويمكن لمالك هذه المعرفة أن يحظى باحترام كبير أو الخوف. في بعض الحالات ، تكون التعويذة هي العنصر الأكثر شهرة في الطقوس السحرية أو الاحتفال. على سبيل المثال، يعتبر سكان جزيرة تروبرياند في ميلانيزيا أن استخدام الكلمات الصحيحة بالطريقة الصحيحة أمر ضروري لضمان فعالية الطقوس التي يتم أدائها. يعتقد سكان الماوري في نيوزيلندا أن قوة الكلمات مهمة جدًا لدرجة أنه يُعتقد أن الأخطاء في التلاوات العامة تسبب كوارث للأفراد أو المجتمع . علاوة على ذلك ، مثل التعويدات الأوروبية في العصور الوسطى التي استخدمت اللغات القديمة وأجزاء من الليتورجيا اللاتينية ، غالبًا ما تستخدم التعويدات مفردات مقصور فهمها على فئة معينة و هذا يزيد من الاحترام الممنوح لهذه الطقوس. الإيمان بقوة الكلمات التحويلية شائع في العديد من الأديان. على سبيل المثال، يكرر الشامان والوسطاء الروحانيون والمتصوفون أصواتًا أو مقاطعًا محددة لتحقيق حالة من النشوة من الاتصال بالقوى الروحية أو حالة الوعي المستتيرة . حتى السحر الحديث للترفيه يحتفظ ببقايا التعويذة باستخدامه لمصطلح abracadabra.

مواد

تشير الكثير من المؤلفات الأنثروبولوجية إلى الأشياء المستخدمة في السحر على أنها " أدوية " ، ومن هنا جاء الاستخدام الشائع لمصطلح " رجل الطب" للإشارة إلى الساحر. وتشمل هذه الأدوية الأعشاب وأجزاء الحيوانات والأحجار الكريمة والأشياء المقدسة ، أو الدعائم المستخدمة في الأداء ويعتقد أنها قوية في حد ذاتها أو مفعلة بواسطة التعويدات أو الطقوس. في بعض الحالات ، تكون الأدوية المراد علاجها فعالة من الناحية الفسيولوجية ؛ على سبيل المثال ، يستخدم الخشخاش على نطاق واسع كمخدر ، ويستخدم بعض الصينيين لحاء الصفصاف كمسكن ، واستخدم الثوم والبصل كمضادات حيوية في أوروبا في العصور الوسطى . الأدوية الأخرى التي يُقصد بها إحداث ضرر ، مثل مستخلصات الضفادع واليوفادينوليد ، هي في الواقع سموم معروفة. المواد الأخرى

لها علاقة رمزية بالنتيجة المقصودة ، كما هو الحال مع العرافة من أجزاء الحيوانات. في scapulamancy (العرافة من عظم كتف الغنم) ، على سبيل المثال يعكس عظم الخروف القوى الكونية للكون . في السحر ، قد يستخدم الساحر شيئاً ينتمي إلى الضحية المقصودة (على سبيل المثال ، الشعر أو تقشير الأظافر أو قطعة من الملابس) كجزء من الطقوس. قد تكون الطقوس نفسها رمزية ، كما هو الحال مع رسم الدوائر الوقائية لاستدعاء الأرواح ، ورش الماء على الأرض لتكوين المطر أو إتلاف صورة الشمع لإيذاء الضحية. يمكن ، أيضاً أن ترمز النباتات أو الأشياء الأخرى للنتائج المرجوة : في الطقوس و لضمان سرعة الزورق يستخدم سكان جزر تروبريانند أوراق نباتية خفيفة لتمثيل سهولة انزلاق المركب فوق الماء ؛ و يضع سكان الزاندي في جنوب السودان الحجر في شوكة الشجرة لتأجيل غروب الشمس، والعديد من شعوب البلقان ابتلعت الذهب مرة واحدة لعلاج اليرقان.

طقوس وحالة المؤدي :

لأن السحر يعتمد على الأداء والطقوس ومعرفة الساحر وقدرته تلعب دوراً مهماً في فعاليتها يفترض أداء السحر وجود جمهور ، أو المريض الذي يرجو العلاج، أو المجتمع. كل من الساحر والطقوس نفسها معنية بمراعاة المحرمات وتطهير المشاركين. السحرة ، مثل الكهنة الذين يتأسسون الطقوس الدينية ، يلاحظون قيوداً على النظام الغذائي أو النشاطات الجنسية لتمييز الطقوس عن النشاطات العادية والدينية واستثمارها في قدسية. يعتمد نجاح السحرة المعاصرين مع الجماهير المسلية بشكل أساسي على مهارات أعدائهم في التلاعب بالأشياء المادية لخلق الوهم.

المهام

من بين الأدوار العديدة التي يلعبها السحر هي وظيفته "الأدائية" و "التعبيرية". استناداً إلى محاولة التأثير على الطبيعة أو السلوك البشري تُفاس الوظيفة الأدائية للسحر بفعاليتها في تحقيق النتيجة المرجوة. يحدد علماء الأنثروبولوجيا ثلاثة أنواع من الفوائد المرجوة من السحر الأدائي : المنتج ، الوقائي ، والتدميري. يتم استخدام السحر المنتج للحصول على نتيجة ناجحة من العمل البشري أو الطبيعة ، مثل الصيد الوفير أو الحصاد أو الطقس الجيد. يهدف السحر الوقائي إلى حماية الفرد أو المجتمع من تقلبات الطبيعة وشر الآخرين. استخدام التمام لدرء الأمراض المعدية أو تلاوة السحر قبل رحلة أمثلة على هذه الوظيفة الوقائية. أخيراً ، السحر المدمر ، أو الشعوذة يهدف إلى إيذاء الآخرين ، وغالباً ما يكون مدفوعاً بالحسد ، وهو مدمر اجتماعياً. وبالتالي فإن استخدام السحر المضاد ضد السحر قد يخفف بعض التوتر الاجتماعي داخل المجتمع. تُنتج وظيفة السحر التعبيرية من المعاني الرمزية والاجتماعية المرتبطة بممارساتها ، على الرغم من أن مؤدوها قد لا يكونون بالضرورة على دراية بهذه الوظيفة. يمكن أن يوفر السحر إحساساً بهوية المجموعة من خلال الطقوس المشتركة التي تمنح القوة أو القوة للأعضاء. في الوقت نفسه ، يمكنها فرز الساحر كشخص مميز داخل المجتمع أو على هامشه. يمكن أن يكون السحر أيضاً بمثابة منفذ إبداعي أو شكل من أشكال الترفيه. وبالتالي ، فهو لا ينفصل عن النظام الكلي للفكر والاعتقاد والممارسة في مجتمع معين.

مسائل عرفية: السحر والدين ، والعلم :

لا يمكن تعريف مصطلح السحر بصورة معزولة نظراً لمعاييرها العامة ، ودوره الهام في العديد من المجتمعات، و تفاعله مع ظواهر ذات صلة. السحر هو تسمية عامة يستخدمها الغرباء (نظرياً ، المراقبين الموضوعيون) لوصف نوعية معينة الممارسات في مجتمعات قد لا توجد فيها هذه الكلمة أو ما يعادلها من الناحية المفاهيمية . نتيجة لذلك ، يتم تجميع الظواهر المتنوعة معاً على افتراض أنها تعمل بنفس الطريقة. هذا البناء المصطنع للسحر يوجد فقط في علاقة - هو ليس بالمقام الأول فيها - مع الدين و العلم كأناط مختلفة للعقلانية.

إن مثل هذه التعريفات للسحر تميز الثقافات ذات التوجه العلمي تمييزاً إيجابياً وتوصم أولئك الذين يمارسون السحر بدلاً من الدين بصورة سلبية وبالتالي ، فإن تحديد السحر والتعرف على السحرة يتطلب فهم السياقات الثقافية التي تستخدم فيها هذه التسميات. على الرغم من أن السحر له علاقة غامضة بالدين والعلم الغربيين ، إلا أنه متجذر في التقاليد المؤسسية والاجتماعية والفكرية، الرئيسية في التاريخ الغربي . علاوة على ذلك فإن المحاولات الحديثة للتوصل إلى تعريف عالمي للسحر تعكس التحيز الغربي. على وجه الخصوص ، فإن آراء القرنين الثامن عشر والتاسع عشر حول التطور الثقافي والتاريخي تميز السحر عن الدين والعلم.

في نموذج طوره عالم الأنثروبولوجيا البريطاني السير جيمس فريزر (1854-1941) ، يتميز السحر بأنه مرحلة مبكرة في التطور البشري ، حل محله الدين أولاً ثم العلم. إن الجدل حول العلاقة بين السحر والدين والعلم الذي سيطر على الكثير من النقاش حول السحر طوال القرن العشرين واضح في العمل الميداني لعلماء الأنثروبولوجيا ، ونظريات علماء اجتماع الدين وانتقادات ما بعد الحداثيين. وبالتالي ، انتقل ، البحث في مقارنة الأديان والتاريخ والأنثروبولوجيا في النصف الثاني من القرن العشرين نحا بعيداً عن النموذج التطوري نحو تفسيرات أكثر حساسية للسياق ، بينما طورت دراسات أخرى نماذج جديدة للمقارنة بين الثقافات . ومع ذلك ، يحتفظ نموذج السحر والدين والعلم بقدرته تفسيرية كبيرة كما أن الثنائيات المستخدمة لتمييز السحر عن الدين أو العلم منتشرة في الخطاب الشعبي.

السحر والدين

لا يزال السحر يُنظر إليه على نطاق واسع على أنه نظرة قديمة للعالم ، وشكل من أشكال الخرافات التي تفتقر إلى القيمة الروحية الجوهرية للدين أو المنطق العقلاني للعلم. الدين ، حسب عالم الأنثروبولوجيا الموروث ، (1832-1917) السير إدوارد بورنيت تايلور يتضمن علاقة مباشرة وشخصية بين البشر والقوى الروحية. في أعلى أشكال الدين ، تكون تلك العلاقة مع كائن روحي شخصي واعي كلي القدرة . من ناحية أخرى ، يتميز السحر بأنه ، خارجي ، وغير شخصي ، و ميكانيكي ويشمل قوانين تقنية لامتلاك للقوة. يسعى السحر إلى السيطرة و التحكم بالقوى الروحية ، بينما تستدعي الصلاة الدينية التضرع للقوى الروحية ، وهو تمييز اكتشفه برونيسلاف مالينوفسكي (1884-1942) أثناء عمله على سكان جزيرة تروبرياند. علاوة على ذلك ، ووفقاً لإميل دوركهايم (1858-1917) ، فإن الدين طائفي لأن أتباعه المرتبطين معاً بالمعتقدات المشتركة ، يشكلون كنيسة. من ناحية أخرى ، لا ينطوي السحر على روابط دائمة بين المؤمنين بل روابط مؤقتة فقط بين الأفراد والسحرة الذين يؤدون الخدمات بالنسبة لهم. ومع ذلك أوضح العمل الميداني لـ ألفريد ريغانالد راديكليف براون (1881-1955) بين سكان جزر أندامان ، أن السحر قد يكون له بُعد جماعي.

السحر والعلم

على الرغم من أن السحر يتشابه في بعض النواحي مع العلم والتكنولوجيا ، إلا أنه يقترب من الفعالية (القدرة على إنتاج نتيجة مادية ، مرغوبة) بشكل مختلف. السحر ، مثل الدين معني بالقوى غير المرئية وغير التجريبية. ومع ذلك ، مثل العلم ، فإنه يدعي أيضاً الفعالية على عكس العلم الذي يقيس النتائج من خلال تدابير و الوسائل التجريبية ، والسحر يتضرع علاقة رمزية بين السبب والنتيجة. علاوة على ذلك ، مثل الدين وعلى عكس العلم ، فإن السحر له وظيفة تعبيرية بالإضافة إلى وظيفته الأدائية. على سبيل المثال ، قد تكون استراتيجيات صناعة المطر السحرية فعالة أو قد لا تكون كذلك ولكنها تخدم الغرض التعبيري المتمثل في تعزيز الأهمية الاجتماعية للمطر والزراعة للمجتمع.

الفئات الفرعية للسحر :

ساهمت النظرة إلى السحر على أنه سابق لوجود الدين أو غير علمي في توضيح الفروق الدقيقة بين السحر والممارسات الأخرى وفي التعرف على الفئات الفرعية للسحر. والجدير بالذكر أن علماء الأنثروبولوجيا يميزون السحر (Magic) عن السحر (Witchcraft) ويعرفون الأول على أنه تلاعب بقوة خارجية بوسائل ميكانيكية أو سلوكية للتأثير على الآخرين ، والأخيرة صفة شخصية متأصلة تسمح للساحرة بتحقيق نفس الغايات. ومع ذلك ، فإن الخط الفاصل بين الاثنين ليس واضحاً دائماً ، وفي بعض أجزاء العالم قد يعمل الفرد بطريقتين. وبالمثل ، فإن التمييز بين السحر "الأسود" والسحر "الأبيض" غامض لأن كلا العمليتين تستخدمان في كثير من الأحيان نفس الوسائل ويقوم بها نفس الشخص. يميز العلماء أيضاً بين السحر والعرافة ، والتي لا تهدف إلى التأثير على الأحداث بل للتنبؤ بها أو فهمها. ومع ذلك ، قد يُعتقد أن القوة الغامضة للعرافين هي نفس القوة الكامنة وراء السحر.

في النهاية ، على الرغم من هذه الفروق وتنوع الأدوار الفريدة التي يلعبها الممارسون في مجتمعاتهم ، فإن معظمهم يصنفون تحت المصطلح العالمي الساحر. في كثير من الأحيان حتى الشخصيات الدينية مثل الكهنة و الشامان والأنبياء تم تعريفهم على أنهم سحرة لأن العديد من أنشطتهم تتضمن أفعالاً تم تعريفها على أنها "سحرية" من قبل العلماء المعاصرين. في النهاية ، على الرغم من هذه الفروق وتنوع الأدوار الفريدة التي يلعبها الممارسون في مجتمعاتهم الخاصة ، فإن معظمهم يصنفون تحت المصطلح العالمي الساحر .

في النهاية ، التمييز بين السحر والدين أو العلم أصعب في الممارسة منه في النظرية ؛ ولذلك يستخدم العلماء تسميات مثل السحر الديني لوصف الأنشطة أو الأشخاص الذين يعبرون خط التقسيم الاصطناعي هذا. وبالمثل ، فإن الحد الفاصل بين السحر والعلم قابل للاختراق ، لأن الطريقة العلمية الحديثة (الملاحظة والتجريب) تطورت من أشكال السحر العلمي مثل الكيمياء والتنجيم. وهكذا ، فإن النموذج التطوري ، الذي يرسم فروعاً حادة بين السحر والدين والعلوم ، لا يمكن أن يفسر التشابه الأساسي بين الظواهر المختلفة. علاوة على ذلك ، فإن التصنيفات التي تضع السحر في علاقة بالظواهر الأخرى هي اختزالية ، وغالباً ما تتجاهل البنى والمعتقدات ذات المعنى التي ترشد هذه الممارسات في سياقها الأصلي.

التاريخ المفاهيم

يعتمد الادعاء بأن السحر موجود في جميع المجتمعات البشرية على تعريف متجذر في الافتراضات الثقافية الغربية ، وقد تغيرت هذه الافتراضات واستخدام مصطلح السحر بمرور الوقت والمكان. وبالتالي ، لفهم المعتقدات والممارسات في المجتمعات الأخرى التي تبدو مشابهة للسحر الأوروبي ، من الضروري تطبيق مناهج السياق و المقارنة والتي أصبحت ذات أهمية متزايدة في دراسة الأنثروبولوجيا والتاريخ والدين.

المفهوم الغربي للسحر متجذر في التراث اليهودي المسيحي واليوناني الروماني القديم. أخذ التقليد شكلاً آخر في شمال أوروبا خلال العصور الوسطى وأوائل العصر الحديث قبل أن ينتشر إلى أجزاء أخرى من العالم من خلال الاستكشاف والاستعمار

الأوروبي بعد عام 1500. تشمل رؤية الحضارة الغربية كقصة تقدم نموذج السحر والعلم الديني الذي ينتبع "صعود" و "ترجع" السحر ثم الدين ، إلى جانب الانتصار الأخير للعلم - وهو نموذج يتحدى العلماء الآن. علاوة على ذلك ، تثير أصول كلمة السحر أسئلة حول الطرق التي يكون فيها دين شخص ما سحرًا لشخص آخر ، والعكس صحيح.

عالم البحر الأبيض المتوسط القديم

أصل كلمة السحر (اليونانية: mageia ؛ اللاتينية: magia) مشتق من المصطلح اليوناني magoi ، الذي يشير إلى قبيلة Median في بلاد فارس وديانتهم الزرادشتية. كان التقليد اليوناني الروماني يرى أن السحرة يمتلكون معرفة غامضة أو سرية والقدرة على توجيه القوة من أو من خلال أي من الآلهة المتعددة الآلهة أو الأرواح أو أسلاف الآلهة القديمة. في الواقع ، العديد من التقاليد المرتبطة بالسحر في العالم الكلاسيكي مستمدة من الانبهار بمعتقدات الشرق الأوسط القديمة وتهتم بالحاجة إلى السحر المضاد ضد السحر. تم تسجيل التعاويذ التي نطق بها السحرة وموجهة إلى الآلهة والنار والملح والحبوب من بلاد ما بين النهرين ومصر.

تكشف هذه النصوص أيضًا عن ممارسة استحضر الأرواح ، واستدعاء أرواح الموتى ، الذين كانوا يعتبرون آخر دفاع ضد السحر الشرير. تحتوي أوراق البردي اليونانية المصرية من القرن الأول إلى القرن الرابع الميلادي ، على سبيل المثال ، على وصفات سحرية تتضمن حيوانات ومواد حيوانية ، جنبًا إلى جنب مع تعليمات لتحضيرات الطقوس اللازمة لضمان فعالية التعاويذ.

أخذت العرافة أشكالاً عديدة - من فن هاروسيسينا الأثروروي (قراءة أحشاء الذبائح الحيوانية) إلى الممارسة الرومانية لبشير (تفسير سلوك الطيور) - وكانت تمارس على نطاق واسع كوسيلة لتحديد الأوقات المناسبة للانخراط في أنشطة محددة ؛ غالبًا ما لعبت دورًا في صنع القرار السياسي. كان المجتمع الروماني القديم مهتمًا بشكل خاص بالشعوذة والشعوذة ، وهي مسابقات مرتبطة بتطوير طبقات حضرية جديدة تنافسية كان على أعضاؤها الاعتماد على جهودهم الخاصة من الناحية المادية والسحرية لهزيمة منافسيهم وتحقيق النجاح.

انتقل التناقض مع السحر إلى العصر المسيحي المبكر للإمبراطورية الرومانية وورثتها اللاحقين في أوروبا وبيزنطة. في الإنجيل حسب متى ، كان المجوس الذين ظهروا عند ولادة يسوع المسيح ، كلاهما فارسيين أجانب من المفهوم اليوناني الروماني ومنجمين حكماء. بصفتهم ممارسين لدين أجنبي ، بدا أنهم يؤكدون أهمية ولادة يسوع. ومع ذلك ، فإن ماجوس ، وهو الشكل المفرد للمجوس ، له دلالة سلبية في العهد الجديد في رواية سيمون ماجوس (أعمال الرسل 8: 9-25) ، الساحر الذي حاول شراء القوة المعجزة لتلاميذ المسيح. في الأساطير المسيحية الأوروبية في العصور الوسطى ، تطورت قصته إلى صراع درامي بين الدين الحقيقي ، بمعجزاته الإلهية ، والسحر الشيطاني الكاذب ، بأوامره

ومع ذلك ، استمر الإيمان بواقع القوى السحرية والحاجة إلى الطقوس المسيحية المضادة ، على سبيل المثال ، في الإيمان البيزنطي بـ "العين الشريرة" التي يلقيها الحسد ، والتي كان يُعتقد أنها مستوحاة من الشيطان والتي يحتاج المسيحيون منها إلى الحماية من خلال الإلهية. العلاجات.

في القرون الوسطى أوروبا

خلال فترة اعتناق أوروبا للمسيحية (حوالي 300-1050) ، ارتبط السحر بقوة بالوثنية ، وهي التسمية التي استخدمها المبشرون المسيحيون لتشويه المعتقدات الدينية للشعوب السلتية والجرمانية والاسكندنافية. تبنى قادة الكنيسة الممارسات والمعتقدات المحلية وتنصيرها في وقت واحد. على سبيل المثال ، جمعت العلاجات الطبية الموجودة في المخطوطات الرهبانية بين الصيغ والطقوس المسيحية والطقوس الشعبية الجرمانية لتمكين المكونات الطبيعية من علاج الأمراض التي تسببها السموم أو هجوم الأقزام أو الامتلاك الشيطاني أو قوى أخرى غير مرئية. ممارسة مسيحية أخرى ، تم تدوين البيبليومانس (العرافة من خلال الاختيار العشوائي لنص كتابي) في سفر المزامير الإلهي في القرن الحادي عشر للسلاف الأرثوذكس. على الرغم من استمالة وإدانة القادة المسيحيين في هذه الفترة ، إلا أن السحر نجا في علاقة معقدة مع الدين السائد. حدثت عمليات ثقاف مماثلة في التحولات اللاحقة في أمريكا اللاتينية وأفريقيا ، حيث تتعايش معتقدات السكان الأصليين في القوى الروحية والممارسات السحرية ، أحيانًا بشكل غير مريح ، مع اللاهوت المسيحي.

في أوروبا الوسطى في العصور الوسطى (حوالي 1050 - 1350) ، حدثت المعركة بين الدين والسحر على أنها صراع ضد البدعة ، وهي تسمية الكنيسة للإيمان المسيحي المنحرف. كان يعتقد أن السحرة ، مثل الزنادقة ، يشوهون أو يسيئون استخدام الطقوس المسيحية للقيام بعمل الشيطان. بحلول القرن الخامس عشر ، ساهم الإيمان بواقع الموثيق البشرية مع الشيطان والقوى السحرية المكتسبة من خلالها في اضطهاد أولئك المتهمين بإيذاء الآخرين بسحرهم. وفي العصور الوسطى أيضًا ، ساهمت شيطنة المسلمين واليهود في الشك في "الأخر".

اتهمت الجماعات الهامشية بشكل روتيني بقتل الأطفال. في روايات مروعة عن "فرية الدم" ، اتهم اليهود بسرقة أطفال مسيحيين للتضحية. تم توجيه اتهامات مماثلة للسحرة من قبل المسيحيين وضد المسيحيين من قبل الرومان القدماء.

على الرغم من إدانة السحر على نطاق واسع خلال العصور الوسطى ، غالبًا لأسباب سياسية أو اجتماعية ، فإن انتشار الصيغ والكتب السحرية من تلك الفترة يشير إلى انتشاره في أشكال مختلفة. حدد ريتشارد كيخيفر فئتين رئيسيتين من السحر: السحر "المنخفض" يشمل السحر (الصلوات ، والبركات ، والتقاويم) ، والتمائم والتعاويذ الواقية ، والشعوذة (إساءة استخدام السحر الطبي والوقائي) ، والعرافة وعلم التنجيم الشعبي ، والخداع ، والسحر الطبي من خلال الأعشاب والحيوانات. والسحر "السامي" أو الفكري ، ويشمل المزيد من أشكال علم التنجيم والسحر النجمي والكيمياء وكتب الأسرار واستحضار الأرواح. هناك أيضًا أدلة على اهتمام البلاط بالسحر ، لا سيما تلك المتعلقة بالآلات الآلية والأحجار الكريمة. علاوة على ذلك ، كان السحر بمثابة أداة أدبية في ذلك الوقت ، ولا سيما وجود ميرلين في روايات آرثر الرومانسية.

على الرغم من أن السحر الأوروبي في العصور الوسطى احتفظ بإحساسه بالآخرين من خلال الاقتراض من الممارسات اليهودية والمصادر العلمية العربية مثل دليل السحر النجمي Picatrix ، إلا أنه مستمد أيضًا من التقليد المسيحي السائد. على سبيل المثال ، استخدم استحضار الأرواح الطقوس والصيغ المسيحية اللاتينية لإجبار أرواح الموتى على الانصياع.

أواخر العصور الوسطى وأوائل أوروبا الحديثة

بحلول أواخر العصور الوسطى (1350-1450) وحتى أوائل العصر الحديث (1450-1750) ، كان يُنظر إلى السحر على أنه جزء من عبادة شيطانية واسعة الانتشار ومعادية للمجتمع بشكل خطير تضمنت ممارسات الشعوذة واستحضار الأرواح و السحر. كان المتهمون بالزنادقة والسحرة والسحرة خاضعين لمحاكم تفتيش تهدف إلى الكشف عن روابط العبادة هذه وتدمير وسائل النقل (على سبيل المثال ، حرق الكتب المدانة و / أو الأطراف "المدنبيين"). يصف الكتيب اليدوي المؤثر *Malleus maleficarum* (1486) ، من تأليف Henry Krämer و Jacob Sprenger السحر بتفصيل كبير (مثل يوم السبت للسحرة - تجمع منتصف الليل في السحر بتفاصيل كبيرة) (على سبيل المثال ، يوم السحرة ، اجتماع منتصف الليل في الولاء للشيطان) ؛ علاوة على ذلك ، فإن هذا المجلد المعاد طباعته هو المسؤول عن الارتباط الكاره للمرأة للسحر بالنساء والذي أصبح السمة المهيمنة في الفترة الحديثة المبكرة. ساهمت نظرية المؤامرة الخاصة بالسحر الشيطاني في ظهور "جنون الساحرات" الذي حدث في أوائل العصر الحديث في وقت تزايد التوتر بين السحر والدين والعلم الناشئ.

ومع ذلك ، على الرغم من اضطهاد السحر "الأسود" وممارسيه المزعومين ، استمرت أشكال السحر "الأبيض" في أوروبا على الحدود بين السحر والتصوف والتجريبية الناشئة. خلال عصر النهضة ، كان هناك اهتمام متجدد بممارسات الشرق الأوسط القديمة ، والتصوف الأفلاطوني المحدث ، والنصوص العربية في الكيمياء والتنجيم. سعى بيكو ديلا ميراندولا إلى معرفة خفية في الكابالا اليهودية ، وهي ممارسة صوفية لكشف الأسرار الإلهية الموجودة في الكتابات العبرية المكتوبة وغير المكتوبة. درس مارسيليو فيسينو السحر النجمي وقوة الموسيقى لتوجيه التأثيرات الكونية ، بينما استكشف جيوردانو برونو التقاليد الصوفية للهرمسية ، بناءً على أعمال نبي الإسكندرية الأسطوري هيرميس Trismegistus في القرنين الأول والثالث. على الرغم من التسامح بشكل عام لأن ممارساتهم كان يُنظر إليها على أنها ضمن التقاليد اليهودي والمسيحي المحكم الرئيسي ، إلا أن ممارسي الكيمياء كانوا يُنظر إليهم أحيانًا على أنهم سحرة أشرار اكتسبوا معارفهم من خلال اتفاق مع الشيطان (كما في أساطير فاست). عندما أثبتت الأنشطة السحرية للمتقنين الفكريين ، أو بدت أنها معادية للمجتمع ، فإن النتائج غالبًا ما تُعزى إلى خدع بسيطة - كما في حالة الدجال في القرن الثامن عشر أليساندرو ، كونتي دي كاليوسترو (جوزيبي بالسامو).

التقاليد الأوروبية والعالم الحديث

امتد الانبهار الأوروبي بالتقاليد السحرية للشرق الأوسط القديم إلى تلك الموجودة في شرق وجنوب آسيا عندما اتصل الأوروبيون بهذه المناطق في أوائل الفترة الحديثة. الاستشراق ، كما وصفه الناقد الأدبي والثقافي إدوارد سعيد ، له جذوره في معنى "الأخر" الموجود في التعريفات المبكرة للسحر (لا سيما المجوس كأجانب فارسيين) وفي ميل عصر النهضة للمصريين والعبرية والعبرية. مواد عربية. مفتونًا بالآخرين الغربية للمجتمعات الشرقية ، جرب الفلاسفة الأوروبيون الحديثون النموذج التقدمي للسحر والعلم والدين. جورج فيلهلم فريدريش هيجل ، على سبيل المثال ، نظر إلى الهند في القرن التاسع عشر على أنها حضارة غير ناضجة ، ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن الوعي الهندوسي يفتقر إلى فئات المنطق التي يقدرها هيجل.

تسود رؤية عالمية "علمية" شائعة في المجتمعات الغربية الحديثة التي تشير إلى انتصار العقل البشري. أدت عقلانية التنوير والثورة العلمية - المتجذرة بشكل مثير للسخرية في تجارب عصر النهضة في السحر وبدافع جزئي من البراغماتية الإصلاحية - إلى الانتصار الحديث للتفكير العلمي على السحر ، كما هو واضح ، على سبيل المثال ، في عرض القرن التاسع عشر للمحتالين السحريين على أنهم دجالون. والجدير بالذكر أن مغني الراب الروحيين ، الوسطاء الذين "تحدثوا" مع الأرواح الذين ردوا بالطرق على طولة ، تعرضوا بسهولة مثل أولئك الذين يطرقون. ظهر السحر الشعبي الحديث في عالم الترفيه ، بشكل عام كأداة حبكة في القصص والأفلام ، وحيل تستهدف الأطفال ، وأوهام خفة اليد الغامضة في العروض السحرية التي تبهج تصورات الجمهور الحسية وتتحدى قدرتهم على التفكير. يستمر الانبهار بالمعرفة الغامضة والقوى الصوفية المستمدة من مصادر غير سائدة أو أجنبية في الغرب في المخططات الفلكية في الصحف ، ونظريات الأجانب بين الكواكب والمؤامرات الحكومية لإخفائهم ، والطقوس السحرية في بعض ديانات العصر الجديد ، والاهتمام بالممارسات التقليدية التي لها نكهة مقصورة على فئة معينة ، مثل

فنع شوي (الرمل ، الممارسة الآسيوية التقليدية لمحاذة القبور والمنازل والمعابد مع القوى الكونية). يشير هذا الإصرار ، جزئياً ، إلى تأثير العولمة على رؤى ما بعد الحداثة للعالم التي تتحدى هيمنة أسلوب علمي صارم للعقلانية.

عولمة المفهوم السحري

تم تصدير المفاهيم الغربية للسحر والدين والعلم إلى أجزاء أخرى من الكرة الأرضية في العصر الحديث من قبل التجار والفاثحين والمبشرين وعلماء الأنثروبولوجيا والمؤرخين. عمل الرحالة الأوروبيون في القرنين السادس عشر والتاسع عشر كإثنوغرافيين بدائيين تُعد ملاحظاتهم المكتوبة موارد تاريخية لا تقدر بثمن. ومع ذلك ، فإن رواياتهم ، التي غالباً ما يتم تلويحها بافتراضاتهم اليهودية والمسيحية حول الدين مقابل السحر ، تبرز كيفية معاملة السكان الأصليين على أنهم "أطفال" ليتم تعليمهم أو ، في حالة بعض الفاتحين ، كأجناس دون البشر ليتم استعبادهم. خلال الجزء الأخير من القرن التاسع عشر ، بدأ علماء الأنثروبولوجيا في تحليل السحر ودوره في تطور أديان العالم. تميز عملهم بتميز أساسي متجذر في النموذج التطوري للسحر والدين والعلم: ينقسم العالم بين ثقافات حضرية تاريخية متعلمة أو "حضارات" (على سبيل المثال ، التقاليد القديمة لشرق وجنوب آسيا) وغير الأميين ، المجتمعات القبلية القديمة أو "البدائية" (مثل تلك الموجودة في أجزاء من إفريقيا والأمريكيتين وأوقيانوسيا). نظر المؤرخون إلى المجتمعات المعقدة التي تتميز بالتحضر والمركزية والتقاليد المكتوبة على أنها أكثر تقدماً وقاسوا تقدمها كحضارات وفقاً للنموذج التطوري. غالباً ما كان ينظر إلى المجتمعات البدوية أو القبلية أو الزراعية أو غير الحضارية ذات التقاليد الشفهية القوية من قبل المراقبين الأوروبيين الأوائل على أنها شعوب راكدة من الناحية التنموية بدون تاريخ. في حين أن هذه الآراء لم تعد مقبولة ، إلا أن تأثيرها المتبقي لا يزال محسوساً في الطريقة التي يتم بها تصور السحر والدين والعلم. يميز علماء الأنثروبولوجيا الدينيين تقليدياً بين "الدين" الذي تمارسه المعتقدات الرئيسية في العالم ، والتي غالباً ما تهتم السحر باعتباره خرافة ، ومعتقدات المجتمعات الصغيرة غير الأمية التي قد يكون فيها "السحر" في الواقع مركزاً في المعتقد الديني. هنا يبدو أن التمييز بين الدين والسحر لا أساس له من الصحة. في الواقع ، بينما تحاول بعض مجتمعات ما بعد الاستعمار أن تنأى بنفسها عن المنطق الغربي ، فإن التقاليد الدينية القديمة لها دور محوري في إعادة تأكيد الهوية الثقافية والاستقلالية. غرب إفريقيا فودون (فودو) ، التي انتشرت في منطقة البحر الكاريبي والأمريكيتين وأماكن أخرى ، هي أحد الأمثلة على ممارسة دينية أصلية مرتبطة بالهوية الثقافية في الفن والموسيقى والأدب وتستخدم بشكل تخريبي كنقطة حشد لمقاومة ما بعد الاستعمار لأنماط العقلانية الغربية.

ثقافات العالم

إن المفهوم الغربي للسحر كمجموعة من المعتقدات والقيم والممارسات غير الدينية أو العلمية بشكل كامل لا يجد ما يعادله في اللغات والثقافات غير الغربية ؛ على العكس من ذلك ، قد تكون المفاهيم الموجودة في الثقافات الأخرى غير قابلة للترجمة إلى اللغة الإنجليزية أو الإطار الغربي. على سبيل المثال ، مؤرخ هاواي ديفيد مالو (1793-1853) ، الذي يناقش المسيحية ودين هاواي التقليدي ، وجد ho`omana (لصنع ، أو القيام ، أو التشبع بقوة خارقة للطبيعة أو إلهية أو معجزة) أقرب ترجمة للدين الإنجليزي ، على عكس ما وصفه الغربيون بأنه مكون سحري في المعتقدات البولينيزية. علاوة على ذلك ، يستخدم قاموس ياباني حديث الترجمة الصوتية ، Majikku ، للكلمة الإنجليزية سحر. كما أنه يستخدم الكلمة الإنجليزية سحر لترجمة العديد من الكلمات اليابانية التي تبدأ بـ ma- ، حرف كانجي الذي يمثل روحاً انتقامية للموتى (في المعتقد الشعبي في شرق آسيا ، سلف لم يتم الاعتراف به بشكل صحيح ؛ في علم الكونيات البوذية ، شخصية شيطانية شريرة) . في حين أن المفهوم المسيحي للسحر يشبه بشكل سطحي المفهوم الشيطاني ، فإن الكوسمولوجيات المتعلقة بهذه الشياطين تختلف اختلافاً كبيراً. علاوة على ذلك ، فإن المدو ليس لديهم مجموعة من المعاني التي يمتلكها السحر في الفكر الغربي.

من ناحية أخرى ، توجد ممارسات محددة تم تحديدها على أنها سحر – على سبيل المثال ، العرافة والتعاويذ والتوسط الروحي – في جميع أنحاء العالم ، حتى لو لم تكن كلمة سحر. على سبيل المثال ، يمكن تصنيف الممارسات المختلفة في الصين مثل العرافة من خلال عظام أوراكل ، والعروض للأسلاف المتوفين ، وفينج شوي على أنها إما سحر أو دين أو علم ، ولكن من المشكوك فيه ما إذا كانت هذه الفئات لها أي صلاحية في الفكر الصيني ؛ بل إن ما يسمى بالممارسات السحرية هي جزء جوهري من وجهات النظر العالمية التي يتم التعبير عنها في الأنظمة الدينية والفلسفية الرئيسية في الصين (عبادة الأسلاف ، والكونفوشيوسية ، والطاوية ، والبودية). في الصين الحديثة ، تتعامل بعض المجتمعات مع الأزمنة من خلال الجمع بين الممارسات التي تبدو متناقضة – بما في ذلك دعاء وإكراه الآلهة ، ومناشدة أرواح الأجداد ، والعلاجات الشعبية ، والتلقيح الحديث. كان هذا التوفيق بين المعتقدات أمراً شائعاً في شرق آسيا. على وجه الخصوص ، في اليابان في القرن السادس ، امتزجت عبادة الطبيعة المحلية للشنتو مع الأشكال المستوردة من البوذية دون أي نوع من الصراع الذي حدث أثناء تحول أوروبا إلى المسيحية. في شرق آسيا الحديثة ، يحدث الصراع بين السحر والدين والعلم الذي أدخلته المفاهيم الغربية للسحر جنباً إلى جنب مع تقليد قوي من التوفيق بين العلوم التجريبية والممارسات التي غالباً ما ينظر إليها الغربيون على أنها سحر غير علمي أو خرافات دينية.

تعلم التقاليد الدينية الآسيوية مثل الهندوسية والبودية والطاوية أن الحياة المادية وهمية. يركز هذا النمط من العقلانية على فهم المبادئ والقوى الروحية الكامنة وراء التجربة الجسدية ، وبالتالي فإن أتباع هذه التقاليد الذين حققوا مستوى من

غالباً ما يبدو أن فهم هذه القوى الكونية لديه القدرة على التلاعب بالواقع المادي بطرق سحرية. الهدف من المظاهرات التي يقوم بها سحرة الشوارع وسحرة الأفاعي في الهند هو إظهار الجودة الوهمية للواقع المادي من أجل لفت الانتباه إلى الكوني والخالد

والكوني. وهكذا يستخدم الخداع المقصود في السحر لتوضيح خداع تخوف الإنسان من الواقع. العنصر الصوفي للسحر واضح أيضًا في التانترا وغيرها من الطوائف الباطنية وغير المطابقة للهندوسية أو البوذية، والتي تستخدم كلمات ورموز ومخططات صوفية في طقوسها. سواء كانت هذه الممارسات سحرًا أم دينيًا يعتمد على وجهة نظر المرء. (Encyclopædia Britannica, 2021, Magic)

أنثروبولوجيا السحر [2]

شكّلت النماذج التطورية أساس الفكر العلمي الاجتماعي المبكر في القرن التاسع عشر؛ فإبان تحول أوروبا إلى التصنيع في عصر التنوير، كان النقاش يركز على المكانة التاريخية للدين في تطور المجتمع. وقد رسم الفيلسوف الألماني جي دبليو إف هيجل (1770-1831) مسارًا جديدًا لفهم التجربة الدينية العالمية في سلسلة من المحاضرات التي تناولت فلسفة الدين، نُشرت بعد وفاته عام 1832. وكان من بين النقاط ذات الصلة بموضوعنا أنه نسب القدر نفسه من الأهمية لفهم كيف شكّلت الثقافة الفكر اللاهوتي، وفهم كيف شكّل الدين العقل. لم يكن هيجل مهتمًا بالسحر في حد ذاته، لكنه خصص له موقعًا في المرحلة الأولى من مراحل الدين الثلاث التي ابتكرها. وقد كانت تلك المراحل الثلاث كما يلي: الأديان التي كانت فيها الطبيعة مشبعة بالأرواح، وأديان الآلهة الممجدة الفردية فوق الدنيوية، وأخيرًا المسيحية التي اعتبرها مزيجًا «بارعًا» من المرحلتين الأخريين؛ ومن ثم، كان السحر «أقدم أشكال الدين، وأكثرها بدائية وبساطة»، والذي قال هيجل عنه إنه لا يزال موجودًا بين شعوب معينة، مثل شعب الإسكيمو. قد يبدو من غير المحتمل أن يرد ذكر عالم السياسة الثوري كارل ماركس (1818-1883) في دراسة عن السحر. وهو لم يدرس قضية السحر على وجه التحديد، لكن آراءه المعروفة عن الدين ذات صلة بهذا السياق، ويمكن إيجازها في عبارتيه الشهيرتين: «الإنسان هو الذي يصنع الدين، وليس الدين هو الذي يصنع الإنسان.» و«الدين أفيون الشعوب.» ورغم أن ماركس الملحد كان على دراية كبيرة بفكر هيجل وناقده له في الوقت نفسه، إلا أنه كان متفقًا مع فكرة أن أقدم أشكال الدين ارتبطت بعبادة الطبيعة، أو ما سيطر عليه لاحقًا المذهب «الإحيائي». مرة أخرى، كان هذا هو المنبع الذي يضرب فيه السحر بجذوره. على الجانب الآخر من التطور المجتمعي تقع الشيوعية، وهي الحد الذي يختفي عنده الدين، وقطعًا لن يكون للسحر مكان.

كان التنظير في النصف الأول من القرن معنيًا بـ «مراحل» تطور تشبه المفهوم الجيولوجي المتمثل في تقسيم طبقات الأرض. ثم شهد النقاش تحولًا بعد نشر تشارلز داروين كتابه «أصل الأنواع» عام 1859؛ فقد بات نموذج التطور البيولوجي ومصطلحاته يطبقان على التطور الاجتماعي والثقافي. وإبان ذلك، احتلت فئة السحر مكانًا أكثر أهمية، ودخل «العلم» الخطة باعتباره نموذج التطور البشري. لم يكن هذا يعني أن تعريفات السحر ستصبح أكثر وضوحًا، بل على العكس، ازداد فهم السحر تشوشًا.

كان العلامة والمُنظّر الاجتماعي البريطاني هربرت سبنسر (1820-1903) (أول من نشر نموذجًا تطوريًا اجتماعيًا صور فيه السحر على أنه يحدد نموذجًا بدائيًا للدين يقوم على العلاقات المتجانسة وعبادة الأسلاف، ولكنه — كممارسة — قابل للتكيف مع تطور الدين، بحيث يستطيع الدين والسحر التعايش معًا. لكن منافسه إدوارد بيرنت تايلور (1832-1917) هو الذي أثار مخيلة الدارسين — بصفته أول أستاذ في علم الأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد — وأكد كون السحر موضوعًا رئيسيًا في بحوث الأنثروبولوجيا؛ فقد وضع في كتابه المنشور في مجلدين «الثقافة البدائية» (1871)، نموذجًا يذهب إلى أن الحالة الإنسانية كانت عالمية، لكنها تطورت بمعدلات مختلفة. وعلى حد قوله، فإن «الفكر الهجري» يمكنه أن يتواجد في المجتمع المتحضر الحديث، بل وتواجد بالفعل.

ويرى تايلور أن السحر كان موجودًا في بادئ الأمر باعتباره تعبيرًا عن فكرة «الإحيائية»، التي ترى أن الأشياء — وكذلك البشر — لها أرواح أو جوهر روحي. وكان الفكر الإحيائي والسحر سمة للشعوب «التي تحتل مراتب دنيا على مقياس الإنسانية»، ثم تطور الدين كقوة مستقلة من مفهوم الروح البشرية، ثم كانت الخطوة التطورية التالية هي التحول من الشرك إلى التوحيد؛ وهذا النموذج يضاهي نموذج هيجل. وقد صاغ تايلور مصطلح «الباقيات» للتعبير عن عناصر الثقافة البدائية التي استطاعت البقاء على قيد الحياة في العالم المعاصر، والتي أتاحت دراستها رصد التطور التبايني للمجتمعات. بعبارة أخرى، لم يكن الأمر مسألة إعادة بناء متطلعة نحو الماضي. والأدلة على حدوث عملية التطور منتشرة من حولنا في عادات «القبائل البدائية» والفلاحين الأوروبيين، تمامًا مثلما عثر داروين على أدلة لها في عالم الحيوان.

صك تايلور أيضًا مصطلح «العلم الزائف» لوصف السحر. وكان يعني بهذا أن السحر — على غرار العلم — يفسر العلاقة السببية بين الأشياء ويستغلها. لكنه علم فاسد؛ لأن افتراضاته وتفسيراته البدائية حول السبب والنتيجة كانت دائمًا خاطئة. لم تكن أجندة تايلور مجرد أجندة باحث علمي متجرد؛ لأنه كان يؤمن أن الأنثروبولوجيا ينبغي أن تكون لها أجندة إصلحية واضحة. وفي حين أنه لم يكن مدافعًا عن الدين المنظم، فإنه وجّه هجومه في المقام الأول إلى السحر، الذي وصفه بأنه «توليفة وحشية»، و«أحد أخبث الأوهام التي حيرت الجنس البشري.» وقد شبّه الثقافات البدائية بالأطفال لأنها تحتاج مثلهم إلى توجيه كي ترتقي إلى مرحلة أعلى من الفكر.

أحدثت وجهات نظر تايلور تأثيرًا هائلًا، لكن أستاذ علم الأنثروبولوجيا بجامعة كامبريدج جيمس فريزر (1854-1941) هو الذي قدم النموذج التطوري لنطاق أوسع من الجمهور؛ فقد ترك فريزر — الذي صرح بأنه استلهم عمله من أعمال تايلور — بصمته الخاصة على النظرية؛ فقد وضع في مرجعه الكلاسيكي المؤلف من ثلاثة عشر مجلدًا «الغصن الذهبي» (1890-1915) نموذجًا

واضحاً من ثلاث مراحل للتطور الفكري الإنساني: من السحر إلى الدين إلى العلم. وجميع المجتمعات تحقق التقدم في نهاية المطاف عبر هذه المراحل الثلاث. وكان فريزر أيضاً أكثر وضوحاً من تايلور في التمييز بين السحر والدين، وقال بأن السحر جاء قبل الدين، وأن الدين — الذي عرّفه بأنه «إيمان بقوة أعلى من قدرة البشر، ومحاولة لاسترضائها أو استعطافها» — يتعارض عموماً مع السحر الذي يفترض أن السيطرة للبشر. لكن الدين نشأ عن إدراك أن السحر قد فشل. وبقوله هذا نفهم أنه تقبل أن «ممارسات» السحر لا تتعارض مع «الأفكار» الدينية. وقد وسع فريزر نطاق المقارنة بين السحر والعلم؛ فالسحر بمنزلة «أخت غير شرعية للعلم»، قائم على قانونين مغلوطين: أولهما قانون العدوى؛ أي إن الأشياء التي كانت في وقت ما على اتصال مع بعضها تظل تربطها علاقة حتى لو فصلت بينها المسافات. أما الثاني فهو قانون التشابه، الذي يذهب إلى أن النتائج تشبه مسبباتها. لكن إذا ما ثبت يوماً أن السحر صحيح وفعال، «فهو ليس سحراً إذن، وإنما علم.»

النقاد

ربما شكّل النموذج التطوري الثقافي حجر الأساس بالنسبة لبيانات علم الأنثروبولوجيا، لكن الوزن الهائل لمواد المقارنة التي راكمها تايلور وفريزر لم يتمكن من إخفاء الطبيعة التبسيطية السطحية للنظرية الأساسية؛ فكان من السهل تقويض التعريفات التي استندت إليها. ففي مقال عن «السحر والدين» سقّه أندرو لانج — وهو ناقد حاد للملاحظة وشرس للنظريات المتعلقة بالقوى الخارقة للطبيعة — رؤية فريزر بأن الدين تطور من فشل السحر. وقد فعل ذلك عن طريق هدم تفسير فريزر للتقارير الإثنوغرافية، والذي افترض غياب الدين بين سكان أستراليا الأصليين.

تدفق نقد آخر أكثر قوة من قلم عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) الذي رفض في كتابه «أشكال أولية للحياة الدينية» (١٩١٢) وفي غيره من أعماله فكرة تعريف الدين من منظور ينحصر في نطاق الآلهة والكيانات الروحية؛ وبهذا أطاح في وقت واحد بتعريف تايلور وفريزر للسحر. وبدلاً من ذلك، رأى دوركايم أن الدين «نظام موحد من المعتقدات والممارسات المتعلقة بأمور مقدسة» لكنه لم يتكبد عناء تقديم تعريف واضح يحدد ما يقصده بصفة «مقدسة»، عدا أنه قال إنها «عكس مدنسة»، الأمر الذي أتاح مجالاً واسعاً للجدل حول رأيه فيما بعد. ومن منظور دوركايم، كان الدين يتسم بالاندماج الاجتماعي وتشارك القيم والخبرات، وأن الكنائس تعبير عن المجتمع. ومن ناحية أخرى، يهتم السحر بالمعاملات بين الأفراد. وبصفته نموذجاً من نماذج الاعتقاد، فإن السحر لا يلعب أي وظيفة في التلاحم الاجتماعي، وبصفته ممارسة، فإنه كان يهتم بتقديم خدمة لزيائن؛ فيقول دوركايم: «السحر لا كنيسة له.» صحيح أن السحر والدين تجمعهما معتقدات وطقوس وعقائد متشابهة، لكن اختلاف وظيفة كلٍّ منهما الاجتماعية هو الذي فرّق بينهما.

وبينما تعامل دوركايم مع السحر على اعتبار أنه جزء ملحق برويته الاجتماعية للدين، تعامل ابن أخته مارسيل موس (١٨٧٢-١٩٥٠) مع السحر تعاملًا مباشرًا؛ ففي كتابه «نظرية عامة عن السحر» (١٩٠٢-١٩٠٣) اتخذ موس من تعريف خاله للسحر بأنه نشاط خاص، وللدّين بأنه نشاط جماعي نقطة انطلاق، ثم تناول بالفحص جوانب من الطقوس المقدسة التي تمارسها مجتمعات مختلفة وخلص إلى أن «الطقس السحري هو ذلك الذي لا يلعب أي دور في طائفة منظمة، لأنه شخصي وسري وغامض.» حتى هذا الحد لا فرق بين رؤيتي موس ودوركايم، لكن الأول لم يَرِ اختلافاً جوهرياً بين الدين والسحر، وكان شخصياً يفضل الحقائق على النظريات، وذهب إلى أن الطقوس السحرية والدينية قد تودى من قِبَل شخصيات مختلفة في ثقافات عديدة، لكن كلاهما غالباً ما يكون قائماً على المفاهيم نفسها؛ فهناك أنواع من السحر ارتبطت بالابتهال إلى الآلهة وبالدين، وهناك طقوس مثل طقس استنزال المطر مثلاً تودى جماعياً وفي مساحات مفتوحة. ويمكن استخدام النصوص الدينية والصلوات في أغراض سحرية. وكانت بعض جوانب الدين قائمة على التعاطف من منظور فريزر، وهذا على عكس السحر الذي لم يكن قائماً على التعاطف أو على العدوى؛ ومن ثمّ، فضلّ موس أن يستخدم مصطلح «السحر الديني» في كثير من الحالات. وقد انتشر المصطلح على نطاق واسع منذ ذلك الحين، وذلك — جزئياً — بغرض تجنب أي جدال، الأمر الذي كان خياراً حكيماً في أغلب الأحيان.

ذهب موس إلى أن الدافع الديني تطور قبل السحر؛ فقد كان الدين أحد أشكال التعبير عن المجتمع، ثم نشأ السحر عندما قرر الأفراد اتخاذ الطقوس والمفاهيم المرتبطة بالقدسية وملاءمتها لأنفسهم. وقد خلص العالم الإثنولوجي الألماني اليسوعي فيلهلم شميدت (١٨٦٨-١٩٥٤) إلى استنتاج مماثل، لكن من اتجاه فكري مختلف. فقد ذهب شميدت إلى أن أكثر أشكال الدين بدائية كان في حقيقة الأمر توحيدياً، وهو ما يعني قلب مفهومي سبنسر وتايلور عن التطور من الإحيائية إلى التوحيد رأساً على عقب. وقال بأن العبادة الأولى لإله أعلى — والتي قال إنها لا تزال ظاهرة بين سلالة الأقزام «البيجمي» في الكونغو — قد تدهورت إلى السحر والشرك والإحيائية قبل أن تتخذ شكلاً حضارياً حديثاً؛ ومن ثمّ فإن السحر شكل منحط من الدين. ومع ذلك أبقى نموذج شميدت على الفكرة القائلة بأن السحر والتوحيد لم يتحركا على نفس المستوى التطوري.

ثمّة نهج فكري آخر له أصول في هذه النقاشات الأولى، لكنه صار كامل التحديد من الناحية النظرية بعد مرور عقود، تمثل في فكرة تقول بأن السحر والدين يمكن فهمهما باعتبارهما بنيتين رمزيتين فضلاً عن كونهما أداتين ثقافيتين أو مرحلتين فكريتين. وقد ركز خبير الفولكلور الفرنسي الألماني أرنولد فان جينيب (١٨٧٣-١٩٥٧) الذي تأثر بنظرية فريزر، على رمزية الطقوس المرتبطة بمراحل حياة الفرد البيولوجية — كطقوس الولادة والوفاة — عبر الثقافات والزمن باعتبارها مدخلاً لاستكشاف العلاقات بين السحر والدين. وخلص في كتابه «الطقوس الانتقالية» (١٩٠٨) إلى أن الدين والسحر تعايشا جنباً إلى جنب، معرّفًا السحر بأنه عمل شعائري؛ أي تقنيات ممارسة الدين. وعندما فحص بمزيد من العمق في بنية مجموعة متنوعة من الطقوس من جميع أنحاء العالم، حدد أهمية ما تتطوي عليه من معنى رمزي. فالطقوس قائمة على «نقاط التحول في الحياة» أو العتبات الاجتماعية، بمعنى

انتقال الفرد من حالة اجتماعية إلى أخرى؛ ومن ثمَّ، فإن ممارسة الختان مثلاً لدى سن البلوغ ترمز للانفصال عن مرحلة الطفولة. كان جينيب هو الذي صك مصطلح «العنبيّة» المستخدم الآن على نطاق واسع لوصف هذه العنبتات المقدسة في المكان والزمان، والتي كانت ترمز إلى الحدود الروحية والاجتماعية وإلى عبور هذه الحدود.

وقد شجع النهج الرمزي الذي انتهجه جينيب وغيره — إلى جانب المناهج السيكلوجية التي سنناقشها في الفصل التالي — الدارسين على استكشاف المعنى الرمزي من السحر من حيث بنيته، وتمثيله الاجتماعي، وما يرتبط به من طقوس. وهذا بدوره أدخل إلى المعادلة عامل النوع أو الجنس.

وكما استكشفت ماري دوجلاس في كتابها «الطهارة والخطر» (١٩٦٦)، فإن مفاهيم الدنس الجسدي ثرية بالرمزية، وغالبًا ما ترتبط بجنس يعينه. وإن فتحات الجسم تشكل حدودًا ذات أهمية «عنبيّة» اجتماعية؛ فهي تؤدي إلى حدوث تسربات وتلوث. فهناك العديد من الممارسات السحرية في جميع أنحاء العالم معنية بدم الحيض مثلاً. وثمّة إفرازات أخرى مثل: حليب الثدي واللعب والبول لها أهمية سحرية. ويلجأ الناس لطقوس التطهير لاستعادة الطهارة الجسدية وإحداث التواءم في العلاقات الاجتماعية.

ويجد التفسير الرمزي أيضًا تعبيرًا له في اللغة؛ ففي عام ١٩٣٠، حدث أن استمع لودفيج فيتجنشتاين (١٨٨٩-١٩٥١) — أستاذ الفلسفة بجامعة كامبريدج — إلى قراءة أجزاء من «الغصن الذهبي» لفريرز. وفي العام التالي، كتب بعض الملاحظات على أفكار فريرز. لم تظهر هذه الملاحظات مطبوعة إلا في كتابه «تحقيقات فلسفية» الذي نُشر بعد وفاته (١٩٥٣) ولو أن بعض الملاحظات الافتتاحية حُذفت من الطبعة الأولى. وتبدأ كما يلي:

أعتقد أن الصواب هو أن أبدأ كتابي بملاحظات عن الميتافيزيقا (علم ما وراء الطبيعة) باعتبارها لوئًا من السحر. لكنني في هذا يجب ألا أدافع عن السحر أو أستهزئ به؛ فما هو غامض بشأن السحر سيظل خافيًا.

وكما يتضح من هذا الاقتباس، كان فيتجنشتاين ينتقد فكرة أن السحر علم زائف ومرحلة بدائية من مراحل التطور. كان السحر مثار اهتمامه لأنه نوع من أنواع «التعبير»، ولغة رمزية «تعطي الأمنية صورة تمثلها، وتعبّر عنها». وعلى هذا الأساس، تنهار فئات الفكر الحديث والبدائي.

إن ما تتسم به ملاحظات فيتجنشتاين من إيجاز وغموض تشير إلى أن معنى «الملاحظات على الغصن الذهبي لفريرز» مثار جدل فلسفي لا ينتهي. على صعيد الأنثروبولوجيا، كان أكثر تناول واضح ونافذ البصيرة لتعليقات فيتجنشتاين هو تناول ستانلي تامبيا (المولود عام ١٩٢٩). انطلق تامبيا من أساس أن «الأعمال السحرية هي أعمال شعائرية» وليست علمًا تطبيقيًا، ثم قادته قراءته للفلسفة اللغوية إلى صياغة السحر على أنه ليس علمًا سيئًا، وإنما فنًا بلاغيًا؛ فهو مزيج من الكلام والأداء والذي — بمجرد تأديته — يحدث تغيرًا في الحالة. والسحر يؤتي مفعوله المنشود في الوقت الذي يقول فيه الساحر إنه سيؤتي مفعوله، على الأقل إذا كان الأداء قد تم بصورة صحيحة. وهكذا، فإن الساحر — الذي يمارس أحد الطقوس السحرية بلغة مقاطعة كورنوال لعلاج «القوباء» — حينما يختتم علاجه الطقسي بأن ينطق أمرًا: «اهلكي أيتها القوباء، واذهي بلا رجعة.» يكون السحر قد حدث؛ أي وقع الفعل؛ ومن ثمَّ، فإن الكلمات لا تكون مجرد كلمات.

النزول من برج النظرية العاجي

كانت الأنثروبولوجيا أكثر فروع المعرفة تناوّلًا لمفهوم السحر. في الواقع، كان السحر هو جوهر هذا الفرع الجديد من فروع المعرفة وهو الذي شكل تطوره. في بادئ الأمر، كان علم الأنثروبولوجيا مهتمًا باستكشاف جذور البشر، لكنه خلال القرن العشرين بدأ يركز أكثر فأكثر على الحاضر. وتفرع إلى عدة مسارات، ترسم بالتفصيل خريطة السلوك الاجتماعي والثقافي والطبي والبيولوجي. وصارت النظريات الكبرى الخاصة بالسحر والدين محل هجوم، أو على الأقل تعديل جذري بمجرد أن راح علماء الأنثروبولوجيا يُخضعونها للفحص والتدقيق من خلال دراسة «الحضارات البدائية» التي أشار كلٌّ من تايلور وفريرز إلى عاداتها كما وصلتها من المؤرخين الأوائل. في هذه العملية، طرح الباحثون الجوانب العنصرية والازدرائية التي ميزت النظريات التطورية الثقافية. وما عادوا يُسلمون دون جدال بحقيقة أن السحر شكل «بدائي»، وأثر باقٍ مناقض للدين والعلم «الحقيقيين». كما قدم علم الأنثروبولوجيا أيضًا مفردات ومصطلحات جديدة مثل: «الخير المحدود» و«الرؤية الكونية السحرية» في محاولة لتفسير السبب في «نجاح» السحر مع الناس.

عندما ارتحل علماء الأنثروبولوجيا الأوائل في جميع أنحاء العالم لدراسة النظم العقائدية والوظائف الاجتماعية وطقوس الثقافات الأخرى، كانوا يعملون على أساس أنه كلما ابتعدوا عن الحضارة الغربية جغرافيًا وتقنيًا، اكتشفوا المزيد عن أصول الإنسان؛ فكلمًا زادت القبيلة التي يذهبون إليها بعدًا وغرابة، زادت قيمة المعلومات التي يقدمها ذلك المصدر. وهكذا فقد كانوا يختبرون النموذج التطوري في ميدانه الأصلي على أرض الواقع.

كان عالم الأنثروبولوجيا البريطاني الجنسية البولندي المولد برونيسلاف مالينوفسكي (١٨٨٤-١٩٤٢) رائدًا في هذا النوع من الأنثروبولوجيا الميدانية. وكان عمله الميداني في منطقتي المحيط الهادي وأفريقيا هو الذي شكل أساس المدرسة الوظيفية للأنثروبولوجيا الاجتماعية التي رأت أن الثقافة تطورت لخدمة غرض اجتماعي. وعندما اندلعت الحرب العالمية الأولى، كان مالينوفسكي في أستراليا في بعثة استكشافية لغينيا الجديدة. ونظرًا لأنه كان من مواطني الامبراطورية النمساوية المجرية؛ فقد تعرض للاعتقال، لكنه نجح — من خلال نفوذه — في أن يشق طريقه إلى جزر «تروبريان» (جزر كيرويونا اليوم) قبالة الساحل الشرقي لبابوا غينيا الجديدة. وعلى مدار السنوات القليلة التالية، انغمس مالينوفسكي في عالم صيادي ومزارعي تلك الحضارة «البدائية»، وبات يعتقد أن الطقوس السحرية التي يمارسها سكان الجزر معقولة وقابلة للفهم إذا ما شوهدت في سياقها البيئي والاجتماعي؛ فقد كانت طقوس السحر تمنح المرء التمكين النفسي في مواجهة الخطر، وتوحي بالحلول حينما لا تكون مصادر المعرفة الأخرى (بما فيها العلم) قادرة على ذلك. باختصار؛ كان السحر يؤدي وظيفة ناعمة. وقد استكشف مالينوفسكي — غير متأثر بفيجتشتاين — أيضًا دور اللغة في السحر، والمعنى الكامن في «استخدام» الكلمات، وقد تحول انتباهه إلى هذا الأمر بينما كان يحاول ترجمة الصيغ السحرية التي يستخدمها سكان جزر تروبريان؛ فقد كان سكان الجزيرة يؤمنون بقوة الكلمات، لكن كيف يتسنى له ترجمة تلك الميزة؟ فقام بوصف كيف كانت كلمات سكان الجزيرة تمثل «أفعالاً» تؤدي نتائج عملية، مستنبطًا بذلك العمل الذي قام به تامبيا.

حدث أمر غريب حينما بدأ علماء الأنثروبولوجيا الميدانية يستكشفون التقاليد السحرية في أفريقيا؛ إذ تراجع الانشغال بمسألة «السحر» وكل الأمور المتعلقة به مع احتلال «العرافة» و«الشعوذة» صدارة المشهد. كان لإدوارد إيفانز برينشارد (١٩٠٢-١٩٧٣) التأثير الرئيسي في هذا التحول الاصطلاحي. درس إيفانز برينشارد — الذي تأثر بمالينوفسكي — ونال العلم عن عالم الأنثروبولوجيا ألفرد رادكليف براون (١٨٨١-١٩٥٥)، وخلفه إيفانز كأستاذ للأنثروبولوجيا في جامعة أكسفورد عام ١٩٤٦. كان رادكليف — مثل مالينوفسكي — قد ارتحل هو الآخر إلى أقصى العالم بحثًا عن معلومات. بين عامي ١٩٠٦ و١٩١٢، قام برحلات رائدة لدراسة شعوب المحيط الهندي في جزر «أندامان» وسكان أستراليا الأصليين. وكان نهجه متأثرًا إلى حد بعيد ببنويوية دوركايم؛ إذ كان يرى أن السحر والدين ينبغي فهمهما باعتبارهما مظهرين شعائريين، ولكنه أحجم عن تناول حجج مالينوفسكي الوظيفية؛ فقد كان السحر قادرًا على إحداث أعراض اختلالات وظيفية كالخوف والقلق.

اتخذ إيفانز برينشارد نهجًا وسطًا بين النهجين المتنافسين؛ فقد بين عمله وسط الشعب الأزاندي في أفريقيا الوسطى كيف كانت المعتقدات التي بدت غير عقلانية في نظر الغربيين، منطقية ومعقولة في إطار مفهوم الأزاندي الديني السحري للعالم. وقد كان تأثير إيفانز برينشارد على المفردات الأنثروبولوجية المستقبلية نابعًا من الحاجة للعثور على ما يرى أنه ترجمات إنجليزية متميزة لمصطلحات الأزاندي عن الأنشطة السحرية المختلفة. وهكذا تُرجمت كلمة «مانجو» الأزاندية إلى «عرافة» من حيث إنها تعبر عن محنة تصيب المرء نتيجة لقوة فطرية لدى أشخاص (شيء مادي من وجهة النظر الأزاندية) ومستوحاة من مشاعر الحسد أو الغضب. في حين كانت لفظة «نجوا» تجمع إلى حد كبير بين السحر والطب في شكل العمل الطقسي. ثم جعل إيفانز «الشعوذة» صنفًا قائمًا بذاته من السحر الأزاندي «النجوا»، وعرفها بأنها استخدام تقنيات سحرية أو علاجات أو طقوس لإلحاق ضرر غير مشروع بالآخرين. وبات هذان التعريفان الواضحيان للعرافة والشعوذة — مع بقاء السحر في مكانة البنية العامة الأكثر شمولًا — يغلبان على ما استجد لاحقًا من خطاب أنثروبولوجي بشأن السحر الأفريقي، لكنهما تعريفان إشكاليان؛ فقد كان تعريف برينشارد للشعوذة مختلفًا عن ذلك الذي استخدمه علماء الأنثروبولوجيا — والذي يمتد عائدًا إلى مالينوفسكي — الذين درسوا المعتقدات في أوقيانوسيا؛ فقد استخدموا مصطلح الشعوذة لوصف السحر المؤذي بوجه عام وليس فقط مظاهره غير المشروعة أخلاقيًا؛ ومن ثم فقد أدرجوا السحر المؤذي لعقاب اللصوص على سبيل المثال. لكن الأمر الأهم، أن ما أوحى به إيفانز برينشارد من تركيز على «العرافة» و«الشعوذة»، والذي تأثر بالتعريفات الأوروبية للعرافة، أدى إلى تجاهل نسبي لعوالم التقاليد السحرية الأفريقية المعقدة والأكثر شمولًا وثرًا وغرابة.

الرؤى العالمية السحرية

في مطلع ستينيات القرن العشرين، كان الشعور بعدم الرضى تجاه «المدرسة القديمة» التي كانت لا تزال سائدة في التنظير عن السحر والدين والعلم؛ سببًا دفع موراي وروزالي واكس لأن يقترح ما يبدو تحولًا جوهريًا في دراسة السحر. كان الزوجان واكس - اللذان أجريا دراسة ميدانية وسط شعب «أوجلالا سو» في محمية «باين ريدج» الهندية بولاية ساوث داكوتا - قد انتقدا ما ذهب إليه فريزر ودوركايم من التفريق بين السحر والدين استنادًا إلى مفاهيم مسيحية يهودية غربية لا تصلح لفهم مجتمعات أخرى؛ إذ يقولان:

لقد أخفقت المحاولات الأكاديمية السابقة لتفسير السحر لأنها — في خضم تركيزها على الطقوس أو التعاويذ أو تحقق الأمنيات — لم تتمكن من أن تدرك حقًا كيف كان الأشخاص قيد الدراسة يتصورون العالم، والمكانة التي تحتلها الرغبة أو الرقية أو العاطفة أو الطقوس في ذلك العالم.

ومن ثم، فإن دراسة أفعال السحر أو رموزه ليست كافية، بل يجب تفسيرها داخل إطار رؤية للعالم تختلف اختلافًا جوهريًا عن الرؤية الغربية العقلانية. وقد أشار الزوجان واكس إلى أن الرؤية العالمية الغربية المعاصرة اتخذت موقفًا معاديًا من «الرؤية العالمية السحرية» التي تنسب لآخرين؛ فقد أدى غياب الفهم إلى أن يصف المراقبون الغربيون الأنشطة والمعتقدات التي تبدو

منطقية للغاية من منظور «الرؤية العالمية السحرية» بأنها «بدائية» و«جاهلة» و«ساذجة». وحتى عندما طور علماء الأنثروبولوجيا فهما أكثر تعاطفًا (كفهم مالمينوفسكي مثلًا) لم يتمكنوا من منع أنفسهم من التفكير بعقلانية في الأفكار السحرية من منظور تعريفات المعرفة العلمية الغربية.

أقْبَس مصطلح «الرؤية العالمية السحرية» من عمل أدبي للمؤرخ اللاهوتي النرويجي سيجموند موفينكل (١٨٨٤-١٩٦٥)؛ فقد قال في كتابه «الدين والثقافة» (١٩٥٣) — منطلقًا من قراءته العهد القديم — بأن السحر ليس شكلًا من أشكال الدين وإنما هو «رؤية للعالم»، و«طريقة معينة لفهم الأشياء وترابطها المتبادل». لكن تلك «الطريقة المعينة» قائمة على مفاهيم علاقات سببية وارتباطات متبادلة تختلف اختلافًا جوهريًا عن المفاهيم التي وضعها الغرب الحديث. كان هذا المفهوم مستوحى أيضًا من ورقة بحثية لروبرت ريدفيلد بشأن «الرؤية العالمية البدائية» نُشرت عام ١٩٥٢. كان ريدفيلد (١٨٩٧-١٩٥٨) رائدًا لنظرية «الرؤية العالمية»، وكان يراها وسيلة قيّمة لمقارنة أساليب حياة مختلف المجتمعات؛ فقد قضى علماء الأنثروبولوجيا وقتًا طويلاً في «دراسة» المجتمعات، حينما كانوا يحتاجون لأن يفهموا كيف كانت تلك المجتمعات «تنتظر» للعالم من حولها وتدركه في مجمله.

لم يستقبل علماء أنثروبولوجيا آخرون مفهوم «الرؤية العالمية السحرية» بحماس كبير؛ فقد كان هذا المفهوم هدفًا لوابل من الهجوم في سلسلة من المقالات التي كُتبت للرد على مقالات كتبها الزوجان واكس. ومن بين الانتقادات التي وجهت لهذا المفهوم هو أنه يبني مقابلات ثنائية مغلوطة كذلك التي اقترحتها دوركايم وفريزر. فهل يمكن حقًا تجميع كل المجتمعات غير الغربية في سلة واحدة على اعتبار أنها تتشارك جميعها رؤية عالمية سحرية واحدة تتحدد باختلافها عن الرؤية التي وأدها التاريخ المسيحي اليهودي؟ وثمة موطن ضعف كبير أيضًا في التعريف الذي قدمه الزوجان واكس للرؤية العالمية السحرية تمثل في تبادل القوى — أو ما يطلق عليه «مانا»، (وهو مفهوم سكان جزر المحيط الهادي الذي يرى أن هناك قوة روحية كامنة في كل شيء) — بين البشر والكيانات غير البشرية. فهل كان هذا حقًا هو أساس كل الرؤى غير الغربية للعالم؟ ماذا عن رؤية الفلاح الأوروبي؟ هل كان يعتقد كلا الرويتين العالميتين معًا؟ وقد خلص أحد النقاد إلى أن الرؤية العالمية السحرية التي اقترحتها الزوجان واكس «في الأساس، ليست سوى مفهوم العالم الإحيائي الذي تحدث عنه تايلور». لكن فروغًا معرفية أخرى رأيت قيمة في مفهوم «الرؤية العالمية السحرية» وظل هذا المصطلح يُستخدم على نطاق واسع من جانب المؤرخين والفلاسفة ودارسي الفولكلور، ومنظري الثقافات، وعلماء النفس.

تضمنت نظرية «الخير المحدود» التي وضعها عالم الأنثروبولوجيا جورج فوستر (١٩١٣-٢٠٠٦) في ستينيات القرن العشرين نوعًا آخر من أنواع الرؤية العالمية. كان فوستر قد استلهم هذه النظرية من دراسته لمجتمعات الفلاحين المكسيكيين، وكانت محل جدل واسع النطاق في الأدب الأنثروبولوجي على مدى عدة سنوات قبل أن تتحول عنها الأضواء. حدد فوستر نمطًا سلوكيًا من الفكر والعمل يشكله التصور بأن هناك خيرًا محدودًا في العالم؛ إذ يكون المجتمع والاقتصاد والبيئة الطبيعية نظامًا مغلقًا يكون «الخير» — بمعنى الموارد — فيه محدودًا وثابتًا. وهكذا إذا زاد ثراء شخص ما، فلا يمكن أن يكون ذلك قد تآنى إلا على حساب شخص آخر. في نموذج المجتمع الريفي «الكلاسيكي»، يعيش الناس أسرى اقتصاد أخلاقي لا يشجع النمو الاقتصادي؛ ومن ثمَّ كان تجميع الثروة منافيًا للطبيعة، وهدفًا للحسد والقبل والقال. فالعامل يتساءل في نفسه: «أنا أعمل بجد مثل جاري بالضبط، لكنه صار أكثر مني ثراءً، فكيف كان هذا؟» كان من الممكن تبرير هذا على أساس أن الجار ربما اكتشف موردًا من الموارد — ككنز مدفون مثلًا — وهي الرؤية التي تميز نظرية الاقتصاد الصفري. ولكن كان من الممكن أيضًا تبرير ثراء الجار بأنه استعان بالأعمال السحرية.

كان فوستر يدرك دور السحر والعرافة والتشخيص الطبي الشعبي في تفسير المحن في مجتمع الخير المحدود. وضرب غيره من علماء الأنثروبولوجيا والفولكلور والمؤرخين أمثلة في الماضي والحاضر من جميع أرجاء العالم. كانت أساطير الكنوز من بيرو إلى السويد تبدو مناسبة لهذا النموذج، لا سيما مع احتوائها على عنصر امتلاك المعرفة السحرية بوصفه إحدى وسائل العثور على الكنوز وتأمينها. وقد شرحت تفسيرات الخير المحدود أساس الكثير من الاتهامات بممارسة السحر، على رأسها كونه سببًا للمحن. ويعد المفهوم الفنلندي لما يُعرف باسم «أوني» (بمعنى الحظ أو النجاح) مثالًا جيدًا على هذا؛ فإذا ما حدث لسبب غامض أن انقطع اللبن في ضرع بقرة ما، فهذا يعني أن «أوني» (حظ) مالكها قد قلَّ. وفي هذه الحالة، لا بد أن مالك بقرة أخرى قد زاد حظه من خلال اللجوء للسحر. وهذا قد يبعث على الحسد ويسفر عن اتهامات بممارسة السحر من أجل استعادة توازن «الحظ». وحتى إذا لم يصل الأمر إلى هذا الحد، فقد يأمل صاحب البقرة المنحوسة في أن ينقطع اللبن في ضرع بقرة أحد الجيران بحيث ترجح كفة «الحظ» لصالحه مجددًا. وبالمثل، كان عثور الفتاة على زوج جيد يتوقف على قلة «حظها» أو زيادته.

في بعض مجتمعات الخير المحدود، يظهر الحسد في صورة «العين الحاسدة». وبحسب هذا المفهوم، يستطيع أشخاص بعينهم بث النحس أو الأذى بمجرد النظر إلى أشخاص آخرين أو إلى أملاكهم، لكن هذا المفهوم ليس شائعًا كما كان يُعتقد في بعض الأحيان. لا شك أن له حضورًا قويًا في مجتمعات حوض البحر المتوسط والشرق الأدنى، لكن حضوره أقل قوة في سجلات مجتمعات أوروبا الغربية عن السحر. ورغم أن القدرة على بث السحر بنظرة العين تنسب للساحرات عادة، فإنها ليست بالضرورة حكرًا على أولئك المعروف عنهم ممارسة السحر. فمن يفعلون ذلك يفعلونه بدافع من الحسد والغيرة، فلا يحققون فائدة مادية من وراءه، ولكن — كما تشير دراسة عن المجتمعات القروية في الجنوب الإيطالي — فإن خشية «العين الحاسدة» جعلت الأشخاص والأسر يُحجمون عن التباهي بحسن الحظ أو الممتلكات المادية؛ ومن ثمَّ، ربما كان هذا سببًا في تقاعس الناس عن توليد الثروة.

وكما يحدث مع جميع النظريات الشاملة كهذه، لاقى مفهوم الخير المحدود من بعض الدارسين انتقاداً لاذعاً كما لقي إطرأء. لكن كما أوضح فوستر فإنه لم يدع أن نظريته تنطبق على جميع المجتمعات الريفية، وأشار إلى أن أمثلة على سلوكيات مجتمع «الخير المحدود» يمكن العثور عليها في «جميع» المجتمعات. ورغم أن النظرية لم تعد من النظريات السائدة كنموذج للتنمية الاقتصادية (أو عدمها)، فإنها لا تزال ذات قيمة باعتبارها أداة مفاهيمية لفهم بعض المعتقدات والممارسات السحرية لدى طائفة واسعة من الثقافات.

اقتراب عوالم السحر من أرض الوطن

كان دارسو الفولكلور في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين يدركون جيداً استمرار الإيمان بالسحر وممارسته بين الشعوب الأوروبية. وقد مشطوا المناطق الريفية كي يسجلوا البقايا التي تحدث عنها تايلور. وهكذا صنعوا سجلاً قيماً لمن سيأتي بعد ذلك من المؤرخين الاجتماعيين من أمثالي. هذه البقايا المفترضة للفكر البدائي كانت تلائم هواة دراسة الفولكلور والآثار، لكن علماء الأنثروبولوجيا نادراً ما اعتبروها جديرة بالتحقيق الأنثروبولوجي الجاد على أرض الواقع. ولم تبدأ جذوة الهمة الأوروبية المتأصلة للسفر عبر البحار واستكشاف ثقافات السحر في الخفوت، إلا منذ خمسينيات القرن العشرين وما بعدها. لكن عدداً قليلاً من علماء الأنثروبولوجيا بدعوا يحولون أنظارهم مرة أخرى إلى مجتمعات مجاورة، مدركين أن الإيمان «التقليدي» بالسحر وممارسته ليس مقتصرًا على الماضي أو على الثقافات الأخرى الأجنبية.

في أوائل خمسينيات القرن العشرين، وبعد إجراء دراسات ميدانية في شرق أفريقيا، أجرى عالم الأنثروبولوجيا الاجتماعية جوليان بيت ريفرز (١٩١٩-٢٠٠١) — الذي كان تلميذاً لإيفانز برينشارد — دراسة مفصلة عن الحياة في إحدى قرى منطقة أندلسيا. تضمن الكتاب الذي تمخضت عنه هذه الدراسة فصلاً عن «الأمر الخارق للطبيعة» المتعلقة بدور ما يطلق عليه «سابياس» أو المرأة الحكيمة. وعلى المنوال نفسه، لم يكن السحر المحور الرئيسي لعمل ريتشارد وإيفا بلوم عندما أجريا دراسة ميدانية عن مفاهيم الصحة والحياة والموت في الريف اليوناني أوائل ستينيات القرن العشرين. لكن النهج الأنثروبولوجي الذي سلكاه بين مدى ترسخ مفاهيم «السحر الطيب»، و«السحر الأسود»، و«الشعوذة» في الخبرة الدينية والطبية للفلاحين اليونانيين الذين خضعوا للدراسة؛ إذ كانت الإصابة بالأمراض تعزى إلى السحر والشياطين والجنات وعراريت الأموات والأشباح وأرواح الطبيعة. وكان الفلاحون يكافحون هذه البلايا بالاستعانة بطائفة متنوعة من المعالجات والنساء الحكيمات والسحرة. وعلى غرار ماري دوجلاس، استكشف الزوجان محوريات الدنس والطهارة للعلاج الشعائري. ولاحظا أيضاً كيف كان الكهنة جزءاً أصيلاً من هذه الثقافة السحرية للوقاية والتداوي، وهو ما يشير إلى أن الدين والسحر يعملان جنباً إلى جنب.

طبق إرنستو دي مارتينو (١٩٠٨-١٩٦٥) في كتابه «الجنوب والسحر» (١٩٥٩) نُهجاً أنثروبولوجية وسياسية وتحليلية نفسية على معنى السحر وسط الفلاحين الفقراء في منطقة الجنوب الإيطالي، التي يعتبرها متقوفة شمال إيطاليا منطقة بدائية وبعيدة عن الشمال على المستوى الثقافي. وقد حاول عمله أن ينفذ ثقافة الجنوب من هذا التعالي والامتهان. فكان أحد المفاهيم الأساسية التي استخدمها لفهم السحر مفهوم «أزمة الوجود»؛ إذ أوضح أن في الحياة لحظات حاسمة يواجه فيها الأشخاص المستبعدون من «الثقافة الرفيعة» العقلانية أزمة وجودية حول عدم وجود وفقدان أرواحهم، ومحو وجودهم من التاريخ. والسحر — باعتباره من الطقوس — دفع هذه الحالة إلى الصدارة ومكّن الفقراء من التغلب على هذه الأزمات، وكذلك مواجهة مشاعر فقدان الشخصية والاعترا ب؛ وبهذا المعنى، يعمل السحر بمثابة صمام للضغط النفسي.

كانت منطقة البحر الأبيض المتوسط — بما فيها من مجتمعات ريفية متناثرة ونائية ومؤمنة بتأثير العين الحاسدة — وجهة مباشرة بالنسبة لعلماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين لإجراء الدراسات الميدانية؛ فقد كانت تمنحهم ما يرغبونه من بُعد عن العالم الصناعي الحضري الغربي. واليوم لا تزال إسبانيا وجنوب إيطاليا واليونان بؤرة تركيز الأبحاث حول الطب الشعبي. لكن الخطوة الكبرى تمثلت في استكشاف انتشار السحر التقليدي في أوساط المجتمعات الريفية في غرب أوروبا ووسطها؛ حيث يعيش الناس بثبات في عصر العلوم الذي أشار إليه فريزر. وقد كان خبراء الفولكلور والتربية ورجال الدين على دراية بـ «الرؤية العالمية السحرية» في الريف الدنماركي والألماني والسويسري والفرنسي في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، لكن علماء الأنثروبولوجيا تأخروا في ملاحظة ذلك. وحينما انتبهت قلة منهم إلى ذلك في ستينيات القرن العشرين، ساعدوا على رآب الفجوة القديمة الثقافية والجغرافية بين المجتمعات «البدائية» والمجتمعات «الحديثة». وعندئذ صار الأوروبيون يخضعون لنفس التحليل المفاهيمي، الذي كان يخضع له سكان جزر المحيط الهادي أو قبائل أفريقيا وأمريكا الجنوبية.

كانت الأكاديمية الفرنسية جين فافري سادا (مواليد ١٩٣٤) إحدى أوائل علماء الأنثروبولوجيا الذين ركزوا على تقليد السحر الباقي في أوروبا، على الأقل بمفهومه من حيث ممارسته والتحرر منه؛ ففي أواخر ستينيات القرن العشرين، ظلت قابضة لفترة في قرية في نورماندي السفلى في فرنسا، وانغمست في العالم الخاص باتهامات ممارسة السحر والتعاويذ وسط القرويين. ويستطيع المرء أن يجد بعض الموضوعات الأنثروبولوجية المألوفة في التحليل الذي قَدّمته سادا؛ فقد اعتبرت الاتهام بممارسة السحر وممارسة السحر المضاد سيقاً رمزياً يرتبط بامتلاك قوة فردية: «فالسحر عبارة عن كلمات منطوقة، لكن هذه الكلمات المنطوقة تشكل القوة، وليس المعرفة ولا المعلومات». وقد صنفت القوة إلى نوعين: «القوة الحيوية» التي يملكها أي شخص (وتشمل الممتلكات والمنزل والأرض)، و«القوة السحرية» التي تستخدمها الساحرات للاستحواذ على «القوة الحيوية». لكن الأمر غير المألوف هو أن سادا صارت جزءاً من هذا السياق، ووقعت ضحية لسحرٍ وتحوّلت إلى زبونةٍ تطلب التحرر من السحر؛ ومن ثمّ خرجت عن إطار الدور

المعتاد الذي يؤديه عالم الأنثروبولوجيا كمرآة محايد. لكنها في التحليل الذي أعدته لاحقاً، عادت إلى دورها الحقيقي وتبنت النظرية الأكاديمية القائمة على فهم تجربتها من منظور إطار أنثروبولوجي خارجي.

حطمت فافري سادا القلب الجامد؛ فتوجه العديد من طلاب الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع الفرنسيين الآخرين صوب الريف الفرنسي خلال سبعينيات وثمانينيات القرن العشرين، وكان يبيث في أنفسهم الطمأنينة أن المسافة التي تفصلهم عن منازلهم لا تتخطى مسير بضع ساعات بالسيارة. وقد ثبت أن النتائج التي توصلوا إليها ذات قيمة كبيرة بالنسبة للمؤرخين الذين كانوا يحاولون تجميع أدلة حول استمرار وجود السحر في أوروبا ما بعد عصر التنوير. في نفس الوقت تقريباً، كشفت دراسة الفولكلور إنجا شوك أن السحر لا يزال حياً، بل ونشطاً في جنوب غرب ألمانيا، وقال عالم الاجتماع هانز سيبالد بأن السحر في المجتمعات الزراعية لسويسرا الفرنسية (منطقة تقع وسط ألمانيا) — حيث ترعرع هو — لا يزال يخدم غرضاً وظيفياً بارزاً في تنظيم الصراعات الجماعية، لكنه يرى أن وظيفته آخذة في التآكل بفعل التغيير الاجتماعي وانتشار «الموضوعية العلمية». (أوين ديفيز،

وجهات نظر ما بعد الاستعمار [1]

أدت الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية للمجتمعات الحديثة غير الأمية في الأمريكتين وأوقيانوسيا وأفريقيا إلى ظهور مصطلحات عالمية جديدة. ابتداءً من النصف الثاني من القرن العشرين، قلب بعض علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الجداول على المنح الدراسية السابقة من خلال تطبيق الأساليب المستخدمة لفحص المجتمعات غير الأمية ("البدائية") الموجودة في المجتمعات الحضرية المتعلمة في الماضي، والتي سبق تقييمها من قبل المعايير المخصصة لدراسة "الحضارات". على سبيل المثال، تم تطبيق ظاهرة الشامانية وكلمة شامان، كما حددها ميرسيا إلبادي (1907-1986) في استكشافه لحالات النشوة، ليس فقط على الثقافات "البدائية" ولكن في أوروبا المسيحية ما قبل الحداثة. وبالمثل، فإن مصطلح مانا ("القوة")، المشتق من الثقافات الميلانيزية والبولينيزية من قبل إميل دوركهايم ومارسيل موس (1872-1950)، قد تم تطبيقه على نطاق واسع على الممارسات السحرية في الحضارات التاريخية، بما في ذلك الحضارات الكلاسيكية في روما.

مقارنة الأديان [1]

أدى ظهور دراسة مقارنة الأديان إلى نظريات جديدة تفسر كل من الأديان العالمية وأنظمة المعتقدات المحلية. يعد عمل إلباد، بما في ذلك دراسته للشامانية، مثلاً مهماً ومؤثراً على هذا النهج، كما هو الحال مع نينيان سمارت، الذي ابتكر تحليلاً للرؤية للعالم (تجريبياً، أسطوري، عقائدي، أخلاقي، شعائري، اجتماعي ومادي) للمقارنة بين الثقافات التي يمكن تطبيقها على أنظمة العقائد المختلفة، سواء كانت تسمى السحر أو الدين. وبالمثل، اقترح الباحث اليهودي جاكوب نيوسنر "أنماط العقلانية" المحايدة لتجنب المقارنات التحقيرية بين أنظمة الفكر المصنفة بطريقة أخرى على أنها سحر أو دين أو علم أو فلسفة. تتجنب القاعدة الأوسع التي أنشأها نهج مقارنة الأديان صعوبات التمييز بين المتعلمين الحضريين والمجتمعات غير المتعلمة غير الحضرية ومخاطر تقدم السحر والدين والعلوم.

حوار ما بعد الحداثة [1]

تستمر منحة ما بعد الحداثة في تحدي المفاهيم الأنثروبولوجية القديمة. كان لعمل علماء الأنثروبولوجيا مثل فيكتور تيرنر (1920-1983)، وكليفورد غيرتز، ومارشال ساهلينز تأثير واسع على العلوم الاجتماعية والإنسانية. كان محور التحدي الذي واجه نموذج السحر والدين والعلم التقليدي هو السحر والعلم والدين ونطاق العقلانية (1990)، حيث قام ستانلي جياراجا تامبيا بتفكيك التاريخ الأوروبي لنموذج التقدم وعمل علماء الأنثروبولوجيا من تايلور إلى الأمام. شكك علماء أنثروبولوجيا آخرون في نموذج صعود وانحدار السحر في الفكر الأوروبي الذي تم التعبير عنه في كتاب كيث توماس الرائد عن الدين وانحدار السحر (1971)، دراسة عن إنجلترا الحديثة المبكرة، وكتاب فاليري فلينت، صعود السحر في أوائل العصور الوسطى في أوروبا (1991). والجدير بالذكر أن عالم الأنثروبولوجيا هيلدريد غيرتز تحدى مفاهيم توماس العالمية للدين والسحر، وتساءل العلماء عن نموذج الصعود والسقوط من خلال اقتراح أن المصطلحات خاصة بالثقافة وأن الظروف التاريخية أكثر تعقيداً من النمط البسيط المقدم. ساهمت هذه المناقشات متعددة التخصصات، جنباً إلى جنب مع رفض النموذج الغربي للسحر والدين والعلم، في علاجات أكثر حساسية للممارسات السحرية في مجتمعات متنوعة.

أثر فلسفة العلم الحديث على دراسة السحر العلمية

كان لبردايم التبسيط أثرا سلبيا على الدراسة العلمية للسحر على عدة مستويات: على مستوى العقل و عملية إهمال الروابط بين الذات و الموضوع، فيما يتعلق بتعريفات مصطلحات السحر الدين العلم من ناحية و استخدام نظرية التطور كأيديولوجيا علمية من ناحية أخرى. على مستوى التحليل و عملية التحليل التي يمارسها العقل و التي تؤدي إلى تفكيك روابطه. على مستوى النظام و الوصف الديناميكي الخطي للثقافة.

دراسة السحر و مركزية العقل

يقول موران : " هكذا نصل للعقل الأعمى الذي يدمر المجموعات و الكليات و يعزل كل موضوعاتها عن بيئتها. ليس باستطاعة العقل الأعمى أن يتمثل الرابط غير القابل للقطع بين الملاحظ (الذات) و الشيء الملاحظ (الموضوع) . فالوقائع الأساسية متفرقة، إنها تمر بين الشقوق التي تفصل بين المباحث " . [3]

إن فكرة تجاهل الروابط بين الذات و الموضوع ، و بين الموضوعات في حد ذاتها مثلت صفة رئيسية لنظريات السحر الكبرى التي تم تقديمها حيث تم قطع الروابط بين موضوع السحر و بين الرؤية الكونية التي يتم تفسير السحر من خلالها.

و هذا ما أشار إليه الزوجان واكس في أن الدراسة العلمية للسحر و عملية التفريق بينه و بين الدين استندت إلى مفاهيم مسيحية يهودية غربية . يقول الزوجان واكس: لقد أخفقت المحاولات الأكاديمية السابقة لتفسير السحر لأنها — في خضم تركيزها على الطقوس أو التعاويذ أو تحقق الأمنيات — لم تتمكن من أن تدرك حقا كيف كان الأشخاص قيد الدراسة يتصورون العالم، و المكانة التي تحتلها الرغبة أو الرقية أو العاطفة أو الطقوس في ذلك العالم. ومن ثم، فإن دراسة أفعال السحر أو رموزه ليست كافية، بل يجب تفسيرها داخل إطار رؤية للعالم تختلف اختلافاً جوهرياً عن الرؤية الغربية العقلانية. وقد أشار الزوجان واكس إلى أن الرؤية العالمية الغربية المعاصرة اتخذت موقفاً معادياً من «الرؤية العالمية السحرية» التي تنسب لآخرين؛ فقد أدى غياب الفهم إلى أن يصف المراقبون الغربيون الأنشطة و المعتقدات التي تبدو منطقية للغاية من منظور «الرؤية العالمية السحرية» بأنها «بدائية» و«جاهلة» و«ساذجة».

وحتى عندما طور علماء الأنثروبولوجيا فهماً أكثر تعاطفاً (كفهم مالبينوفسكي مثلاً) لم يتمكنوا من منع أنفسهم من التفكير بعقلانية في الأفكار السحرية من منظور تعريفات المعرفة العلمية الغربية.

تكمن المشكلة في أنه قد تم تقديم هذه التفسيرات على أنها مجردة و لم يكن هناك وعي بالروابط الموجودة بين الذات و الملاحظة و الموضوع الملاحظ. في حين ظهر جلياً من خلال فلسفة التعقيد أنه لا يمكن الفصل بين الذات و الملاحظة و الموضوع الملاحظ. فالذات الملاحظة التي تمثلت في الإنسان الأوروبي لم تتمكن عند دراسات للسحر في الثقافات الأخرى غير الغربية من أن تتجرد من التصورات الغربية لكل من السحر و الدين و العلم فكان تصويره للسحر في الثقافات غير الغربية محكوماً و مغلقاً و معتمداً اعتماداً حساساً على تصوراته لكل من السحر و الدين و العلم الناتجة عن التفاعل فيما بينها خلال تاريخ العقل الأوروبي. دون وعي بهذا الأمر. فكان حاصل ذلك هو عدم فهم طقوس و ممارسات السحر لدى الجماعات الإنسانية الأخرى ضمن سياق رؤيتها الثقافية الكونية.

دراسة السحر و مركزية التحليل

إن محاولة فهم السحر من خلال تحليل الطقوس و التعاويذ و الأدوات و المواد المستخدمة فيها و تحليل المواقف التي تمارس فيها تلك الطقوس و تستخدم فيها تلك التعاويذ كان لها أثر إيجابي على الدراسة الأكاديمية للسحر. و هي أيضاً تمثل نوعاً من أنواع التحليل المصبوغ بسمه بردايم التبسيط حيث يقول ديكارت " أن أقسم كل واحدة من المعضلات التي سأختبرها ، إلى أجزاء على قدر المستطاع على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها على خير الوجوه " [3] و لكن التركيز على عملية التحليل التي يمارسها العقل على ظاهرة ما بما يؤدي إلى تفكيك روابطها يؤدي إلى بتر و إخصاء واقع هذه الظاهرة. كان لمركزية التحليل أثر على الدراسة العلمية للسحر من خلال إهمال دور العقل في محاولة التدخل في تفكيك و إعادة تركيب ظاهرة السحر من أجل أن تلائم نظرتها الكونية.

إن عملية التحليل، التفكيك و إعادة التركيب لهذه الممارسات و الطقوس و ما يتضمنها من مواد و وسائل تعبر عن محاولة تبسيط يشبه عملية التحليل التي تعد مركزية في فلسفة العلم الحديث حيث تقوم باختزال الظواهر البيولوجية في الظواهر الكيميائية، و

تختزل هذه الظواهر الأخيرة في الظواهر الفيزيائية، على اعتبار أن المستوى الفيزيائي هو المستوى الأصيل، المستوى المركزي والحقيقي للواقع، أما المستويات الأخرى فهي مستويات مركبة.

التحليل من منظور العلم الحديث هنا تحديدا يجتث ممارسات السحر عن سياقها الثقافي و إن حاصل دراسة هذه الممارسات لا يعبر عن حقيقتها و إنما يعبر عن فهم الدارس الغربي لهذه الممارسات من خلال أطره الثقافية المعرفية.

و بالتالي فإن تحليل ممارسات و أدوات السحر و ردها إلى أبسط عناصرها يعد أحد مستويات واقع السحر و لكنه ليس الواقع الوحيد الذي يحدد حقيقة السحر.

تجاوزت فلسفة التعقيد فكرة الواقع الحقيقي الوحيد، الذي يجب أن تحال إليه كل الحقيقة، إلى مستويات عديدة من الواقع، تتسم كلها بالتكافؤ فيما بينها، حيث لا يتوفر معيار يعطي المركزية لأحد المستويات دون الآخر، وأزالت فكرة المستوى المركزي للواقع، والمستويات الهامشية.

وبذلك يمكننا القول أن التصور الطبيعي الذي يحاول فهم السحر من خلال ردها إلى المستوى الفيزيائي متمثلا في عملية تحليل ممارسات السحر و عناصره يمثل أحد مستويات الواقع و لن نتمكن من خلاله فقط من الوصول إلى حقيقة السحر.

ذلك كان ديدن فلسفة العلم الحديث في دراستها ليس للسحر فقط و لكن للدين أيضا و ذلك يبدو جليا في محاولة فهم الدين من قبل إميل دوركايم. حيث حاول فهم الأديان الكبيرة المعقدة من خلال فهم الأديان البسيطة وتحليلها.

دراسة السحر و مركزية النظام

كما ذكرنا سابقا تقوم فكرة النظام وفقا للعلم الحديث على مقولات من مثل السببية والحتمية والميكانيكية والخطية إلى غير ذلك من التعبيرات التي تدل على أن ظواهر الطبيعة بالرغم من تغيرها إلى أنها تخضع إلى نظام صارم وحتمية مطلقة.

المطالع لنظريات السحر الكبرى و نموذج السحر، الدين و العلم يجد انها تقدم وصفا بصورة أو بأخرى لديناميكية منظومة الثقافة الإنسانية . الديناميكا يقصد بها العلم الذي يدرس كيفية تغير الأشياء. وقد كان من ضمن الأهداف الرئيسية لدراسة الثقافة في المجتمع العلمي الغربي هو معرفة الخصائص الديناميكية للثقافة . كيف تنشأ أو تنتشعب المعرفة؟ و كيف تتغير مع مرور الزمن ؟

سعت المحاولات لقولبة الظواهر الثقافية و فقا لفلسفة العلم الحديث و محاولة محاكاته عن طريق تبسيط الظواهر الثقافية الموجودة وتنظيمها و ترتيبها ترتيبا زمنيا و إيجاد علاقة خطية بينها ورسم علاقة تاريخية يتم فيها الانتقال من ظاهرة إلى أخرى .

و المهم جدا هو أن آلية التغير التي حدثت بين ظاهرة و أخرى في زمن ما يجب أن تكون هي آلية خطية و هي آلية التغير التي تحدث بين جميع الظواهر الثقافية عبر الزمن و هي لدى المجتمع الغربي آلية التطور البيولوجي.

وفا لذلك تم افتراض أن منظومة الثقافة الإنسانية هي منظومة ديناميكية خطية قد مرت زمنيا بعدة مراحل و أن العلاقة بين السحر والدين و العلم علاقة تطور وفق آلية التطور البيولوجي. حدثت داخل المنظومة الثقافية الإنسانية. وقد حدثت عملية التطور هذه من السحر إلى الدين إلى العلم الحديث مع مرور الزمن.

إننا نرى أن أحد العوامل التي ساهمت في تعزيز و دعم هذا التصور هو الانتقال المشاهد في العالم الغربي بالانتقال من المسيحية كمركزية ثقافية إلى العلم الحديث كمركزية ثقافية جديدة انبثقت داخل الثقافة الغربية. إذ ترتب - في نظرنا - على ظهور حالة من التناقض بين المعرفة المسيحية و المعرفة المتحصل عليها من خلال الطبيعة و الحواس فيما يتعلق بقضايا في حقول علم الفلك و الجغرافيا و الانتقال من فكرة الخلق إلى النشوء. تصورا طوريا نموذجيا طوريا للانتقال من نموذج معرفي إلى نموذج معرفي آخر و من رؤية ثقافية كونية إلى أخرى.

أقتبس بعضا من حديث ديفيد كراكر : " في الأنظمة التي يدرسها الفيزيائيون يمكنك التدوين على صفحة واحدة بعض المعادلات الجميلة و الأنيقة، كمعادلات نيوتن لقوانين الحفاظ على الحركة (الزخم) ، أو معادلات مجال ماكسويل الكهرومغناطيسية ، وهكذا دواليك و يمكنك شرح كميات هائلة من البيانات التجريبية. عندما يتعلق الأمر بالجينوم ، أو الدماغ ، أو خصائص المجتمع أو التاريخ الأدبي ، على حد علمنا لا يوجد مثل هذه المعادلات الجميلة و الأنيقة و المدمجة و هذا بالنسبة لي دليل على أننا نتعامل مع نظام معقد " [4]

نموذج التطور الثقافي يمتاز بأنه نموذج به شيء من البساطة و القدرة على الفهم و يعتمد على نظرية التطور التي تجد قبولاً واسعاً لدى المجتمع العلمي الغربي هذا الأمر يجعل نموذج السحر الدين العلم نموذجاً مقبولاً فهو يقدم تفسيراً أنيقاً وفق مسلمات مجتمع العلم الحديث . يمكن قبول هذا التفسير و فقا لتاريخ أوروبا كمنظومة ثقافية مغلقة و لكن هذا التفسير اصطدم بالواقع حيث أن عملية التعميم أوضحت خلل هذا النموذج. فكما ذكرنا سابقاً : في مقال عن «السحر والدين» سفً أندرو لانج — وهو ناقد حاد للملاحظة وشرس للنظريات المتعلقة بالقوى الخارقة للطبيعة — رؤية فريزر بأن الدين تطور من فشل السحر. وقد فعل ذلك عن طريق هدم تفسير فريزر للتقارير الإثنوغرافية، والذي افترض غياب الدين بين سكان أستراليا الأصليين. و تدفق نقد أكثر قوة من قلم عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم (١٨٥٨-١٩١٧) الذي رفض في كتابه «أشكال أولية للحياة الدينية» (١٩١٢) وفي غيره من أعماله فكرة تعريف الدين من منظور ينحصر في نطاق الآلهة والكيانات الروحية؛ وبهذا أطاح في وقت واحد بتعريفَي تايلور وفريزر للسحر.

يمكن أن نقول بصيغة أو بأخرى أن هذه النظريات في حقيقتها كانت تمثل محاولة المجتمع الأوروبي لوصف ديناميكية ثقافته و وصف صيورتها عبر تاريخه كمنظومة خطية مغلقة بانتقالها من تعدد الآلهة إلى المسيحية إلى المعرفة المتحصل عليها من خلال الطبيعة و الحواس. و في حديث هيجل دلالة على ذلك. عندما خصص للسحر موقعاً في المرحلة الأولى من مراحل الدين الثلاث التي ابتكرها. فكانت تلك المراحل الثلاث كما يلي: الأديان التي كانت فيها الطبيعة مشبعة بالأرواح، وأديان الآلهة الممجدة الفردية فوق الدنيوية، وأخيراً المسيحية التي اعتبرها مزيجاً «بارعاً» من المرحلتين الأخريين؛ ومن ثم، كان السحر «أقدم أشكال الدين، وأكثرها بدائية وبساطة». و في ذلك دلالة أولاً على أن الدراسة العلمية للسحر لم تستطع التجرد عن تصورات الرؤية الثقافية للعقل الأوروبي عبر تاريخه للدين و السحر فهي قد اتخذت بعضاً من معاييرها لتعريف السحر و الدين والتميز بينهما.

وإجمالاً يمكن أن نقول أن محاولات التبسيط و الوصف الديناميكي الخطي المتمثل في نموذج السحر الدين العلم كان محاولة لفهم الواقع من منظور التبسيط و لكنها محاولات اصطدمت بواقع أكثر تعقيداً و بنتائج يصعب تعميمها.

نموذج السحر المسيحية و العلم الحديث من منظور التعقيد

إن الدراسات العلمية للسحر في الماضي - التي صبغت بعمليات التفكير و الاختزال و نتج عنها فصل تعريفات السحر و معانيه عن الإطار الثقافي الذي تمارس فيه - هذه الدراسات لم تكن مجردة و لم تتشكل فقط من خلال الدراسة الأكاديمية و إنما هي في حقيقة الأمر ناتجة عن التفاعلات التي دارت تاريخياً بين عناصر المنظومة الثقافية الغربية عبر التاريخ و ذلك ما توصل إليه الزوجان واكس في أن هذه الدراسات قد اعتمدت على مفاهيم غريبة مسيحية عن هذه الظاهرة. نتج عن تلك التفاعلات العديد من الآثار الفكرية و النفسية و الاجتماعية و التي ساهمت في قيادة المنظومة الثقافية الغربية إلى ذلك المسار الجديد، مسار العلم الحديث و مواقفه من المنظومات الثقافية الأخرى كالدين و العلم . إن إهمال هذه العوامل و التفاعلات بين عناصر المنظومة بطمس الواقع و يعرضه مشوهاً منقوصاً و غير حقيقي و بالتالي فإن الدراسة العلمية الغربية للسحر كانت تعتمد اعتماداً حساساً على التفاعلات التي دارت بين عناصر تلك المنظومة الثقافية.

نحن نعتقد أن المنظومة الثقافية الغربية كمنظومة معقدة كانت تعيش في حالة استقرار و توازن نسبي . بحيث كان هناك تحديد و تعريف لكل من الدين و العلم و السحر ثم أخذت هذه المنظومة بالدخول في حالة من حالات البعد عن التوازن بسبب سلسلة من الأحداث و العوامل النفسية الاجتماعية و السياسية و الثقافية. على سبيل المثال عمليات التفاعل بين منظومتي الدين و العلوم التجريبية. و بين منظومتي الدين و السياسة هذه العوامل و غيرها ساهمت في أن ينبثق هذا النموذج من العلم الحديث و هذه النظرة تجاه الدين و السحر.

ما هو أثر دراسة السحر من منظور فلسفة التعقيد ؟

إن الآثار التي ترتبت على محاولات فهم العلم من منظور التعقيد و حالة الوعي بتاريخ العلم. كان لها أثر في فهم العلم كمشروع فوضوي و أنه ظاهرة معقدة تحتاج إلى النظام و الفوضى و بينت مدى صعوبة عملية التمييز بين العلم و اللاعلم و أن الحقيقة العلمية يمكن أن تكتشف مصادفة. ترتب على هذا الأمر حدوث ثورة كبيرة على مستوى فلسفة العلم و وعد بظهور بردايم جديد . العلم كتمارين إنسانية هو عملية معقدة و متشابكة ، تتعدد فيها المناهج ، و يمارس فيها الخيال و الحدس، و تتداخل فيها الشروط الثقافية و الاجتماعية و النفسية في توجيه الفكر و تسييره. و من ما أنت به نظرية التعقيد أن النظريات العلمية لم يعد أساسها الخبرة الحسية بل أصبحت مرتبطة بالسباق الثقافي الذي تنشأ فيه.

لم يعد تاريخ العلم مستودعاً من الخرافات و الأساطير و الأخطاء التي تجاوزها العلم في مسيرته التقدمية بل أصبح " نصاً " قابلاً للتفسير و التأويل و المراجعة من أجل فهم التركيب الفعلي للعلم، و لهذا كان فيرابند من فلاسفة العلم الغربيين القلائل الذين دعوا

إلى ضرورة إعادة الاعتبار للتقاليد و الثقافات و العلوم غير الغربية فإسهامات هذه الثقافات تمثل صرحا معرفيا لا يمكن إغفاله في نشأة و تطور العلم و المعرفة الإنسانية.

إن هذه الآثار المترتبة على فهم العلم من منظور التعقيد سيكون لها أثر كبير على الدراسة العلمية لظاهرة السحر إذ أنها ستقودنا إلى مستوى فهم جديد لهذه الظاهرة و سنتيح الفرصة لعملية تعدد المناهج و مصادر المعرفة و تجاوز محظورات العلم الغربي الحديث و الانفتاح على كل الثقافات غير الغربية بما يثري المعرفة العلمية لهذه الظاهرة استنادا على مقولة " كل شيء حسن " .

إن فلسفة التعقيد تعد بمزيد من الإثراء للمعرفة العلمية عن ظاهرة السحر وذلك من خلال التحرر من الاحتكار الأيديولوجي و فكرة العلم القاصر على منهجية محددة لا تراعي تعقيد هذه الظاهرة . و بالتالي فإن الخروج من عباءة التبسيط قادر على أن يقودنا إلى رؤى و معارف كانت مجهولة . فوفقا لمقولة فييرابند " كل شيء حسن " كل المجهودات العلمية التي تبذل هي في نهاية الامر يمكن أن تساهم في وصولنا للحقيقة . حتى وإن كان إلى نقيض الحقيقة فذلك يمكن أن يدعو إلى انبثاق مزيد من التساؤلات و الأفكار التي من خلالها يمكن أن تتطور عمليات البحث و الاجتهاد وبالتالي فإن دراسة السحر من منظور فلسفة التعقيد سيكون لها أثر إيجابي على الدراسة العلمية لظاهرة السحر و ستقربنا أكثر فأكثر من حقيقة السحر .

إننا نعتقد أن الدراسة العلمية للسحر بحاجة ملحة إلى وجود عقل مرن و متفتح لكل جديد يشمل ما هو عقلي ، و ما هو لا عقلي - وفقا للمعتقد الغربي - ، أو ما يطلق عليه بمضادات العقل، كالعاطفة و الخيال و الرغبة و الحدس ، و المتغيرات الثقافية و الاجتماعية، و المعتقدات الدينية و التقاليد المعرفية التي تعبر عن البعد الإنساني، ذلك لأن تعقد الواقع و التنوع الإنساني يستلزم مناخضة العقل الكلي اللا تاريخي، "فالعقلي " و "اللا عقلي" ، مصطلحان ملتبسان يصعب الفصل أو التمييز بينهما بالنظر إلى التاريخ المعقد للعلم و المعرفة البشرية.

نحن نفترض أنه من خلال تجاوز فكرة المركز و الهامش التي صبغت برديات التبسيط فيما يتعلق بالعلاقة بين العلم و الدين و عمليات الفصل بينهما التي حدثت خلال الثلاث قرون الماضية يمكن أن تساعدنا و يكون لها دور في أن نصل إلى حقيقة السحر و إدراك طبيعة العلاقة بينهما من خلال محاولة فهم العلاقة بينهما من منظور التعقيد و بذلك يكون من الممكن أن يكون للمرجعيات المعرفية التي تم وصفها بالسحرية في عصر العلم الحديث دور في الوصول للعلم.

إن نموذج السحر الدين العلم تتجسد فيه روح عصر العلم الحديث و بقليل من التأمل نجد أنه تفسير ينظر للثقافة الإنسانية بأنها انتقلت من أكثر الأنظمة فوضى إلى أكثر الأنظمة الثقافية نظاما و لذلك كانت الرغبة الكبيرة في استبعاد هذه الفوضى و الإيمان بالنظام و احترام أكثر الأنظمة نظاما و بساطة و قدرة على الفهم و بالتالي أصبح النظام هو آلية و مركزية للتفسير تفسر بواسطته أكثر الأنظمة تعقيدا و فوضى. و لكن الزلزال كان في اكتشاف أنه لا علم بدون فوضى !

خاتمة [1]

دراسة السحر كظاهرة ثقافية متميزة لها تاريخ طويل في الدراسات الأنثروبولوجية والاجتماعية والتاريخية. على الرغم من أن بعض الفروق بين السحر والأنشطة الدينية أو العلمية الأخرى قد تكون مفيدة ، إلا أنه لا يمكن دراسة السحر بمعزل عما كان عليه من قبل. الممارسات المصنفة على أنها سحر تمثل بشكل أساسي جانباً أو انعكاساً للنظرة العالمية التي يتبناها شعب معين في نقطة معينة من تطورهم التاريخي. السحر ، مثل الدين والعلم ، هو بالتالي جزء من النظرة الشاملة للعالم للثقافة.

يقول أوين ديفيز:

لا يمكن أن نعتبر السحر جزءاً من الماضي، أو ننزبه بوصفه نتيجة مباشرة للجهل، أو نصنّفه على أنه مرحلة تطورية من مراحل الفكر الإنساني؛ على الأقل ليس من المنظور الثقافي. منذ أن جرى التعبير عن السحر للمرة الأولى تعبيراً مفاهيمياً في العصور القديمة، اكتسب مجموعة من المعاني التي تضمن احتفاظه بتعبيره عن تلك المعاني في كل مجتمع في العصر الحالي؛ فالسحر أكثر بكثير من مجرد مجموعة من الممارسات المهيبية. لا بد لنا أن نفهم السحر بوصفه لغة ونظرية واعتقاداً وفعالاً وتعبيراً إبداعياً وتجربة وأداة معرفية؛ فهو جزء لا يتجزأ من الدين، ولكن يمكن أن يكون مستقلاً عنه؛ إذ يمكن لشخص ملحد أن يؤمن بالسحر. نعم، لقد قوض العلم أساس السحر بوصفه تفسيراً للعمليات الطبيعية؛ فقد نحى جانباً دور السحر في الطب من خلال تقديم نتائج أفضل بكثير لمن يستطيع الانتفاع بها من بيننا. لكن في حني يقدم لنا العلم تفسيرات وحلولاً ، فإنه يمنحنا الخيار أيضاً. فبإمكان العلم تفسير السحر، لكنه لا يستطيع تقليل أهميته؛ فالسحر سيظل دائماً بديلاً قائماً. فالسحر بمعناه الواسع يشكل جزءاً من الحالة الإنسانية، والاعتقاد بأن السحر سيختفي في نهاية المطاف لا يعدو كونه مجرد أمنية [2].

الفصل الثاني

دراسة السحر من السلفية إلى التعقيد

دراسة السحر من السلفية إلى التعقيد

دراسة السحر في الإسلام

يعد السحر أحد المواضيع التي ذكرت في النصوص الإسلامية من كتاب و سنة فقد ذكرت كلمة السحر بمشتقاتها في القرآن 60 مرة. و قد ورد عن النبي محمد صلى الله عليه وسلم العديد من الأحاديث الصحيحة التي تناولت هذه الظاهرة. و لعل من أبرزها حادثة سحر النبي محمد صلى الله عليه وسلم. كل هذه النصوص شكلت مادة دسمة لمحاولة فهم و تفسير هذه الظاهرة من قبل علماء المسلمين و لما كان تفسير القرآن الكريم قد ازدهر في عصر ما بعد الصحابة أي عصر التابعين و ما تلاهم فقد أصبحت الكتابات عن هذه الظاهرة غزيرة منذ ذلك الوقت. و قد ظهر اختلاف في تعيين مراد الله من الآيات التي تناولت هذه الظاهرة من قبل المسلمين فكان الاختلاف في تعريف السحر و أنواعه و مدى حقيقة هذه الأنواع و هل يمكن العلم بالسحر اي هل يجوز تعلم السحر شرعاً؟ و ما هو الحكم الواجب على الساحر كافر أم لا؟ و هل يقتل أم لا؟

من بين الأسئلة العديدة التي أثيرت عن موضوع السحر في الإسلام كان النقاش يركز على القدرة المزعومة للسحر في إحداث تأثير خارق للطبيعة . هل هي حقيقية أم أن السحر لا يخرج عن كونه تخيلاً و خداعاً ؟ عموماً هناك تفسيران للسحر في الإسلام. الأول يمثل أهل السنة و الجماعة و يمثل منظور العلم السلفي و هو أن للسحر حقيقة و تأثير يصل إلى قدرة الساحر على التأثير في المسحور بالمرض و القتل و منهم من رأى وصول ذلك الأمر إلى تغيير الأعيان بمشيئة الله. أما التفسير الآخر فقد أنكر وصول التأثير إلى هذا المدى و ان السحر هو محض تخييل و خداع و هو رأي عامة المعتزلة و بعض أهل السنة.

يمثل أهل السنة و الجماعة حالياً غالبية العالم الإسلامي و لذلك فإن تفسيرهم لظاهرة السحر هو المعمم حالياً لفهمها.

السحر في تفسير ابن جرير الطبري (224 – 310 هـ = 839 – 923 م) :

يقول بسام الجمل في بحثه «أهم مصادر تفسير الطبري بين الشفوي والمكتوب»، إن جامع البيان يمثل نقطة مهمة في تاريخ التفسير القرآني باعتباره أول تفسير كامل مدون وصلنا، ومن ثم فهو يُلخّص جهوداً تفسيرية سابقة عليه امتدّت على ما يربو قرنين من الزمان. والذي قال عنه دكتور مساعد مسلم: تفسيره هو معجم لجمع الآثار التي تتعلق بموضوعات القرآن الكريم وآياته وسوره، فلا تبحث عن حديثٍ للرسول أو أثر عن صحابي أو قول لتابعي في تفسير نص قرآني إلا وتجدّه في تفسير الطبري. [1]

يعرف الطبري السحر بأنه : «: تخييل الشيء إلى المرء بخلاف ما هو به في عينه وحقيقته، بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه»[2]

يذكر الطبري في كتابه : واختلف في معنى السحر، فقال بعضهم: هو خدع ومخاريق ومعان يفعلها الساحر، حتى يخيل إلى المسحور الشيء أنه بخلاف ما هو به، نظير الذي يرى السراب من بعيد، فيخيل إليه أنه ماء، ويرى الشيء من بعيد فيثبته بخلاف ما هو على حقيقته، وكراكب السفينة السائرة سيراً حثيثاً يخيل إليه أن ما عين من الأشجار والجبال سائر معه. قالوا: فكذلك المسحور ذلك صفته، يحسب بعد الذي وصل إليه من سحر الساحر أن الذي يراه أو يفعله بخلاف الذي هو به على حقيقته.

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: أخبرني يونس، عن ابن شهاب، قال: كان عروة بن الزبير وسعيد بن المسيب يحدثان: أن يهود بني زريق، عقدوا عقد سحر لرسول الله صلى الله عليه وسلم، فجعلوها في بئر حزم حتى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم ينكر بصره ودله الله على ما صنعوا، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى بئر حزم التي فيها العقد فانتزعها، فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: «سحرتني يهود بني زريق» [٣٥٢]

وأكثر قائل هذه المقالة أن يكون الساحر يقدر بسحره على قلب شيء عن حقيقته، واستسخر شيء من خلق الله إلا نظير الذي يقدر عليه من ذلك سائر بني آدم، أو إنشاء شيء من الأجسام سوى المخاريق والخدع المتخيلة لأبصار الناظرين بخلاف حقائقها التي وصفنا.

وقالوا: لو كان في وسع السحرة إنشاء الأجسام وقلب الحقائق الأعيان عما هي به من الهيئات، لم يكن بين الحق والباطل فصل، ولجاز أن تكون جميع المحسوسات مما سحرتة السحرة فقلبت أعيانها. قالوا: وفي وصف الله جل وعز سحرة فرعون بقوله: {فإذا حبالهم وعضيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى} [طه: ٦٦] . وفي خبر عائشة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا سحر يخيل إليه أنه يفعل الشيء ولا يفعله، أوضح الدلالة على بطول دعوى المدعين: أن الساحر ينشئ أعيان الأشياء بسحره، ويستسخر ما يتعذر استسخره على غيره من بني آدم، كالموات والجماد والحيوان، وصحة ما قلنا.

وقال آخرون: قد يقدر الساحر بسحره أن يحول الإنسان حماراً، وأن يسحر [٣٥٣] الإنسان والحمار وينشئ أعياناً وأجساماً.

واعتلوا في ذلك بما حدثنا به الربيع بن سليمان، قال: ثنا ابن وهب، قال: أخبرنا ابن أبي الزناد، قال: حدثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: " قدمت علي امرأة من أهل دومة الجندل، جاءت تبثغي رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موته حادثة ذلك، تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به. قالت عائشة لعروة: يا ابن أختي، فرأيتها تبكي حين لم تجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيشفيتها، كانت تبكي حتى إنني لأرحمها، وتقول: إنني لأخاف أن أكون قد هلكت، كان لي زوج فغاب عني، فدخلت علي عجوز فشكوت ذلك إليها، فقالت: إن فعلت ما أمرك به فأجعله يأتيك، فلما كان الليل

جاءتني بكليين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهم، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر؟ فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفري وارجمي، فأبيت وقلت: لا، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت ففزع عت فلم أفعل، فرجعت إليهما، فقالا: أفعلت؟ قلت: نعم، فقالا: فهل رأيت شيئا؟ قلت: لم أر شيئا، فقالا لي: لم تفعل، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري. فأبيت، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت، فاقشعرت وخفت. ثم رجعت إليهما، فقلت: قد فعلت، [٣٥٤] فقالا: فما رأيت؟ فقلت: لم أر شيئا، فقالا: كذبت لم تفعل، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري، فإنك على رأس أمرك. فأبيت، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت إليه فبلت فيه، فرأيت فارسا متقنعا بحديد خرج مني حتى ذهب في السماء وغاب عني حتى ما أراه، فجننتها فقلت: قد فعلت، فقالا: ما رأيت؟ فقلت: فارسا متقنعا خرج مني فذهب في السماء حتى ما أراه، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك اذهبي. فقلت للمرأة: والله ما أعلم شيئا وما قالا لي شيئا، فقالت: بلى، لن تريدي شيئا إلا كان، خذي هذا القمح فابذري، فبذرت، فقلت: أطلعي، فأطلعت، وقلت: أحققت، فأحقت، ثم قلت: أفركي. فأفركت، ثم قلت: أيبسي، فأيبست، ثم قلت: أطحنني. فأطحنت، ثم قلت: أخبزي، فأخبزت. فلما رأيت أنني لا أريد شيئا إلا كان سقط في يدي وندمت والله يا أم المؤمنين، والله ما فعلت شيئا قط ولا أفعله أبدا "

قال أهل هذه المقالة بما وصفنا واعتلوا بما ذكرنا، وقالوا: لولا أن الساحر يقدر على فعل ما ادعى أنه يقدر على فعله ما قدر أن يفرق بين المرء وزوجه، قالوا: وقد أخبر الله تعالى ذكره عنهم أنهم يتعلمون من الملكين ما يفرقون به بين المرء [٣٥٥] وزوجه، وذلك لو كان على غير الحقيقة، وكان على وجه التخيل والحسبان، لم يكن تفريقا على صحة، وقد أخبر الله تعالى ذكره عنهم أنهم يفرقون على صحة. وقال آخرون: بل السحر أخذ بالعين .

فإن قال قائل: وكيف يفرق الساحر بين المرء وزوجه؟ قيل: قد دللنا فيما مضى على أن معنى السحر تخيل الشيء إلى المرء بخلاف ما هو به في عينه وحقيقته بما فيه الكفاية لمن وفق لفهمه. فإن كان ذلك صحيحا بالذي استشهدنا عليه، فتفريقه بين المرء وزوجه تخيله بسحره إلى كل واحد منهما شخص الآخر على خلاف ما هو به في حقيقته من حسن وجمال حتى يقبحه عنده فينصرف بوجهه ويعرض عنه، حتى يحدث الزوج لامرأته فراقا، فيكون الساحر مفرقا بينهما بإحداثه السبب الذي كان منه فرقة ما بينهما. وقد دللنا في غير موضع من كتابنا هذا على أن العرب تضيف الشيء إلى مسببه من أجل تسببه، وإن لم يكن باشر فعل ما حدث عن السبب، بما أغنى عن إعادته في هذا الموضوع؛ فكذاك تفريق الساحر بسحره بين المرء وزوجه. [3]

السحر عند المعتزلة وبعض أهل السنة :

يلزم التوضيح أنه و على الرغم من أن المجمعين على هذا الرأي هم من عامة المعتزلة إلا أن من بين القائلين بهذا الرأي بعض العلماء الأجلاء من مثل أبوبكر الرازي الحنفي المعروف بالجصاص و أبي إسحاق الاسترابادي و البغوي من الشافعية و ابن حزم.

يذكر القرطبي في تفسيره الجامع لأحكام القرآن : ذهب أهل السنة إلى أن السحر ثابت وله حقيقة. وذهب عامة المعتزلة وأبو إسحاق الأسترابادي من أصحاب الشافعي إلى أن السحر لا حقيقة له ، وإنما هو تمويه وتخيل وإيهام لكون الشيء على غير ما هو به ، وأنه ضرب من الخفة والشعوذة ، كما قال تعالى: "يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى " ولم يقل تسعى على الحقيقة، ولكن قال " يخيل إليه". وقال أيضا: "سحروا أعين الناس [4]"

الجصاص، أبوبكر الرازي (305 – 370 هـ – 917 – 980 م)

يرى الجصاص أن تعريف السحر في الشرع لا يخرج عن تعريف اللغة العربية للسحر و بذلك قام بتفسير الآيات المتناولة للسحر باستخدام ذات التعريف اللغوي للكلمة وهو: كل أمر خفي سببه وتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع، ومتى أطلق ولم يقيد أفاد ذم فاعله وقد أجري مقيدا فيما يمتدح ويحمد كما روي: "إن من البيان لسحرا". و يضيف " ولذلك صار عند الإطلاق إنما يتناول كل أمر مموه قد قصد به الخديعة والتلبيس وإظهار ما لا حقيقة له ولا ثبات." [5]

قال ابن حزم : السحر حيل وتخيل لا يحيل طبيعة أصلا. قال عز وجل: {يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى} [طه: 66] فصح أنها تخييلات لا حقيقة لها، ولو أحال الساحر طبيعة لكان لا فرق بينه وبين النبي - صلى الله عليه وسلم - وهذا كفر ممن أجازوه. [6]

البغوي (436 – 516 هـ ، 1044 – 1122 م)

قال البغوي في تفسير قوله تعالى : (قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَأَسْتَرْتَهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَزِيمٍ) (سورة الأعراف : 116) أَيْ: صَرَفُوا أَعْيُنَهُمْ عَنِ إِدْرَاكِ حَقِيقَةِ مَا فَعَلُوهُ مِنَ التَّمْوِيهِ وَالتَّخْيِيلِ، وَهَذَا هُوَ السَّحْرُ. [7]

وقال النووي : (وقال أبو جعفر الاسترابادي من أصحابنا : لا حقيقة للسحر، و إنما هو تخيل) [8]

أنواع السحر لديهم :

ذكر الرازي في كتابه أحكام القرآن أن للسحر عدة معان يشتمل عليها هذا الاسم بحسب معتقديه، و الغرض الذي يجري إليه مدعوه وهي كالتالي :

1- سحر أهل بابل :

وهم الذين ذكرهم الله تعالى في قوله: {يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت} وكانوا قوما صابئين يعبدون الكواكب السبعة ويسمونها آلهة ويعتقدون أن حوادث العالم كلها من أفعالها وهم معطلة لا يعترفون بالصانع الواحد المبدع للكواكب وجميع أجرام العالم وهم الذين بعث الله تعالى إليهم إبراهيم خليله صلوات الله عليه فدعاهم إلى الله تعالى وحاجهم بالحجاج الذي بهرهم به وأقام عليهم به الحجة من حيث لم يمكنهم دفعه ثم ألقوه في النار فجعلها الله تعالى بردا وسلاما، ثم أمره الله تعالى بالهجرة إلى الشام. وكان أهل بابل وإقليم العراق والشام ومصر والروم على هذه المقالة إلى أيام بيوراسب الذي تسميه العرب الضحاك وإن أفريديون وكان من أهل دنباوند استجاش عليه بلاده وكتب سائر من يطيعه وله قصص طويلة حتى أزال ملكه وأسره وجهال العامة والنساء عندنا يزعمون أن أفريديون حبس بيوراسب في جبل دنباوند العالي على الجبال، وأنه حي هناك مقيد، وأن السحرة يأتونه هناك فيأخذون عنه السحر، وأنه سيخرج فيغلب على الأرض، وأنه هو الدجال الذي أخبر به النبي عليه السلام وحذرناه، وأحسبهم أخذوا ذلك عن المجوس وصارت مملكة إقليم بابل للفرس فانتقل بعض ملوكهم إليها في بعض الأزمان فاستوطنوها. ولم يكونوا عبدة أوثان بل كانوا موحدين مقرين بالله وحده، إلا أنهم مع ذلك يعظمون العناصر الأربعة: الماء، والنار، والأرض، والهواء؛ لما فيها من منافع الخلق وأن بها قوام الحيوان وإنما حدثت المجوسية فيهم بعد ذلك في زمان "كشتاسب" حين دعا "زرادشت" فاستجاب له على شرائط وأمور يطول شرحها، وإنما عرضنا في هذا الموضوع الإبانة عما كانت عليه سحرة بابل.

ولما ظهرت الفرس على هذا الإقليم كانت تتدين بقتل السحرة وإبادتها، ولم يزل ذلك فيهم ومن دينهم بعد حدوث المجوسية فيهم وقبله إلى أن زال عنهم الملك وكانت علوم أهل بابل قبل ظهور الفرس عليهم الحيل والنيرنجيات وأحكام النجوم، وكانوا يعبدون أوثانا قد عملوها على أسماء الكواكب السبعة وجعلوا لكل واحد منها هيكلًا فيه صنمه ويتقربون إليها بضروب من الأفعال على حسب اعتقاداتهم من موافقة ذلك للكوكب الذي يطلبون منه بزعمهم فعل خير أو شر، فمن أراد شيئا من الخير والصلاح بزعمه يتقرب إليه بما يوافق المشتري من الدخن والرقى والعقد والنفث عليها، ومن طلب شيئا من الشر والحرب والموت والبوار لغيره تقرب بزعمه إلى زحل بما يوافق من ذلك، ومن أراد البرق والحرق والطاعون تقرب بزعمه إلى المريخ بما يوافق من ذلك من ذبح بعض الحيوانات وجميع تلك الرقى بالنيطية تشتمل على تعظيم تلك الكواكب إلى ما يريدون من خير أو شر ومحبة وبغض، فيعطيه ما شاءوا من ذلك، فيزعمون أنهم عند ذلك يفعلون ما شاءوا في غيرهم من غير ممامسة ولا ملامسة سوى ما قدموه من القربات للكوكب الذي طلبوا ذلك منه؛ فمن العامة من يزعم أنه يقلب الإنسان حمارا أو كلبا ثم إذا شاء أعاده، ويركب البيضة والمكنسة والخابية، ويطير في الهواء فيمضي من العراق إلى الهند وإلى ما شاء من البلدان ثم يرجع من ليلته.

وكانت عوامهم تعتقد ذلك لأنهم كانوا يعبدون الكواكب، وكل ما دعا إلى تعظيمها اعتقدوه وكانت السحرة تحتال في خلال ذلك بحيل تموه بها على العامة إلى اعتقاد صحته بأن يزعم أن ذلك لا ينفذ ولا ينتفع به أحد ولا يبلغ ما يريد إلا من اعتقد صحة قولهم وتصديقهم فيما يقولون ولم تكن ملوكهم تعترض عليهم في ذلك، بل كانت السحرة عندها بالمحل الأجل لما كان لها في نفوس العامة من محل التعظيم والإجلال، ولأن الملوك في ذلك الوقت كانت تعتقد ما تدعيه السحرة للكواكب، إلى أن زالت تلك الممالك ألا ترى أن الناس في زمن فرعون كانوا يتبارون بالعلم والسحر والحيل والمخاريق ولذلك بعث إليهم موسى عليه السلام بالعصا والآيات التي علمت السحرة أنها ليست من السحر في شيء وأنها لا يقدر عليها غير الله تعالى؟ فلما زالت تلك الممالك وكان من ملكهم بعد ذلك من الموحدين يطلبونهم ويتقربون إلى الله تعالى بقتلهم، وكانوا يدعون عوام الناس وجهالهم سرا كما يفعله السحرة كثير ممن يدعي ذلك مع النساء والأحداث والأغمار والجهال الحشو وكانوا يدعون من يعملون له ذلك إلى تصديق قولهم والاعتراف بصحته والمصدق لهم بذلك يكفر من وجوه:

- أدها: التصديق بوجود تعظيم الكواكب وتسميتها آلهة
- والثاني: اعترافه بأن الكواكب تقدر على ضره ونفعه.
- والثالث: أن السحرة تقدر على مثل معجزات الأنبياء عليهم السلام فبعث الله إليهم ملكين يبينان للناس حقيقة ما يدعون وبطلان ما يذكرون، ويكشفان لهم ما به يموهون، ويخبرانهم بمعاني تلك الرقى وأنها شرك وكفر وبحيلهم التي كانوا يتوصلون بها إلى التمويه على العامة ويظهرون لهم حقائقها وينهونهم عن قبولها والعمل بها بقوله: {إنما نحن فتنة فلا تكفر} فهذا أصل سحر بابل، ومع ذلك فقد كانوا يستعملون سائر وجوه السحر والحيل التي نذكرها ويموهون بها على العامة ويعزونها إلى فعل الكواكب لئلا يبحث عنها ويسلمها لهم.

2- التخيلات التي مظهرها على خلاف حقائقها :

فمنها ما يعرفه الناس بجريان العادة بها وظهرها. ومنها ما يخفى ويلطف ولا يعرف حقيقته ومعنى باطنه إلا من تعاطى معرفة ذلك؛ لأن كل علم لا بد أن يشتمل على جلي وخفي وظاهر وغامض. فالجلي منه يعرفه كل من رآه وسمعه من العقلاء، والغامض الخفي لا يعرفه إلا أهله ومن تعاطى معرفته وتكلف فعله والبحث عنه، ومنها ما يلطف فلا يعرفه إلا من تعاطاه وتأمله كخبث السحارة الذي يخرج مرة أحمر ومرة أصفر ومرة أسود، ومن لطيف ذلك ودقيقه ما يفعله المشعوذون من جهة الحركات وإظهار التخيلات التي تخرج على غير حقائقها حتى يريك عصفورا معه أنه قد ذبحه ثم يريكه وقد طار بعد ذبحه وإبانة رأسه، وذلك لخفة

حركته، والمذبوح غير الذي طار لأنه يكون معه اثنان قد خبا أحدهما وأظهر الآخر، ويخبئ لخفة الحركة المذبوح ويظهر الذي نظيره. ويظهر أنه قد ذبح إنسانا وأنه قد بلع سيفا وأدخله في جوفه، وليس لشيء منه حقيقة. ومن نحو ذلك ما يفعله أصحاب الحركات للصور المعمولة من صفر أو غيره فيرى فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، وينصرف بحيل قد أعدت لذلك وكفارس من صفر على فرس في يده بوق كلما مضت ساعة من النهار ضرب بالبوق من غير أن يمسه أحد ولا يتقدم إليه. ومنها الصور التي يصورها مصورو الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بين الإنسان وبينها، ومن لم يتقدم له علم أنها صورة لا يشك في أنها إنسان، وحتى تصورها ضاحكة أو باكبة، وحتى يفرق فيها بين الضحك من الخجل والسرور وضحك الشامات. فهذه الوجوه من لطيف أمور التخاييل وخفيها وما ذكرناه قبل من جليها وكان سحر سحرة فرعون من هذا الضرب على النحو الذي بينا من حيلهم في العصي والحبال والذي ذكرناه من مذاهب أهل بابل في القديم وسحرهم ووجوه حيلهم بعضه سمعناه من أهل المعرفة بذلك وبعضه وجدناه في الكتب قد نقلت حديثا من النبطية إلى العربية، منها كتاب في ذكر سحرهم وأصنافه ووجوهه، وكلها مبنية على الأصل الذي ذكرناه من قربانات الكواكب وتعظيمها وخرافات معها لا تساوي ذكرها ولا فائدة فيها.

3- ما يدعونه من حديث الجن والشياطين وطاعتهم لهم بالرقى والعزائم:

ويتوصلون إلى ما يريدون من ذلك بتقدمة أمور ومواطأة قوم قد أعدوهم لذلك، وعلى ذلك كان يجري أمر الكهان من العرب في الجاهلية، وكانت أكثر مخاريق الحلاج من باب المواطات ولولا أن هذا الكتاب لا يحتمل استقصاء ذلك لذكرت منها ما يوقف على كثير من مخاريقه ومخاريق أمثاله. وضرر أصحاب العزائم وتنتهت على الناس غير يسير، وذلك أنهم يدخلون على الناس من باب أن الجن إنما تطيعهم بالرقى التي هي أسماء الله تعالى، فإنهم يجيبون بذلك من شاءوا ويخرجون الجن لمن شاءوا فتصدقهم العامة على اغترار بما يظهرون من انقياد الجن لهم بأسماء الله تعالى التي كانت تطيع بها سليمان بن داود عليه السلام وأنهم يخبرونهم بالخبايا وبالسرور وقد كان المعتضد بالله مع جلالته وشهامته ووفور عقله اغتر بقول هؤلاء، وقد ذكره أصحاب التواريخ، وذلك أنه كان يظهر في داره التي كان يخلو فيها بنسائه وأهله شخص في يده سيف في أوقات مختلفة، وأكثره وقت الظهر، فإذا طلب لم يوجد ولم يقدر عليه ولم يوقف له على أثر مع كثرة التفتيش وقد رآه هو بعينه مرارا، فأهته نفسه ودعا بالمعزمين فحضروا وأحضروا معهم رجالا ونساء وزعموا أن فيهم مجانين وأصحاء، فأمر بعض رؤسائهم بالعزيمة، فعزم على رجل منهم زعم أنه كان صحيحا فجن وتخبط وهو ينظر إليه. وذكروا له أن هذا غاية الحدق بهذه الصناعة: إذ أطاعته الجن في تخبيط الصحيح وإنما كان ذلك من المعزم بمواطأة منه لذلك الصحيح على أنه متى عزم عليه جنن نفسه وخبط فجاز ذلك على المعتضد، فقامت نفسه منه وكرهه، إلا أنه سألهم عن أمر الشخص الذي يظهر في داره، فخرقوا عليه بأشياء علقا قلبه بها من غير تحصيل لشيء من أمر ما سألهم عنه، فأمرهم بالانصراف وأمر لكل واحد منهم ممن حضر بخمسة دراهم ثم تحرز المعتضد بغاية ما أمكنه وأمر بالاستيثاق من سور الدار حيث لا يمكن فيه حيلة من تسلق ونحوه، وبطحت في أعلى السور خوابي لنلا يحتال بإلقاء المعاليق التي يحتال بها اللصوص؛ ثم لم يوقف لذلك الشخص على خبر إلا ظهوره له الوقت بعد الوقت، إلى أن توفي المعتضد. وهذه الخوابي المبسوطة على السور وقد رأيتها على سور الثريا التي بناها المعتضد فسألت صديقا لي كان قد حجب للمقتدر بالله عن أمر هذا الشخص، وهل تبين أمره؟ فذكر لي أنه لم يوقف على حقيقة هذا الأمر إلا في أيام المقتدر، وأن ذلك الشخص كان خادما أبيض يسمى بيقق، وكان يميل إلى بعض الجوارى اللاتي في داخل دور الحرم، وكان قد اتخذ لحي على ألوان مختلفة، وكان إذا لبس بعض تلك اللحي لا يشك من رآه أنها لحيته، وكان يلبس في الوقت الذي يريده لحية منها ويظهر في ذلك الموضع وفي يده سيف أو غيره من السلاح حيث يقع نظر المعتضد. فإذا طلب دخل بين الشجر الذي في البستان أو في بعض تلك الممرات أو العطفات، فإذا غاب عن أبصار طالبه نزع اللحية وجعلها في كفه أو حوزته ويبقى السلاح معه كأنه بعض الخدم الطالبين للشخص، ولا يرتابون به ويسألونه هل رأيت في هذه الناحية أحدا فإنا قد رأيناه صار إليها؟ فيقول: ما رأيت أحدا وكان إذا وقع مثل هذا الفزع في الدار خرجت الجوارى من داخل الدور إلى هذا الموضع فيرى هو تلك الجارية ويخاطبها بما يريد، وإنما كان غرضه مشاهدة الجوارى، وكلامها، فلم يزل دأبه إلى أيام المقتدر ثم خرج إلى البلدان وصار إلى طرسوس وأقام بها إلى أن مات، وتحدثت الجارية بعد ذلك بحديثه ووقف على احتياله فهذا خادم قد احتال بمثل هذه الحيلة الخفية التي لم يهتد لها أحد مع شدة عناية المعتضد، وأعياء معرفتها والوقوف عليها ولم تكن صناعته الحيل والمخاريق، فما ظنك بمن قد جعل هذا صناعة ومعاشا؟

4- السعي بالنميمة والوشاية بها :

و البلاغات والإفساد والتضريب من وجوه خفية لطيفة، وذلك عام شائع في كثير من الناس. وقد حكى أن امرأة أرادت إفساد ما بين زوجها وفسارت إلى الزوجة فقالت لها: إن زوجك معرض وقد سحر وهو مأخوذ عنك وسأسحره لك حتى لا يريد غيرك ولا ينظر إلى سواك، ولكن لا بد أن تأخذي من شعر حلقه بالموسى ثلاث شعرات إذا نام وتعطينيها، فإن بها يتم الأمر فاعترت المرأة بقولها وصدقته ثم ذهبت إلى الرجل وقالت له: إن امرأتك قد علفت رجلا وقد عزمت على قتلك وقد وقفت على ذلك من أمرها فأشفقت عليك ولزمني نصحك، فتبقيت ولا تغتر فإنها عزمت على ذلك بالموسى، وستعرف ذلك منها، فما في أمرها شك فتناوم الرجل في بيته، فلما ظنت امرأته أنه قد نام عمدت إلى موسى حاد وهوت به لتلحق من حلقه ثلاث شعرات، ففتح الرجل عينه فرأها وقد أهوت بالموسى إلى حلقه فلم يشك في أنها أرادت قتله، فقام إليها فقتلها وقتل وهذا كثير لا يحصى.

5- الاحتيال في إطعام الشخص بعض الأدوية المبلدة المؤثرة في العقل والدخن المسدرة المسكرة :

نحو دماغ الحمار إذا طعمه إنسان تبلد عقله وقلت فطنته مع أدوية كثيرة هي مذكورة في كتب الطب، ويتوصلون إلى أن يجعلوه في طعام حتى يأكله فتذهب فطنته ويجوز عليه أشياء مما لو كان تام الفطنة لأكرها، فيقول الناس: إنه مسحور.

حجج أصحاب هذا الرأي :

1- في الاعتقاد بقدرة الساحر و المعزم على خرق العادة :

- أ- أن تجويز حصول ما يناقض العادة بفعل الساحر و المعزم لا يكون مأمونا معه أن تكون معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا النوع و أنهم كانوا سحرة.
- ب- أن ذلك يتنافى مع قول الله سبحانه وتعالى : {ولا يفلح الساحر حيث أتى} [طه: ٦٩]. وأنه من العجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة فكيف يصدق هؤلاء من كذب الله وأخبر ببطلان دعواه وانتحاله!
- ت- أن ما يثبت أن هذا كله مخاريق وحيل لا حقيقة لما يدعون لها أن الساحر و المعزم لو قدرا على ما يدعيانه من النفع و الضرر من الوجوه التي يدعون وأمكنهما الطيران والعلم بالغيوب وأخبار البلدان النائية والخبائث والسرقة والإضرار بالناس من غير الوجوه التي ذكرنا، لقدروا على إزالة الممالك واستخراج الكنوز والغلبة على البلدان بقتل الملوك بحيث لا يبدأهم مكروه، ولما مسهم السوء ولا امتنعوا عن قصدهم بمكروه، ولا استغنوا عن الطلب لما في أيدي الناس فإذا لم يكن كذلك وكان المدعون لذلك أسوأ الناس حالا وأكثرهم طمعا واحتياالا وتوصلا لأخذ دراهم الناس وأظهرهم فقرا وإملاقا علمت أنهم لا يقدرون على شيء من ذلك.
- ث- أن رؤساء الحشون والجهال من العامة من أسرع الناس إلى التصديق بدعوى السحرة و المعزمين وأشهدهم نكيرا على من جدها، ويروون في ذلك أخبارا متخرصة يعتقدون صحتها. و من مثل ذلك حديث المرأة التي أتت إلى عائشة بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم و وصفت نفسها بأنها ساحرة و تريد التوبة.

2- في الاعتقاد بتعرض النبي للسحر :

- أن ادعاء تعرض النبي للسحر ينافي قول الله مكذبا الكفار : (نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْرَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنَّا تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا) ○ أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا [١]
- [Surah Al-Isra' 47 – 48].
- في تفسير واقعة سحر النبي : قال الرازي : (وجائز أن تكون المرأة اليهودية بجهلها فعلت ذلك ظنا منها بأن ذلك يعمل في الأجساد. وقصدت به النبي عليه السلام؛ فأطلع الله نبيه على موضع سرها وأظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت ليكون ذلك من دلائل نبوته، لأن ذلك ضره وخط عليه أمره ولم يقل كل الرواة إنه اختلط عليه أمره، وإنما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا أصل له.

3- في توضيح الفرق بين المعجزة و السحر :

والفرق بين معجزات الأنبياء وبين ما ذكرنا من وجوه التخيلات، أن معجزات الأنبياء عليهم السلام هي على حقائقها، وبواطنها كظواهرها، وكلما تأملتها ازدادت بصيرة في صحتها، ولو جهد الخلق كلهم على مضاهاتها ومقابلتها بأمثالها ظهر عجزهم عنها؛ ومخاريق السحرة وتخيلاتهم إنما هي ضرب من الحيلة والتلطف لإظهار أمور لا حقيقة لها، وما يظهر منها على غير حقيقتها، يعرف ذلك بالتأمل والبحث ومتى شاء أن يتعلم ذلك بلغ فيه مبلغ غيره ويأتي بمثل ما أظهره سواه. [9]

السحر عند عامة أهل السنة والجماعة :

نبدأ الحديث عن تعريف أهل السنة والجماعة لهذه الظاهرة من خلال توضيح أن أهل هذا الرأي يرون أن للسحر أنواعا عدة و لا يقتصر معناه على ما جرى تعريفه في اللغة العربية بأنه كل أمر خفي سببه وتخيل على غير حقيقته ويجري مجرى التمويه والخداع. بل يعد ما ذكر آنفا نوعاً من أنواع السحر و أن هناك أنواعا أخرى لها حقيقة و تأثير خارق للعادة . يقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي (1905 – 1974) (أن السحر ليس نوعاً واحداً يشمله حد جامع مانع؛ لكثرة الأنواع الداخلة تحته و من هنا اختلفت عبارات العلماء في حده اختلافاً متبايناً). و لذلك سنركز في هذا المبحث على الأنواع الأخرى التي تميز أهل هذا الرأي و التي يعتقدون فيها بأن للسحر حقيقة و تأثير يخرق العادة . [10]

يجتمع أهل السنة على تعريف ابن قدامة (541 – 619 هـ ، 1147 – 1223 م) للسحر بأنه : عقد ورقى وكلام يتكلم به، أو يكتبه، أو يعمل شيئاً في بدن المسحور أو قلبه، أو عقله، من غير مباشرة له. وله حقيقة، فمنه ما يقتل، وما يمرض، ويأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه وطأها، ومنه ما يفرق بين المرء وزوجه، وما يبغض أحدهما إلى الآخر، أو يحبب بين اثنين. و قال تعالى : " (مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ) ○ (مِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ) ○ (مِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) [Surah Al-Falaq 2 – 4] يعني السواحر اللاتي يعقدن في سحرهن و ينفثن في عقدهن . [11]

فيما يقول الإمام القرطبي :

«وقول عائشة رضي الله عنها: (سحر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - يهودي) هذا الحديث يدل على أن السحر موجود، وأن له أثراً في المسحور. وقد دلَّ على ذلك مواضع كثيرة من الكتاب والسنة بحيث يحصل بذلك القطع بأن السحر حق، وأنه موجود»

«وأن الشرع قد أخبر بذلك، كقصة سحرة فرعون، وبقوله تعالى فيها: {وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ} و {يُحِبُّ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهُا تَسْعَى} إلى غير ذلك مما تضمنته تلك الآيات من ذكر السحر، والسحرة، وكقوله تعالى: {وَأَكْبَرُ الشَّيَاطِينِ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ

السَّحَرُ} إلى آخرها. وبالجملة: فهو أمر مقطوع به بإخبار الله تعالى ورسوله - صلى الله عليه وسلم - عن وجوده، ووقوعه. فمن كَذَبَ بذلك فهو كافرٌ، مَكْذِبٌ لله ورسوله، منكر لما علم مشاهدة وعياناً. ومنكر ذلك إن كان مُسْتَسْرّاً به فهو الزنديق، وإن كان مظهرًا فهو المرتد.

والسحر عند علمائنا: حيل صناعية يُتوصل إليها بالتعلم، والاكْتِسَاب، غير أنها لخفائها ودقتها لا يتوصل إليها إلا آحاد الناس، فيندر وقوعها، وتستغرب آثارها لندورها. ومادته الوقوف على خواص الأشياء، والعلم بوجوه تركيبها، وأزمان ذلك. وأكثره تخييلات لا حقيقة لها، وإيهامات لا ثبوت لها، فتعظم عند من لا يعرفها وتشتهب على من لا يقف عليها. ولذلك قال تعالى: {يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى} مع أنه كان في عين الناظر إليه عظيمًا. وعن ذلك عبر الله تعالى بقوله: {وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَزِيمٍ} لأن الحبال والعصي لم تخرج عن حقيقتها، وذلك بخلاف عصا موسى، فإنها انقلبت ثعبانًا مبيهاً خرقاً للعادة، وإظهاراً للمعجزة. ولا ينكر أن السحر له تأثير في القلوب بالحب والبغض، وباللقاء الشرور حتى يفرق الساحر بين المرء وزوجه، ويحول بين المرء وقلبه، وبإدخال الآلام، وعظيم الأسقام؛ إذ كل ذلك مدرك بالمشاهدة، وإنكاره معاندة. وعلى ما قررناه فالسحر ليس بخرق عادة بل هو أمر عادي يتوصل إليه من يطلبه غالبًا؛ غير أنه يقل ويندر. فلا نقول: إن السَّاحِرَ تنخرق له العادة؛ خلافًا لمن قال من أئمتنا وغيرهم: إن العادة تنخرق له. فإن أراد بذلك جواز انخراقها له عادة عقلاً فمسلم، ما لم يدع النبوة. فإنَّ حاصل ذلك أنه أمر ممكن. والله تعالى قادر على كل ممكن. وإن أراد بذلك: أن الذي وقع في الوجود خارق للعادة فهو باطل بما قدّمناه. واستيفاء مباحثه في علم الكلام» [12]

ويرى ابن العربي أن السحر فعل غريب يحدث عند قول الساحر وفعله في جسم المسحور أو ماله وضعه الله تعالى في الأرض بمشيئته وحكمته فتحقق الكلمة على من سبقت عليه بالهلكة وهو كفر في نفسه لأنه لا يتأتى إلا بالكفر. أما النووي فيرى أن الساحر قد يأتي بفعل أو قول يتغير به حال المسحور؛ فيمرض ويموت منه. وقد يكون ذلك بوصول شيء إلى بدنه من دخان وغيره، وقد يكون دونه. [13]

ويرى البيضاوي والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله بالتقرب إلى الشيطان مما لا يستقل به الإنسان، وذلك لا يستتب إلا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس. [14]

و عرفه ابن خلدون بأنه علم بكيفية استعدادات تقدر النفوس البشرية بها على التأثيرات في عالم العناصر إما بغير معين، أو بمعين من الأمور السماوية " [15]

فيما يرى د. أحمد الحمد السحر بأنه المخادعة أو التأثير في عالم العناصر بمقتضى القدرة المحدودة بمعين من الجن أو بأدوية، أثر استعدادات لدى الساحر. ثم قال بعد هذا التعريف و أرى أن في هذا شمولاً لما كان من السحر عن طريق التخيل والمخادعة، وما كان منه حقيقة يؤثر بالهمة، أو بمعين من الشياطين، أو بدعوى موافقة مزاج الافلاك والعناصر أو نحو ذلك والله أعلم. [16]

أنواع السحر لديهم : [17]

ذكر فخر الدين الرازي في كتابه التفسير الكبير أن للسحر ثمانية أنواع وهي كالتالي :

1- سحر الكلدانيين والكسدانيين :

الذين كانوا في قديم الدهر وهم قوم يعبدون الكواكب ويزعمون أنها هي المدبرة لهذا العالم، ومنها تصدر الخيرات والشرور والسعادة والنحوسة وهم الذين بعث الله تعالى إبراهيم عليه السلام مبطلا لمقالتهم ورادا عليهم في مذهبهم.

2- سحر أصحاب الأوهام و النفس القوية و الرقى :

و ذكر فيه أن النفوس القوية قد تستغني في عملية السحر عن الآلات و الأدوات وقد تكون ضعيفة فتحتاج إلى الاستعانة بالأدوات و الآلات وتحقيقه أن النفس إذا كانت مستعلية على البدن شديدة الانجذاب إلى عالم [السماء] كانت كأنها روح من الأرواح السماوية، فكانت قوية على التأثير في مواد هذا العالم، أما إذا كانت ضعيفة شديدة التعلق بهذه اللذات البدنية فحينئذ لا يكون لها تصرف البتة إلا في هذه البدن، فإذا أراد هذا الإنسان صيرورتها بحيث يتعدى تأثير من بدنها إلى بدن آخر اتخذ تمثال ذلك الغير ووضع عند الحس واشتغل الحس به فيتبعه الخيال عليه وأقبلت النفس الناطقة عليه فقويت التأثيرات النفسانية والتصرفات الروحانية، ولذلك أجمعت الأمم على أنه لا بد لمزاولة هذه الأعمال من انقطاع المألوفات والمشتهيات وتقليل الغذاء والانقطاع عن مخالطة الخلق. وكلما كانت هذه الأمور أتم كان ذلك التأثير أقوى، فإذا اتفق أن كانت النفس مناسبة لهذا الأمر نظرا إلى ماهيتها وخاصيتها عظم التأثير، والسبب المتعين فيه أن النفس إذا اشتغلت بالجانب الأول أشغلت جميع قوتها في ذلك الفعل وإذا اشتغلت بالأفعال الكثيرة تفرقت قوتها وتوزعت على تلك الأفعال فتصل إلى كل واحد من تلك الأفعال شعبة من تلك القوة وجدول من ذلك النهر. ولذلك نرى أن إنسانين يستويان في قوة الخاطر إذا اشتغل أحدهما بصناعة واحدة واشتغل الآخر بصناعتين. فإن [ذا الفن] الواحد يكون أقوى من ذي الفنين، ومن حاول الوقوف على حقيقة مسألة من المسائل فإنه حال تفكره فيها لا بد وأن يفرغ خاطره عما عداها، فإنه عند تفرغ الخاطر يتوجه الخاطر بكلية إليه فيكون الفعل أسهل وأحسن، وإذا كان كذلك فإذا كان الإنسان مشغول بهم والهمة بقضاء اللذات وتحصيل الشهوات كانت القوة النفسانية مشغولة بها مستغرقة فيها، فلا يكون انجذابها إلى تحصيل الفعل الغريب الذي يحاوله انجذابا قويا لا سيما وهاهنا آفة أخرى وهي أن مثل هذه النفس قد اعتادت الاشتغال باللذات من أول أمرها إلى آخره، ولم تشتغل قط باستحداث هذه الأفعال الغريبة، فهي بالطبع حنون إلى الأول عزوف إلى الثاني، فإذا وجدت مطلوبها من النمط الأول

فأنى تلتفت/ إلى الجانب الآخر؟ فقد ظهر من هذا أن مزاوله هذه الأعمال لا تتأتى إلا مع التجرد عن الأحوال الجسمانية وترك مخالطة الخلق والإقبال بالكلية على عالم الصفاء والأرواح.

وأما الرقى فإن كانت معلومة فالأمر فيها ظاهر لأن الغرض منها أن حس البصر كما شغلناه بالأمر المناسبة لذلك الغرض فحس السمع تشغله أيضا بالأمر المناسبة لذلك الغرض، فإن الحواس متى تطابقت على التوجه إلى الغرض الواحد كان توجه النفس إليه حينئذ أقوى، وأما إن كانت بألفاظ غير معلومة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة، فإن الإنسان إذا اعتقد أن هذه الكلمات إنما تقرأ للاستعانة بشيء من الأمور الروحانية ولا يدري كيفية تلك الاستعانة حصلت للنفس هناك حالة شبيهة بالحيرة والدهشة، ويحصل للنفس في أثناء ذلك انقطاع عن المحسوسات وإقبال على ذلك الفعل وجد عظيم، فيقوى التأثير النفساني فيحصل الغرض، وهكذا القول في الدخن، قالوا: فقد ثبت أن هذا القدر من القوة النفسانية مشغول بالتأثير، فإن انضم إليه النوع الأول من السحر وهو الاستعانة بالكواكب وتأثيراتها عظم التأثير، بل هاهنا نوعان آخران، الأول: أن النفوس التي فارقت الأبدان قد يكون فيها ما هو شديد المشابهة لهذه النفوس في قوتها وفي تأثيراتها، فإذا صارت تلك النفوس صافية لم يبعد أن يجذب إليها ما يشابهها من النفوس المفارقة ويحصل لتلك النفوس نوع ما من التعلق بهذا البدن فتتعاضد النفوس الكثيرة على ذلك الفعل، وإذا كملت القوة وتزايدت قوتي التأثير، الثاني: أن هذه النفوس الناطقة إذا صارت صافية عن الكدورات البدنية صارت قابلة للأشياء الفاضلة من الأرواح السماوية والنفوس الفلكية، فتقوى هذه النفوس بأشياء تلك الأرواح، فتقوى على أمور غريبة خارقة للعادة فهذا شرح سحر أصحاب الأوهام والرقى.

3- العزائم و عمل تسخير الجن :

الاستعانة بالأرواح الأرضية، واعلم أن القول بالجن مما أنكره بعض المتأخرين من الفلاسفة والمعتزلة، أما أكابر الفلاسفة فإنهم ما أنكروا القول به إلا أنهم سموها بالأرواح الأرضية وهي في أنفسها مختلفة منها خيرة ومنها شريرة، فالخيرة هم مؤمنو الجن والشريرة هم كفار الجن وشياطينهم، ثم قال الخلف منهم: هذه الأرواح جواهر قائمة بأنفسها لا متحيزة ولا حالة في التحيز وهي قادرة عالمة مدركة للجزئيات، واتصال النفوس الناطقة بها أسهل من اتصالها بالأرواح السماوية، إلا أن القوة الحاصلة للنفوس الناطقة بسبب اتصالها بهذه الأرواح الأرضية أضعف من القوة الحاصلة إليها بسبب اتصالها بتلك الأرواح السماوية، أما أن الاتصال أسهل فلأن المناسبة بين نفوسنا وبين هذه الأرواح الأرضية أسهل، ولأن المشابهة والمشاكله بينهما أتم وأشد من المشاكله بين نفوسنا وبين الأرواح السماوية، وأما أن القوة بسبب الاتصال بالأرواح السماوية أقوى فلأن الأرواح السماوية هي بالنسبة إلى الأرواح الأرضية كالشمس بالنسبة إلى الشعلة، والبحر بالنسبة إلى القطرة، والسلطان بالنسبة إلى الرعية. قالوا: وهذه الأشياء وإن لم يقم على وجودها برهان قاهر فلا أقل من الاحتمال والإمكان، ثم إن أصحاب الصنعة وأرباب التجربة شاهدوا أن الاتصال بهذه الأرواح الأرضية يحصل بأعمال سهلة قليلة من الرقى والدخن والتجريد.

4- التخيلات و الأخذ بالعيون :

المشعبذ الحاذق يظهر عمل شيء يشغل أذهان الناظرين به ويأخذ عيونهم إليه حتى إذا استغرقهم الشغل بذلك الشيء والتحديق نحوه عمل شيئا آخر عملا بسرعة شديدة، فيبقى ذلك العمل خفيا لتفاوت الشئين، أحدهما: اشتغالهم بالأمر الأول، والثاني: سرعة الإتيان بهذا العمل الثاني وحينئذ يظهر لهم شيء آخر غير ما انتظروه فيتعجبون منه جدا، ولو أنه سكت ولم يتكلم بما يصرف الخواطر إلى ضد ما يريد أن يعمل ولم تتحرك النفوس والأوهام إلى غير ما يريد إخراجها، لفطن الناظرون لكل ما يفعله، فهذا هو المراد من قولهم: إن المشعبذ يأخذ بالعيون لأنه بالحقيقة يأخذ بالعيون إلى غير الجهة التي يحتال فيها وكلما كان أخذه للعيون والخواطر وجذبه لها إلى سوى مقصوده أقوى كان أحنق في عمله، وكلما كانت الأحوال التي تقيد حس البصر نوعا من أنواع الخلل أشد كان هذا العمل أحسن، مثل أن يجلس المشعبذ في موضع مضيء جدا، فإن البصر يفيد البصر كلالا واختلالا، وكذا الظلمة الشديدة/ وكذلك الألوان المشرقة القوية تفيد البصر كلالا واختلالا، والألوان المظلمة قلما تقف القوة البصرة على أحوالها، فهذا مجامع القول في هذا النوع من السحر.

5- الأعمال العجيبة التي تظهر من تركيب الآلات المركبة على النسب الهندسية تارة وعلى ضروب الخيلاء

أخرى :

مثل فارسين يقتتلان فيقتل أحدهما الآخر، وكفارس على فرس في يده بوق، كلما مضت ساعة من النهار ضرب البوق من غير أن يمسه أحد، ومنها الصور التي يصورها الروم والهند حتى لا يفرق الناظر بينها وبين الإنسان، حتى يصورونها ضاحكة وباكية، حتى يفرق فيها ضحك السرور وبين ضحك الخجل، وضحك الشامت، فهذه الوجوه من لطيف أمور المخاليل، وكان سحر سحره فرعون من هذا الضرب، ومن هذا الباب تركيب صندوق الساعات، ويندرج في هذا الباب علم جر الأثقال وهو أن يجز تقريبا عظيما بآلة خفيفة سهلة، وهذا في الحقيقة لا ينبغي أن يعد من باب السحر لأن لها أسبابا معلومة نفيسة من اطلع عليها قدر عليها، إلا أن الاطلاع عليها لما كان عسيرا شديدا لا يصل إليه إلا الفرد بعد الفرد، لا جرم عد أهل الظاهر ذلك من باب السحر، ومن هذا الباب عمل «أرجعيانوس» الموسيقار في هيكل أورشليم العتيق عند تجديده إياه وذلك أنه اتفق له أنه كان مجتازا بفلاة من الأرض فوجد فيها فرخا من فراخ البراصل، والبراصل هو طائر عطوف وكان يصفر صغيرا حزينا بخلاف سائر البراصل وكانت البراصل تجيبه بطائف الزيتون فطرحها عنده فياكل بعضها عند حاجته ويفضل بعضها عن حاجته فوقف هذا الموسيقار هناك وتأمل حال ذلك الفرخ وعلم أن في صغيره المخالف لصغير البراصل ضربا من التوجع والاستعطاف حتى رقت له الطيور وجاءته بما يأكله

فتلطف بعمل آلة تشبه الصفارة إذا استقبل الريح بها أدت ذلك الصغير ولم يزل يجرب ذلك حتى وثق بها وجاءته البراصل بالزيتون كما كانت تجيء إلى ذلك الفرخ لأنها تظن أن هناك فرخاً من جنسها، فلما صح له ما أراد أظهر النسك وعمد إلى هيكل أورشليم وسأل عن الليلة التي دفن فيها «أسطرخس» الناسك القيم بعمارة ذلك الهيكل، فأخبر أنه دفن في أول ليلة من آب فاتخذ صورة من زجاج مجوف على هيئة البرصلة ونصبها فوق ذلك الهيكل، وجعل فوق تلك الصورة قبة وأمرهم بفتحها في أول آب وكان يظهر صوت البرصلة بسبب نفوذ الريح في تلك الصورة وكانت البراصل تجيء بالزيتون حتى كانت تمتلئ تلك القبة كل يوم من ذلك الزيتون والناس اعتقدوا أنه من كرامات ذلك المدفون ويدخل في الباب أنواع كثيرة لا يليق شرحها في هذا الموضع.

6- الاستعانة بخواص الأدوية مثل أن يجعل في طعامه بعض الأدوية المبلدة المزيلة للعقل والدخن المسكرة :
نحو دماغ الحمار إذا تناوله الإنسان تلبد عقله وقلت فطنته. واعلم أنه لا سبيل إلى إنكار الخواص فإن أثر المغناطيس مشاهد إلا أن الناس قد أكثروا فيه وخطوا بالصدق بالكذب والباطل بالحق.

7- تعليق القلب :

وهو أن يدعي الساحر أنه قد عرف الاسم الأعظم وأن الجن يطيعونه وينقادون له في أكثر الأمور، فإذا اتفق أن كان السامع لذلك ضعيف العقل قليل التمييز اعتقد أنه حق وتعلق قلبه بذلك وحصل في نفسه نوع من الرعب والخافة، وإذا حصل الخوف ضعفت القوى الحساسة فحينئذ يتمكن الساحر من أن يفعل حينئذ ما يشاء وإن من جرب الأمور وعرف أحوال أهل العلم علم أن لتعلق القلب أثراً عظيماً في تنفيذ الأعمال وإخفاء الأسرار.

8- السعي بالنميمة :

والتضريب من وجوه خفيفة لطيفة وذلك شائع في الناس، فهذا جملة الكلام في أقسام السحر وشرح أنواعه وأصنافه والله أعلم.
في حدود قدرة الساحر على السحر : ذكر الرازي أن خلافاً بين أقوال المسلمين حول هذه الأنواع أي ممكنة أم لا؟ قال : أما المعترلة فقد اتفقوا على إنكارها إلا النوع المنسوب إلى التخيل والمنسوب إلى إطعام بعض الأدوية المبلدة والمنسوب إلى التضريب والنميمة، فأما الأقسام الخمسة الأولى فقد أنكروها ولعلمهم كفروا من قال بها وجوز وجودها، وأما أهل السنة فقد جوزوا أن يقدر الساحر على أن يطير في الهواء ويقلب الإنسان حماراً والحمار إنساناً، إلا أنهم قالوا: إن الله تعالى هو الخالق لهذه الأشياء عندما يقرأ الساحر رقى مخصوصة وكلمات معينة. فأما أن يكون المؤثر في ذلك الفلك والنجوم فلا.

الحجج التي ذكرها الفخر الرازي :

- يذكر الفخر الرازي أن العلماء في ذلك الوقت لهم عدة أدلة من القرآن والسنة وهي كالآتي :
- أ- قوله تعالى : " وما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله " ، والاستثناء يدل على حصول الآثار بسببه.
 - ب- حديث سحر النبي صلى الله عليه وسلم
 - ت- حديث المرأة التي أتت إلى عائشة فقالت إني فهل لي من توبة؟ ... إلخ
 - ث- ما يذكرونه من الحكايات الكثيرة في هذا الباب وهي مشهورة.

في وصف السحرة [18]

يقول ابن تيمية : والإنسان إذا فسدت نفسه أو مزاجه يشتهي ما يضره ويلتذ به؛ بل يعشق ذلك عشقا يفسد عقله ودينه وخلقه وبدنه وماله والشيطان هو نفسه خبيث فإذا تقرب صاحب العزائم والأقسام وكتب الروحانيات السحرية وأمثال ذلك إليهم بما يحبونه من الكفر والشرك صار ذلك كالرشوة والبرطيل لهم فيقصون بعض أغراضه كمن يعطي غيره مالا ليقتل له من يريد قتله أو يعينه على فاحشة أو ينال معه فاحشة. ولهذا كثير من هذه الأمور يكتبون فيها كلام الله بالنجاسة – وقد يقلبون حروف كلام الله عز وجل إما حروف الفاتحة وإما حروف {قل هو الله أحد} وأما غيرهما – إما دم وإما غيره وإما بغير نجاسة. أو يكتبون غير ذلك مما يرضاه الشيطان أو يتكلمون بذلك. فإذا قالوا أو كتبوا ما ترضاه الشياطين أعانتهم على بعض أغراضهم إما تغوير ماء من المياه وإما أن يحمل في الهواء إلى بعض الأمكنة وإما أن يأتيه بمال من أموال بعض الناس كما تسرقه الشياطين من أموال الخائنين ومن لم يذكر اسم الله عليه وتأتي به وإما غير ذلك. و قال أيضاً في ذات المصدر : ويكون أحدهم لا يتوضأ؛ ولا يصلي الصلوات المكتوبة؛ بل يكون ملابساً للنجاسات معاشراً للكلاب؛ يأوي إلى الحمامات والقمامات والمقابر والمزابيل؛ رائحته خبيثة لا يتطهر الطهارة الشرعية؛ ولا يتنظف؛ وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم {لا تدخل الملائكة بيتاً فيه جنب ولا كلب} وقال عن هذه الأخلية: {إن هذه الحشوش محتضرة} أي يحضرها الشيطان... إلى أن قال :فإذا كان الشخص مباشراً للنجاسات والخبائث التي يحبها الشيطان أو يأوي إلى الحمامات والحشوش التي تحضرها الشياطين أو يأكل الحيات والعقارب والزنابير؛ وآذان الكلاب التي هي خبائث وفواسق أو يشرب البول ونحوه من النجاسات التي يحبها الشيطان أو يدعو غير الله فيستغيث بالمخلوقات ويتوجه إليها أو يسجد إلى ناحية شيخه ولا يخلص الدين لرب العالمين أو يلبس الكلاب أو النيران أو يأوي إلى المزابيل والمواضع النجسة أو يأوي إلى المقابر؛ ولا سيما إلى مقابر الكفار من اليهود والنصارى أو المشركين أو يكره سماع القرآن وينفر عنه ويقدم عليه سماع الأغاني والأشعار ويؤثر سماع مزامير الشيطان على سماع كلام الرحمن فهذه علامات أولياء الشيطان لا علامات أولياء الرحمن.

تعقيد السحر في الإسلام

إن تعقيد السحر كان أكبر من نتائج نظريات السحر الكبرى التي تنبأت بأن السحر سيختفي. و في ذلك دلالة على تعقيد و غموض السحر. كما وصفه أوين ديفيز أن اختفائه لا يعدو كونه مجرد أمنية. بالإضافة إلى تعقيد السحر في حد ذاته، نحن نعتقد أن لدى المسلمين - بحكم إيمانهم بالغيب - تعقيد إضافي بحكم ورود السحر في نصوصهم المقدسة. و نقصد بذلك أن هناك تعقيد في تواجد موضوع السحر في الإسلام يجعل من تفسير السحر في الإسلام أمراً معقداً بالإضافة إلى تعقيد هذه الظاهرة في حد ذاتها. وسنوضح في هذه المقالة تصورنا لتعقيد السحر في الإسلام.

تعقيد تفسير السحر في القرآن

عندما نتحدث عن تعقيد موضوع السحر في الإسلام فإننا نحيل هذا التعقيد أولاً إلى تعقيد تفسير نصوص القرآن المتناولة لهذه الظاهرة كأحد عوامل تعقيدها من المنظور الإسلامي. لقد ذكرنا سابقاً أن تعقيد التفسير إما أن يقع على مستوى النص المفسر و إما أن يقع على مستوى ذهن المفسر. نحن نزعم أن تعقيد تفسير السحر في الإسلام قد وقع على كلا المستويين. أي على مستوى النص المفسر و على مستوى ذهن المفسر.

و ما أنزل على الملكين ببابل هاروت و ماروت

(وَلَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ أَوَكَلَّمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠ وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَٰكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَرْوْتَ وَمَا يَعْلَمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّى يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٢ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٣) [سورة البقرة 99-103]

نحن نرى أن هناك تعقيداً معنوياً في هذا الجزء من الآية و الذي احدث هذا التعقيد هو كلمة " ما " في " و ما أنزل على الملكين " و عبارة " الملكين ببابل هاروت و ماروت " و هذه العبارات ساهمت في تعقيد معنى السحر في القرآن >

يذكر الطبري في كتابه :

القول في تأويل قوله تعالى: (وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ)

قال أبو جعفر: اختلف أهل العلم في تأويل "ما" التي في قوله: (وما أنزل على الملكين). فقال بعضهم: معناه الجحد، وهي بمعنى "الم."

ذكر من قال ذلك:

حدثني محمد بن سعد قال، حدثني أبي قال، حدثني عمي قال، حدثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس قوله: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) فإنه يقول: لم ينزل الله السحر.

حدثنا ابن حميد قال، حدثني حكام، عن أبي جعفر، عن الربيع بن أنس: (وما أنزل على الملكين)، قال: ما أنزل الله عليهما السحر. فتأويل الآية - على هذا المعنى الذي ذكرناه عن ابن عباس والربيع، من توجيههما معنى قوله: (وما أنزل على الملكين) إلى: ولم ينزل على الملكين -: واتبعوا الذي تتلوا الشياطين على ملك سليمان من السحر، وما كفر سليمان، ولا أنزل الله السحر على الملكين = ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر = "ببابل، هاروت وماروت". فيكون حينئذ قوله: " (ببابل هاروت وماروت) ، من المؤخر الذي معناه التقديم.

فإن قال لنا قائل: وكيف - وجه تقديم ذلك؟

قيل: وجه تقديمه أن يقال: واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان [من السحر] ، وما أنزل [الله السحر] على الملكين، ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل، هاروت وماروت - فيكون معنياً بـ "الملكين": جبريل وميكائيل، لأن سحرة اليهود، فيما ذكر، كانت تزعم أن الله أنزل السحر على لسان جبريل وميكائيل إلى سليمان بن داود، فأكذبها الله بذلك، وأخبر نبيه محمداً صلى الله عليه وسلم أن جبريل وميكائيل لم ينزلا بسحر قط، وبرا سليمان مما نلوه من السحر، فأخبرهم أن السحر من عمل الشياطين، وأنها تعلم الناس [ذلك] ببابل، وأن اللذين يعلمانهم ذلك رجلان: اسم أحدهما هاروت، واسم الآخر ماروت. فيكون "هاروت وماروت"، على هذا التأويل، ترجمة على "الناس" وردا عليهم.

وقال آخرون: بل تأويل "ما" التي في قوله: (وما أنزل على الملكين) - "الذي".
ذكر من قال ذلك:

حدثنا الحسن بن يحيى قال، أخبرنا عبد الرزاق قال، قال معمر، قال قتادة والزهرى عن عبد الله: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت)، كانا ملكين من الملائكة، فأهبطا ليحكما بين الناس. وذلك أن الملائكة سخرُوا من أحكام بني آدم. قال: فحاکمت إليهما امرأة فحافا لها، ثم ذهبا يصعدان، فحيل بينهما وبين ذلك، وخيرا بين عذاب الدنيا وعذاب الآخرة، فاختارا عذاب الدنيا. قال معمر، قال قتادة: فكانا يعلمان الناس السحر، فأخذ عليهما أن لا يعلما أحدا حتى يقولوا "إنما نحن فتننة فلا تكفر" 1673 - حدثني موسى قال، حدثنا عمرو قال، حدثنا أسباط، عن السدي: أما قوله: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت)، فهذا سحر آخر خاصموه به أيضا. يقول: خاصموه بما أنزل على الملكين، وأن كلام الملائكة فيما بينهم، إذا علمته الإنس فصنع وعمل به، كان سحرا.

حدثنا بشر بن معاذ قال، حدثنا يزيد قال، حدثنا سعيد، عن قتادة قوله: (يعلمون الناس السحر وما أنزل على الناس ببابل هاروت وماروت). فالسحر سحران: سحر تعلمه الشياطين، وسحر يعلمه هاروت وماروت. حدثني المثنى قال، حدثنا عبد الله بن صالح قال، حدثني معاوية بن صالح، عن علي بن أبي طلحة، عن ابن عباس قوله: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت)، قال: التفريق بين المرء وزوجه. حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، قال ابن زيد: (ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين)، فقرأ حتى بلغ: (فلا تكفر)، قال: الشياطين والملكان يعلمون الناس السحر. قال أبو جعفر: فمعنى الآية على تأويل هذا القول الذي ذكرناه عن ذكرناه عنه: واتبعته اليهود الذي تلت الشياطين في ملك سليمان الذي أنزل على الملكين ببابل وماروت وهما ملكان من ملائكة الله، سنذكر ما روي من الأخبار في شأنهما إن شاء الله تعالى.

قال أبو جعفر: إن قال لنا قائل: وهل يجوز أن ينزل الله السحر، أمبه. إذ كان علمهما بذلك عن تنزيل الله إليهما.

وقال آخرون: معنى "ما" معنى "الذي"، وهي عطف على "ما" الأولى. غير أن الأولى في معنى السحر، والآخرة في معنى التفريق بين المرء وزوجه. فتأويل الآية على هذا القول: واتبعوا السحر الذي تتلو الشياطين في ملك سليمان، والتفريق الذي بين المرء وزوجه الذي أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت. ذكر من قال ذلك:

حدثني المثنى قال، حدثنا أبو حذيفة قال، حدثنا شبل، عن ابن أبي نجيح، عن مجاهد: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت)، وهما يعلمان ما يفرقون به بين المرء وزوجه. وذلك قول الله جل ثناؤه: (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا). وكان يقول: أما السحر، فإنما يعلمه الشياطين، وأما الذي يعلم الملكان، فالتفريق بين المرء وزوجه، كما قال الله تعالى.

وقال آخرون: جائز أن تكون "ما" بمعنى "الذي"، وجائز أن تكون "ما" بمعنى "الم".
ذكر من قال ذلك:

حدثني يونس بن عبد الأعلى قال، أخبرنا ابن وهب قال، حدثني الليث بن سعد، عن يحيى بن سعيد، عن القاسم بن محمد - وسأله رجل عن قول الله: (يعلمون الناس السحر وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) فقال الرجل: يعلمان الناس ما أنزل عليهما، أم يعلمان الناس ما لم ينزل عليهما؟ قال القاسم: ما أبالي أيتهما كانت. حدثني يونس بن عبد الأعلى قال، حدثنا أنس بن عياض، عن بعض أصحابه، أن القاسم بن محمد سئل عن قول الله تعالى ذكره: (وما أنزل على الملكين)، فقيل له: أنزل أو لم ينزل؟ فقال: لا أبالي أي ذلك كان، إلا أني أمنت به. وكيف يجوز لملائكة الله أن تعلم الناس التفريق بين المرء وزوجه؟ أم كيف يجوز أن يضاف إلى الله تبارك وتعالى إنزال ذلك على الملائكة؟

قيل له: إن الله جل ثناؤه عرف عباده جميع ما أمرهم به وجميع ما نهاهم عنه، ثم أمرهم ونهاهم بعد العلم منهم بما يؤمرون به وينهون عنه. ولو كان الأمر على غير ذلك، لما كان للأمر والنهي معنى مفهوم. فالسحر مما قد نهى عباده من بني آدم عنه، فغير منكر أن يكون جل ثناؤه علمه الملكين اللذين سماهما في تنزيله، وجعلهما فتننة لعباده من بني آدم - كما أخبر عنهما يقولان لمن يتعلم ذلك منهما: (إنما نحن فتننة فلا تكفر) - ليختبر بهما عباده الذين نهاهم عن التفريق بين المرء وزوجه، وعن السحر، فيمحص المؤمن بتركه التعلم منهما، ويخزي الكافر بتعلمه السحر والكفر منهما. ويكون الملكان في تعليمهما من علما ذلك - الله مطيعين، إذ كانا = عن إذن الله لهما بتعليم ذلك من علماه = يعلمان. وقد عيب من دون الله جماعة من أولياء الله، فلم يكن ذلك لهم ضائرا إذ لم يكن ذلك بأمرهم إياهم به، بل عبد بعضهم والمعبود عنه ناه. فكذلك الملكان، غير ضائرها سحر من سحر ممن تعلم ذلك منهما، بعد نهيهما إياه عنه، وعظنتهما له بقولهما: (إنما نحن فتننة فلا تكفر)، إذ كانا قد أديا ما أمر به بقيلهما ذلك، كما:-

حدثنا محمد بن بشار قال، حدثنا يحيى بن سعيد، عن عوف، عن الحسن في قوله: (وما أنزل على الملكين ببابل هاروت وماروت) إلى قوله: (فلا تكفر) ، أخذ عليهما ذلك [19].

تفسير السعدي

و يذكر عبدالرحمن السعدي في تفسيره:

" وكذلك اتبع اليهود السحر الذي أنزل على الملكين الكاننين بأرض بابل من أرض العراق، أنزل عليهما السحر امتحانا وابتلاء من الله لعباده فيعلمانهم السحر { وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ } بنصحاء، و { يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ } أي: لا تتعلم السحر فإنه كفر، فينهيه عن السحر، ويخبرانه عن مرتبته، فتعليم الشياطين للسحر على وجه التندليس والإضلال، ونسبته وترووجه إلى من برأه الله منه وهو سليمان عليه السلام، وتعليم الملكين امتحانا مع نصحهما لئلا يكون لهما حجة.

فهؤلاء اليهود يتبعون السحر الذي تعلمه الشياطين، والسحر الذي يعلمه الملكان، فتركوا علم الأنبياء والمرسلين وأقبلوا على علم الشياطين، وكل يصبو إلى ما يناسبه.

ثم ذكر مفسد السحر فقال: { فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ } مع أن محبة الزوجين لا تقاس بمحبة غيرهما، لأن الله قال في حقهما: { وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً } وفي هذا دليل على أن السحر له حقيقة، وأنه يضر بإذن الله، أي: بإرادة الله، والإذن نوعان: إذن قدرى، وهو المتعلق بمشيئة الله، كما في هذه الآية، وإذن شرعي كما في قوله تعالى في الآية السابقة: { فَإِنَّهُ نَزَلَهُ عَلَىٰ قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ } وفي هذه الآية وما أشبهها أن الأسباب مهما بلغت في قوة التأثير، فإنها تابعة للقضاء والقدر ليست مستقلة في التأثير، ولم يخالف في هذا الأصل من فرق الأمة غير القدرية في أفعال العباد، زعموا أنها مستقلة غير تابعة للمشيئة، فأخرجوها عن قدرة الله، فخالفوا كتاب الله وسنة رسوله وإجماع الصحابة والتابعين.

ثم ذكر أن علم السحر مضره محضة، ليس فيه منفعة لا دينية ولا دنيوية كما يوجد بعض المنافع الدنيوية في بعض المعاصي، كما قال تعالى في الخمر والميسر: { قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا كَبِيرٌ مِّنْ نَّفَعِهِمَا } فهذا السحر مضره محضة، فليس له داع أصلا فالمنهيات كلها إما مضره محضة، أو شرها أكبر من خيرها.

كما أن المأمورات إما مصلحة محضة أو خيرها أكثر من شرها.

{ وَلَقَدْ عَلِمُوا } أي: اليهود { لَمَنِ اشْتَرَاهُ } أي: رغب في السحر رغبة المشتري في السلعة.

{ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ } أي: نصيب، بل هو موجب للعقوبة، فلم يكن فعلهم إياه جهلا ولكنهم استحوا الحياة الدنيا على الآخرة.

{ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ } علما يثمر العمل ما فعلوه. تفسير السعدي ص61

وكل ما عدا ظاهر القرآن في حال هذين الملكين: فهو من الإسرائيليات، يردها ما ثبت من عصمة الملائكة، على وجه العموم، دون ورود استثناء لهذا لأصل العام: { وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ * لَا يَسْبِقُونَهُ بِالْقَوْلِ وَهُمْ بِأَمْرِهِ يَعْمَلُونَ * يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَىٰ وَهُمْ مِنْ خَشْيَتِهِ مُشْفِقُونَ } الأنبياء/26-28. " [20]

قال ابن كثير عند تفسير الآية: (102) من سورة البقرة: " وَقَدْ رُوِيَ فِي قِصَّةِ هَارُوتَ وَمَارُوتَ عَنْ جَمَاعَةٍ مِنَ التَّابِعِينَ، كَمُجَاهِدِ وَالسُّدِيِّ وَالْحَسَنِ الْبَصْرِيِّ وَقَتَادَةَ وَأَبِي الْعَالِيَةِ وَالزُّهْرِيِّ وَالرَّبِيعِ بْنِ أَنَسٍ وَمِقَاتِلَ ابْنَ حَيَّانَ وَغَيْرِهِمْ، وَقَصَّهَا خَلْقٌ مِنَ الْمُفَسِّرِينَ، مِنْ الْمُتَقَدِّمِينَ وَالْمُتَأَخِّرِينَ. وَحَاصِلُهَا رَاجِعٌ فِي تَفْصِيلِهَا إِلَىٰ أَخْبَارِ بَنِي إِسْرَائِيلَ، إِذْ لَيْسَ فِيهَا حَدِيثٌ مَّرْفُوعٌ صَحِيحٌ مَّتَّصِلٌ الْإِسْنَادِ إِلَى الصَّادِقِ الْمَصْدُوقِ الْمَعْصُومِ الَّذِي لَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ. وَظَاهِرُ سِيَاقِ الْقُرْآنِ إِجْمَالُ الْقِصَّةِ مِنْ غَيْرِ بَسْطٍ وَلَا إِطْنَابٍ فِيهَا، فَتَحْنُ نَوْمِينَ بِمَا وَرَدَ فِي الْقُرْآنِ عَلَىٰ مَا أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَىٰ، وَاللهُ أَعْلَمُ بِحَقِيقَةِ الْحَالِ " [21]

" وَذَهَبَ كَثِيرٌ مِنَ السَّلَفِ إِلَىٰ أَنَّهُمَا كَانَا مَلَكَيْنِ مِنَ السَّمَاءِ، وَأَنَّهُمَا أُنْزِلَا إِلَى الْأَرْضِ، فَكَانَ مِنْ أَمْرِهِمَا مَا كَانَ. وَقَدْ وَرَدَ فِي ذَلِكَ حَدِيثٌ مَّرْفُوعٌ رَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ كَمَا سَنُورِدُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَعَلَىٰ هَذَا فَيَكُونُ الْجَمْعُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ مَا ثَبَتَ مِنَ الدَّلَائِلِ عَلَىٰ عِصْمَةِ الْمَلَائِكَةِ أَنَّ هَذَيْنِ سَبَقَ فِي عِلْمِ اللَّهِ لَهُمَا هَذَا، فَيَكُونُ تَخْصِيصًا لَهُمَا، فَلَا تَعَارُضَ حِينَئِذٍ، كَمَا سَبَقَ فِي عِلْمِهِ مِنْ أَمْرِ إِبْلِيسَ مَا سَبَقَ، وَفِي قَوْلٍ: إِنَّهُ كَانَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى: { وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى } { طه: 116 } ، إِلَىٰ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الدَّالَّةِ عَلَىٰ ذَلِكَ. مَعَ أَنَّ شَأْنَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ - عَلَىٰ مَا ذُكِرَ - أَحْفُ مِمَّا وَقَعَ مِنْ إِبْلِيسَ لَعْنَهُ اللَّهُ.

{ وَقَدْ حَكَاهُ الْقُرْطُبِيُّ عَنْ عَلِيِّ، وَابْنِ مَسْعُودٍ، وَابْنِ عَبَّاسٍ، وَابْنِ عُمَرَ، وَكَعْبِ الْأَخْبَارِ، وَالسُّدِيِّ، وَالْكَلْبِيِّ } " [22]

تفسير القرطبي:

وقال القرطبي : في قوله تعالى: " وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ " مَا نَفِي، وَالْوَاوُ لِلْعَطْفِ عَلَى قَوْلِهِ: " وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ " وَذَلِكَ أَنَّ الْيَهُودَ قَالُوا: إِنَّ اللَّهَ أَنْزَلَ جِبْرِيْلَ وَمِيكَائِيْلَ بِالسَّحْرِ، فَتَفَى اللَّهُ ذَلِكَ. وَفِي الْكَلَامِ تَقْدِيمٌ وَتَأْخِيرٌ، التَّقْدِيرُ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ، وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ، وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ بِبَابِلَ هَارُوتَ وَمَارُوتَ، فَهَارُوتَ وَمَارُوتَ بَدَلٌ مِنَ الشَّيَاطِينَ فِي قَوْلِهِ: " وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا ". هَذَا أَوْلَى مَا حُمِلَتْ عَلَيْهِ الْآيَةُ مِنَ التَّأْوِيلِ، وَأَصَحُّ مَا قِيلَ فِيهَا وَلَا يُنْتَفَتُ إِلَى سِوَاهُ، فَالسَّحْرُ مِنْ اسْتِحْرَاجِ الشَّيَاطِينَ لِلطَّافَةِ جَوْهَرِهِمْ، وَدِقَّةُ أَفْهَامِهِمْ [23]

تفسير القاسمي :

يقول القاسمي في تفسيره : اعلم أن للعلماء في هذه الآية وجوها كثيرة، وأقوالا عديدة، فمنهم من ذهب فيها مذهب الأخبار بين نقلة الغث والسمين، ومنهم من وقف مع ظاهرها البحث وتمحل لما اعترضه، بما المعنى الصحيح في غنى عنه. ومنهم من ادعى فيها التقديم والتأخير ورد آخرها على أولها، بما جعلها أشبه بالأغاز والمعميات، التي يتنزه عنها بيان أبلغ كلام. إلى غير ذلك مما يراه المنتبِع لما كتب فيها.

والذي ذهب إليه المحققون أن هاروت وماروت كانا رجلين متظاهرين بالصلاح والتقوى في بابل- وهي مدينة بالعراق على نهر الفرات- وكانا يعلمان الناس السحر. وبلغ حسن اعتقاد الناس بهما أن ظنوا أنهما ملكان من السماء، وما يعلمانه للناس هو بوحى من الله. وبلغ مكر هذين الرجلين، ومحافظتهما على اعتقاد الناس بالحسن فيهما أنهما صارا يقولان لكل من أراد أن يتعلم منهما إنما نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ، أي إنما نحن أولو فتنة نبلوك ونختبرك، أتشكر أم تكفر، وننصح لك أن لا تكفر. يقولان ذلك ليوهما الناس أن علومهما إلهية، وصناعتهما روحانية، وأنهما لا يقصدان إلا الخير. كما يفعل ذلك دجاجة هذا الزمان، قائلين لم يعلمونهم الكتابة للمحبة والبغض على زعمهم: نوصيك بأن لا تكتب لجلب امرأة متزوجة إلى رجل غير زوجها، إلى غير ذلك من الأوهام والافتراء. وللإهود في ذلك خرافات كثيرة. حتى إنهم يعتقدون أن السحر نزل عليهما من الله. وأنهما ملكان جاء لتعليمه للناس. فجاء القرآن مكذبا لهم في دعواهم نزوله من السماء، وفي ذم السحر ومن يتعلمه أو يعلمه، فقال يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السَّحْرَ وَمَا أَنْزَلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ الْآيَةَ، ف «ما» هنا نافية، على أصح الأقوال، ولفظ «الملكين» هنا وارد حسب العرف الجاري بين الناس في ذلك الوقت، كما يرد ذكر آلهة الخير والشر في كتابات المؤلفين عن تاريخ اليونان والمصريين وغيرهم، وكما يرد في كلام المسلم، في الرد على المسيحيين، ذكر تجسد الإله وصلبه، وإن كان لا يعتقد ذلك. وقوله تعالى:

فَيُعَلِّمُونَ مِنْهُمَا مَا يَفْرِقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ مِنْ قَبْلِ التَّمْثِيلِ، وإظهار الأمر في أقبح صورة، أي بلغ من أمر ما يتعلمونه من ضروب الحيل، وطرق الإفساد، أن يتمكنوا به من التفريق بين أعظم مجتمع: كالمراء وزوجه. والخاصة: أن معنى الآية من أولها إلى آخرها هكذا: أن اليهود كذبوا القرآن ونبذوه وراء ظهورهم، واعتاضوا عنه بالأقاصيص والخرافات التي يسمعونها من خبثائهم عن سليمان وملكه. وزعموا أنه كفر، وهو لم يكفر. ولكن شياطينهم هم الذين كفروا، وصاروا يعلمون الناس السحر، ويدعون أنه أنزل على هاروت وماروت، اللذين سمّوهما ملكين، ولم ينزل عليهما شيء، وإنما كانا رجلين يدعيان الصلاح لدرجة أنهما كانا يوهمان الناس أنهما لا يقصدان إلا الخير، ويحذرانهم من الكفر، وبلغ من أمر ما يتعلمونه منهما من طرق الحيل والدهاء أنهم يفرقون به بين المجتمعين، ويحلون به عقد المتحدين. فأنت ترى من هذا المقام كله للذم، فلا يصح أن يرد فيه مدح هاروت وماروت. والذي يدل على صحة ما قلناه فيهما أن القرآن أنكّر نزول أي ملك إلى الأرض ليعلم الناس شيئا من عند الله، غير الوحي إلى الأنبياء، ونص نصّا صريحا أن الله لم يرسل إلا الإنس لتعليم بني نوعهم فقال وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رَجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ، فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [الأنبياء: 7] ، وقال منكرا على من طلب إنزال الملك وقالوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكًا، وَلَوْلَا أَنْزَلْنَا مَلَكًا لَفُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ [الأنعام: 8] ، وقال في سورة الفرقان وقالوا مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكًا فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا. إلى قوله- فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَبْطِئُونَ سَبِيلًا [الفرقان: 7-9] [24]

وقد رويت أخبار في قصة الملكين، وهي أخبار ضعفها و طعن فيها العديد من العلماء. قال ابن عطية بعد سياق الروايات : وهذا كَلِّهِ ضَعِيفٌ. [25] وقال القرطبي : لا يصح منه شيء، فإنه قول تدفعه الأصول في الملائكة الذين هم أمناء الله على وحيه، وسفراءه إلى رسله. [26] وقال ابن كثير : وقد روي في قصة هاروت وماروت عن جماعة من التابعين ... وحاصلها راجع في تفصيلها إلى أخبار بني إسرائيل، إذ ليس فيها حديث مرفوع صحيح مُنْصَلِ الإِسْنَادِ إِلَى الصَّادِقِ المصدوق المعصوم الذي لا ينطق عن الهوى، وظاهر سياق القرآن إجمال القصة من غير بسط ولا إطناب، فنحن نؤمن بما ورد في القرآن على ما أراده الله تعالى، والله أعلم بحقيقة الحال. [27] وقال القاسمي : وللفصاح في " هَارُوتَ وَمَارُوتَ " أَحَادِيثٌ عَجِيبَةٌ ! ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ هَذَا فِي " التَّلْمُودِ " ثُمَّ قَالَ : وَجَارَاهُ جَهْلَةُ الْفَصَاحِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَأَخَذُوا مِنْهُ. ثُمَّ نَقَلَ عَنِ الرَّازِيِّ وَجْهَ بَطْلَانِ تِلْكَ الْقِصَّةِ. [28]

من خلال ما تم تناوله عن هذه الجزئية في كتب التفسير نقول أن الاختلاف بين الأقوال المفسرة لهذه الجزئية تعبر عن تعقيد موجود في معناها. حيث تم فهم معنى " ما " بمعنى " لم " في القول الأول و ترتب على ذلك أن يكون هناك اشتباه في وجود تقديم و تأخير في بعض عبارات هذه الآية مما أوجد صعوبة في إدراك حقيقتها أو معناها المراد.

و أما في القول الثاني أتت عبارة " ما " بمعنى " الذي " و كانت هناك استفاضة في الاستشهاد بالروايات الإسرائيلية التي تسند هذا القول. و تم التعليق على هذه الإسرائيليات بنفيها من قبل المفسرين الحقيقين للطبري. و بذلك يمكننا أن نقول أن هذا الجزء من الآية قد ساهم في تعقيد معنى السحر في الإسلام.

" لا يفلح الساحر حيث أتى " في مقابل

" و ما هم بضارين به من أحد إلا بإذن الله "

قال تعالى :

(وَمَا يُعْلِمَانِ مِنْ أَهْدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ ۖ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ ۚ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ ۗ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ ۚ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ۙ) [البقرة 102]

قال تعالى : (فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَىٰ ۖ ٦٠ قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ وَيَلِكُمْ لَا تَفْتَرُوا عَلَيَّ كَذِبًا فَيَسْحَتُكُمْ بِعَذَابٍ ۖ وَقَدْ خَابَ مَنْ افْتَرَىٰ ۖ ٦١ فَتَنَزَّلُوا أَمْرَهُم بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا اللَّجْوَىٰ ۖ ٦٢ قَالُوا إِنَّ هَٰذِهِنَّ لَسُجُرُنُ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرِجَاكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتَّكِلَىٰ ۖ ٦٣ فَاجْمَعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ أَتُوا صَفَاً وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَىٰ ۖ ٦٤ قَالُوا يُمُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقِيَ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَٰئَ مَنْ أَلْقَىٰ ۖ ٦٥ قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصْبُهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ ۖ ٦٦ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةٌ مُّوسَىٰ ۖ ٦٧ فَلَمَّا لَا تَخَفُ إِلَّا تَخَفَ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ ۖ ٦٨ وَآتَىٰ مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سِحْرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ۖ) [طه: 60-69]

من النقاط التي نود ذكرها هو وجود حالة التعارض أو الاختلاف الظاهري بين الآيتين و هو اختلاف ظهر في الاختلاف بين تفسيرات جماعة أهل السنة و الجماعة و جماعة المعتزلة. ففي محاولة فهم الآيتين معا قال أهل السنة و الجماعة أن السحر المقصود في قصة موسى هو ما يسمى بسحر التخيل و هو نوع من أنواع السحر أي أن السحر أنواع منها ما هو تخيل و منها ما هو حقيقة. بينما اكتفى المعتزلة بالتمسك بأن عبارة " لا يفلح الساحر حيث أتى " حاسمة في توضيح حقيقة السحر بأنه محض تخيل . فهاتان الآيتان كان لهما دور في أن يكون هناك اختلاف في تفسير معنى السحر في الإسلام.

تعقيد سحر النبي

نص حديث سحر النبي محمد صلى الله عليه وسلم

قال البخاري رحمه الله (ج10 ص221): حدثنا إبراهيم بن موسى أخبرنا عيسى بن يونس عن هشام عن أبيه عن عائشة رضى الله عنها قالت: سحر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم رجل من بني زريق، يقال له: لبيد بن الأعصم، حتى كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يخيل إليه أنه كان يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة وهو عندي، لكنه دعا ودعا، ثم قال: ((يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ فقال: مطبوب، قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة وجفّ طلع نخلة ذكر، قال: وأين هو؟ قال: في بئر ذروان)) فأتاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ناس من أصحابه، فجاء فقال: ((يا عائشة كأن ماءها نقاعة الحنأ، أو كأن رعوس نخلها رعوس الشياطين)) قلت: يا رسول الله أفلا استخرجته؟ قال: ((قد عافاني الله، فكرهت أن أثور على الناس فيه شراً)) فأمر بها فدفنت.

تابعه أبو أسامة وأبو زمرة وابن أبي الزناد، عن هشام، وقال الليث وابن عيينة عن هشام: ((في مشط ومشاطة))، يقال: المشاطة ما يخرج من الشعر إذا مشط، والمشاطة من مشاطة الكتان.

وقال البخاري رحمه الله (ج10 ص232): وحدثني عبد الله بن محمد قال سمعت ابن عيينة يقول: أول من حدثنا به ابن جريج يقول: حدثني آل عروة فسألت هشاماً عنه فحدثنا عن أبيه: عن عائشة رضى الله عنها قالت: كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم سحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن. قال سفيان: وهذا أشد ما يكون من السحر إذا كان كذا، فقال: ((يا عائشة أعلمت أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال الذي عند رأسي للآخر: ما بال الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن أعصم، رجل من بني زريق حليف لليهود، كان منافقاً، قال: وفيه؟ قال: في مشط ومشاطة، قال: وأين؟ قال: في جفّ طلعة ذكر، تحت راعوفة في بئر ذروان)) قالت: فأتى النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم البئر حتى استخرجه، فقال: ((هذه البئر التي أريتها، وكأن ماءها نقاعة الحنأ، وكأن نخلها رعوس الشياطين)) قال: فاستخرج، قالت: فقلت: أفلا -أي تنشرت-؟ فقال: ((أما والله فقد شفاني، وأكره أن أثير على أحد من الناس شراً)).

وقال البخاري رحمه الله (ج10 ص235): حدثنا عبيد بن إسماعيل حدثنا أبو أسامة عن هشام عن أبيه: عن عائشة قالت: سحر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم حتى إنه ليخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم وهو عندي، دعا الله ودعا، ثم قال: ((أشعرت يا عائشة أن الله قد أفتاني فيما استفتيته فيه)) قلت: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: ((جاءني رجلان فجلس أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، ثم قال أحدهما لصاحبه: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم اليهودي، من بني زريق، قال: فيما ذا؟ قال: في مشط ومشاطة وجفّ طلعة ذكر، قال: فأين هو؟ قال: في بئر ذي أروان)) قال: فذهب النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في أناس من أصحابه إلى البئر فنظر إليها وعليها نخل ثم رجع إلى عائشة فقال: ((والله لكان ماءها نقاعة الحنأ، ولكان نخلها رعوس الشياطين))، قلت: يا رسول الله أفأخرجته؟ قال: ((لا، أما أنا فقد عافاني الله وشفاني، وخشيت أن أثور على الناس منه شراً)) وأمر بها فدفنت.

وقال الإمام مسلم (ج14 ص174): حدثنا أبو كريب حدثنا ابن نمير عن هشام عن أبيه عن عائشة قالت: سحر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وسلم يهودي من يهود بني زريق، يقال له: لبيد بن الأعصم، قالت: حتى كان رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم يخيل إليه أنه يفعل الشيء وما فعله، حتى إذا كان ذات يوم أو ذات ليلة، دعا رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ثم دعا ثم دعا، ثم قال: ((يا عائشة أشعرت أن الله أفتاني فيما استفتيته فيه، جاءني رجلان، فقعد أحدهما عند رأسي، والآخر عند رجلي، فقال الذي عند رأسي للذي عند رجلي، أو الذي عند رجلي للذي عند رأسي: ما وجع الرجل؟ قال: مطبوب، قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم، قال: في أي شيء؟ قال: في مشط ومشاطة، قال: وجفّ طلعة ذكر، قال: فأين هو، قال: في بئر ذي أروان)) قالت: فأتاها رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في أناس من أصحابه، ثم قال: ((يا عائشة والله لكان ماءها نقاعة الحنأ، ولكان نخلها رعوس الشياطين)) قالت: فقلت: يا رسول الله أفأحرقته؟ قال: لا، أما أنا فقد عافاني الله، وكرهت أن أثير على الناس شراً)) فأمرت بها فدفنت.

حدثنا أبو كريب حدثنا أبو أسامة حدثنا هشام عن أبيه عن عائشة قالت سحر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم وساق أبو كريب الحديث بقصته نحو حديث ابن نمير وقال فيه: فذهب رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم إلى البئر فنظر إليها وعليها نخل، وقالت: قلت: يا رسول الله فأخرجه؟ ولم يقل: أفلا أحرقتة، ولم يذكر فأمرت بها فدفنت.

وقال الإمام أحمد رحمه الله (ج 6 ص 63): ثنا إبراهيم بن خالد عن رباح عن معمر عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت: لبث رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم ستة أشهر يرى أنه يأتي، ولا يأتي، فأتاه ملكان فجلس أحدهما عند رأسه، والآخر عند رجليه، فقال أحدهما للآخر: ما باله؟ قال: مطبوب. قال: من طبه؟ قال: لبيد بن الأعصم. قال: فيم؟ قال: في مشط ومشاطة في جفّ طلعة ذكر في بئر ذروان تحت راعوفة، فاستيقظ النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من نومه فقال: ((أي عائشة ألم ترين أن الله أفتاني فيم استفتيته، فأتى البئر فأمر به فأخرج، فقال: هذه البئر التي أربتها والله كأن ماءها نقاعة الحنّاء، وكأنّ رعوس نخلها رعوس الشياطين، فقالت عائشة: لو أنك -كأنها تعني أن ينتشر-، قال: ((أما والله قد عافاني الله، وأنا أكره أن أثير على الناس منه شرًا)). [29]

تعقيد سحر النبي :

طوال التاريخ الإسلامي كانت هناك حالات تشكيك في مدى صحة قصة سحر النبي و قد كان دافعها نوع من التنزيه للنبي. فتم الطعن في الحديث الذي وردت فيه هذه القصة من عدة أوجه من حيث صحة الحديث ومن حيث صحة مضمون الحديث.

فأما من حيث صحة الحديث يقول الشيخ رشيد رضا : " ... وبيئت أيضًا أن الرواية في أصح أسانيدنا عند الشيخين عن هشام عن أبيه عن عائشة فيها علة من علل الحديث الخفية التي يشترط في صحة الحديث السلامة منها، وهي: أن بعض منكري الحديث أعلوه بهشام هذا، وألف بعضهم كتابًا خاصًا فيه محتجًا بقول بعض علماء الجرح والتعديل أنه كان في العراق يرسل عن أبيه عروة بن الزبير ما سمعه من غيره، وعروة هو راوية عائشة الثقة، وهي خالته وقال ابن خراش: كان مالك لا يرضاه، يعنى: هشامًا، وقد نقم منه حديثه لأهل العراق، وقال ابن القطان: تعيّر قبل موته، ولاشك أن تعديل الجماعة له ومنهم الشيخان، خاص بما رواه قبل تغيره، فهذا عذر من طعن في روايته لهذا الحديث الذي أنكروا منته بما علمت، والأمر فيه أهون مما قالوا، فالتحقيق أنه خاص بمسألة الزوجية كما جاء في التصريح به في الرواية الثانية كما تقدم، ولا يعقد بغير هذا". اهـ [29]

" و يقول الشيخ محمد عبده : وأما الحديث على فرض صحته، فهو آحاد والآحاد لا يؤخذ بها في باب العقائد، وعصمة النبي من تأثير السحر في عقله عقيدة من العقائد لا يؤخذ في نفيها عنه إلا باليقين، ولا يجوز أن يؤخذ فيها بالظن والمظنون.

على أن الحديث الذي يصل إلينا من طريق الآحاد، إنما يحصل الظن عند من صح عنده، أما من قامت له الأدلة على أنه غير صحيح فلا تقوم به عليه حجة، وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث، ولا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل". [29]

و أما من حيث صحة مضمون الحديث فذكرنا سابقا أن المعتزلة كانوا من المنكرين للسحر بالشكل الذي يفهمه به أهل السنة و الجماعة و أنه ليس سوى عملية خداع و وحيل الأعيب و تخييل يقوم بها السحرة . و بالتالي فلا صحة لحديث سحر النبي عندهم فهو مخالفهم لتصورهم لمفهوم السحر.

بصورة عامة فإن الطاعنين في صحة مضمون هذا الحديث يدللون على ذلك بأن هناك آية يمكن أن يفهم منها أن النبي لا يمكن أن يتعرض للسحر . قال تعالى: (وَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَجَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ حِجَابًا مَّشْتُورًا ٤٥ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَوَّأَ عَلَى آذَانِهِمْ نُفُورًا ٤٦ نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَسْتَمِعُونَ بِهِ إِذْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَإِذْ هُمْ نَجْوَى إِذْ يَقُولُ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا ٤٧ أَنْظِرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَظْهِمُونَ سَبِيلًا ٤٨) سورة الإسراء

و بالتالي ارتأوا أن الحديث الذي وردت فيه قصة سحر النبي يمكن أن يقرر التهمة التي اتهم بها المشركين النبي محمد صلى الله عليه وسلم.

والسبب الثاني هو أن إثبات تعرض النبي للسحر من الممكن أن يطعن في نبوة النبي و سلامة الوحي فغير مأمون معه أن تتمكن الشياطين من التسلط عليه فيكون بعض ما قاله من الوحي سحرا.

يقول الجصاص :

" قال (ج 1 ص 49) (1): وقد أجازوا من فعل الساحر ما هو أطم من هذا وأقطع، وذلك أنهم زعموا أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سحر، وأن السحر عمل فيه حتى قال فيه: ((إنه يتخيل لي أني أقول الشيء وأفعله، ولم أقله ولم أفعله)) وإن امرأة يهودية سحرته في جف طلعة ومشط ومشافة، حتى أتاه جبريل عليه السلام فأخبره أنها سحرته في جف طلعة، وهو تحت راعوفة البئر فاستخرج، وزال عن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ذلك العارض، وقد قال الله تعالى وهو مكذبًا للكفار فيما ادعوه من ذلك للنبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فقال جل من قائل: وقال الظالمون إن تتَّبِعُونِ إلَّا رجلاً مسحورًا ومثل هذه الأخبار من وضع الملحدين تلعبًا بالحشو الطغام واستجرارًا لهم إلى القول بإبطال معجزات الأنبياء عليهم السلام والقدر فيها، وأنه لا فرق بين معجزات الأنبياء وفعل السحرة، وأن جميعه من نوع واحد، والعجب ممن يجمع بين تصديق الأنبياء عليهم السلام، وإثبات معجزاتهم وبين التصديق بمثل هذا من فعل السحرة مع قوله تعالى: ولا يفلح السَّاحِرُ حيث أتى فصَدَّقَ هؤلاء من كَذِبِهِ اللهُ، وأخبر ببطلان دعواه وانتحاله، وجائز أن تكون المرأة اليهودية جهلها فعلت ذلك، ظنًا منها بأن ذلك يعمل في الأجساد وقصدت به النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم، فأطلع الله نبيه على موضع سرها، وأظهر جهلها فيما ارتكبت وظنت، ليكون ذلك من دلائل نبوته، لا أن ذلك ضره وخط عليه أمره، ولم يقل كل الرواة إنه اختلط عليه أمره، وإنما هذا اللفظ زيد في الحديث ولا أصل له. اهـ

ويقول الأستاذ الإمام محمد عبده في تفسيره لقوله تعالى: ومن شرِّ النَّفَّاثَاتِ في العَقَدِ حيث يقول:

(وقد روي هنا أحاديث في أن النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم سحره لبيد بن الأعصم، وأثر سحره فيه حتى كان يخيل إليه أنه يفعل الشيء وهو لا يفعله أو يأتي شيئًا وهو لا يأتيه، وأن الله أنبأه بذلك وأخرجت مواد السحر من بئر وعوفي صلى الله عليه وعلى آله وسلم مما كان نزل به من ذلك ونزلت هذه السورة.

ولا يخفى أن تأثير السحر في نفسه عليه السلام حتى يصل به الأمر إلى أن يظن أنه يفعل شيئًا وهو لا يفعله، ليس من قبيل تأثير الأمراض في الأبدان، ولا من قبيل عروض السهو والنسيان في بعض الأمور العادية، بل هو ماس بالعقل، أخذ بالروح، وهو مما يصدِّق قول المشركين فيه: إن تتَّبِعُونِ إلَّا رجلاً مسحورًا.

وليس المسحور عندهم إلا من خولط في عقله، وخيل له أن شيئًا يقع وهو لا يقع، فيخيل إليه أنه يوحى إليه ولا يوحى إليه.

وقد كان كثير من المقلِّدين الذين لا يعقلون ما هي النبوة وما يجب لها أن الخبر بتأثير السحر في النفس الشريفة قد صح، فيلزم الاعتقاد به، وعدم التصديق به من بدع المبتدعين، لأنه ضرب من إنكار السحر، وقد جاء القرآن بصحة السحر.

فانظر كيف ينقلب الدين الصحيح، والحق الصريح في نظر المقلِّد بدعة، نعوذ بالله، يحتج على ثبوت السحر، ويعرض عن القرآن في نفيه السحر عنه صلى الله عليه وعلى آله وسلم وعدّه من افتراء المشركين عليه، ويؤول في هذه ولا يؤول في تلك، مع أن الذي قصده المشركون ظاهر لأنهم كانوا يقولون: إن الشيطان يلبسه عليه السلام، وملابسة الشيطان تعرف بالسحر عندهم وضرب من ضروبه، وهو بعينه أثر السحر الذي نسب إلى لبيد، فإنه قد خالط عقله وإدراكه في زعمهم.

والذي يجب اعتقاده أن القرآن مقطوع به، وأنه كتاب الله بالتواتر عن المعصوم صلى الله عليه وعلى آله وسلم فهو الذي يجب الاعتقاد بما يثبت، وعدم الاعتقاد بما ينفيه، وقد جاء بنفي السحر عنه عليه السلام، حيث نسب القول بإثبات حصول السحر له إلى المشركين أعدائه، ووبَّخهم على زعمهم هذا، فإن هو ليس بمسحور قطعًا.

ثم قال: (على أن نافي السحر بالمرّة لا يجوز أن يعد مبتدعًا، لأن الله تعالى ذكر ما يعتقد به المؤمنون في قوله: آمن الرّسول وفي غيرها من الآيات ووردت الأوامر بما يجب على المسلم أن يؤمن به حتى يكون مسلمًا، ولم يأت في شيء من ذلك ذكر السحر، على أنه مما يجب الإيمان بثبوت، أو وقوعه على الوجه الذي يعتقد به الوثنيون في كل ملة، بل الذي ورد في الصحيح هو أن تعلم السحر كفر، فقد طلب منا أن لا ننظر بالمرّة فيما يعرف عند الناس بالسحر ويسمى باسمه). " [29]

وقد رد علماء أهل السنة والجماعة على هذا الرأي من عدة أوجه من بينها :

فمن حيث صحة الحديث

فأنت ترى أن الحديث قد رواه جماعة عن هشام بن عروة منهم البصري، ومنهم الكوفي، ومنهم المكي، ومنهم المدني، ومنهم المصري، وناهيك بحديث من رواه يحيى بن سعيد القطان، وهو في غاية من التحري، وهذا الحديث لم ينتقده محدث وهم الحجة لا أصحاب الأهواء فإنهم أعداء السنن.

وهشام بن عروة تكلم بعضهم فيما حدث بالعراق، وأنه حدث عن أبيه بما لم يسمع منه وهذا منفي هنا فإنه قد صرح بالتحديث عن أبيه، وقد قال أبو الحسن بن القطان: إن هشامًا اختلط فقال الحافظ: في "تهذيب التهذيب" ولم نر له في ذلك سلفًا. اهـ

وقال الحافظ الذهبي في "ميزان الاعتدال": هشام بن عروة أحد الأعلام، حجة إمام، لكن في الكبر تناقص حفظه ولم يختلط أبدًا ولا عبرة بما قاله أبو الحسن بن القطان من أنه وسهيل بن أبي صالح اختلطا وتغيرا، نعم الرجل تغيّر قليلاً ولم يبق حفظه كهو في حال الشبيبة فنسي بعض محفوظه أو وهم فكان ماذا أهو معصوم من النسيان.

ولما قدم العراق في آخر عمره حدث بجملة كثيرة من العلم في يغضون ذلك يسير أحاديث لم يجودها ومثل هذا يقع لمالك ولشعبة ولوكيع ولكبار الثقات، فدع عنك الخبط وذر خلط الأئمة الأثبات بالضعفاء والمخلطين فهشام شيخ الإسلام، ولكن أحسن الله عزاءنا فيك يا ابن القطان، وكذا قول عبد الرحمن بن خراش: كان مالك لا يرضاه نعم عليه حديثه لأهل العراق، قدم الكوفة ثلاث مرات، قدما كان يقول: حدثني أبي قال سمعت عائشة. والثانية: فكان يقول: أخبرني أبي عن عائشة وقد التثاثة فكان يقول أبي عن عائشة يعني يرسل عن أبيه.

وروى محمد بن علي الباهلي عن شيخ من قريش: أهوى هشام بن عروة إلى يد المنصور يقبلها فمنعه وقال يا ابن عروة إنا نكرمك عنها ونكرمها عن غيرك. قيل بلغ سبعا وثمانين سنة. اهـ.

وذكر الحافظ في "الفتح" أنه جاء عن عمرة عن عائشة فإن ثبت حديث عمرة عن عائشة فيزداد الحديث قوة وإلا فالحديث صحيح والحمد لله. ثم وجدته في "دلائل النبوة" للبيهقي (ج 7 ص 92) وفي سنده سلمة بن حبان البصري ترجمه ابن ماكولا وقال: روى عنه عبد الله بن أحمد بن حنبل ويوسف بن يعقوب القاضي. اهـ

وترجمه ابن أبي حاتم وقال: روى عنه علي بن الحسين بن الجنيد. ولم يذكر أنه وثقه معتبر فعلى هذا فهو مستور الحال يصلح حديثه في الشواهد والمتابعات. [29]

أما من حيث صحة مضمون الحديث و سلامته من شبهة التعارض مع آي القرآن في أن إثبات حديث السحر تأكيد على قول المشركين بادعائهم أن النبي مسحور فكان رد أهل السلف على انه يمكن للأنبياء أن يصابوا بالأذى و السحر فموسى عليه السلام قد خيل إليه من خلال سحر السحرة أن حبالهم وعصيمهم تسعى و أن النبي محمد صلى الله عليه وسلم كذلك خيل إليه نتيجة سحر لبيد ابن الأعصم.

و أنهم معرضون للأذى و السحر من بين ما يؤذى به الأنبياء

يقول قال ابن قتيبة رحمه الله في "تأويل مختلف الحديث" (177) :

وما ينكر أن يكون لبيد بن الأعصم هذا اليهودي سحر رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم، وقد قتلت اليهود قبله زكرياء بن أذن في جوف شجرة قطعته قطعًا بالمناشير.

وذكر وهب بن منبه أو غيره أنه عليه السلام لما وصل المنشار إلى أضلعه أنّ، فأوحى الله تعالى إليه: إمّا أن تكف عن أنينك وإما أن أهلك الأرض ومن عليها. و قتلت بعده ابنه يحيى بقول بغيّ واحتيالها في ذلك

وقد سمّ رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم في شاة مشوية سمته يهودية، فلم يزل السم يعاوده حتى مات.

وقال صلى الله عليه وعلى آله وسلم: ((مازلتُ أكلة خبير تعاودني، فهذا أوان انقطاع أبهري فجعل الله تعالى لليهودية عليه السبيل حتى قتلته.

ومن قبل ذلك ما جعل الله لهم السبيل على النبيين. والسحر أيسر خطبًا من القتل والطبخ والتعذيب.

و ذكر بعض القصص من بينها قصة المرأة التي جاءت بعد وفاة النبي ليثبت بها صحة تعرض النبي للسحر. [29]

وردا على الزعم بأن إثبات صحة حديث سحر النبي من الممكن أن يطعن في سلامة الوحي نزّه الله الشرع والنبي عما يدخل في أمره لبسًا، وإنما السحر مرض من الأمراض وعارض من العلل يجوز عليه كأنواع الأمراض مما لا ينكر ولا يقدر في نبوته. وقد ذهب آخرون أن السحر قد أصاب النبي في بدنه و حواسه و لم يؤثر في عقله.

قال القاضي عياض رحمه الله في "الشفاء" (ج 2 ص 160) (فصل):

وإذا كان هذا من التباس الأمر على المسحور، فكيف حال النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم في ذلك، وكيف جاز عليه وهو معصوم، فاعلم وفقنا الله وإياك أنّ هذا الحديث صحيح، متفق عليه، وقد طعنت فيه الملحدة وتذرّعت به لسخف عقولها وتليبها على أمثالها، إلى التشكيك في الشرع، وقد نزه الله الشرع والنبي عما يدخل في أمره لبساً، وإنما السحر مرض من الأمراض وعارض من العلل يجوز عليه كأنواع الأمراض مما لا ينكر ولا يقدر في نبوته.

وأما ما ورد أنه كان يخيل إليه أنه فعل الشيء ولا يفعله، فليس في هذا ما يدخل عليه داخله في شيء من تبليغه أو شريعته، أو يقدر في صدقه لقيام الدليل، والإجماع على عصمته من هذا، وإنما هذا فيما يجوز طروه عليه في أمر دنياه التي لم يبعث بسببها، ولا فضل من أجلها، وهو فيها عرضة للأفات كسائر البشر، فغير بعيد أن يخيل إليه من أمور ما لا حقيقة له، ثم ينجلي عنه كما كان، وأيضاً فقد فسر هذا الفصل الحديث الآخر من قوله حتى يخيل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتيهن، وقد قال سفيان: هذا أشد ما يكون من السحر، ولم يأت في خبر منها أنه نقل عنه في ذلك قول بخلاف ما كان أخبر أنه فعله ولم يفعله، وإنما كانت خواطر وتخيلات، وقد قيل: إن المراد بالحديث أنه كان يتخيل الشيء أنه فعله وما فعله، لكنه تخيل لا يعتقد صحته، فتكون اعتقاداته كلها على السداد، وأقواله على الصحة، هذا ما وقفت عليه لأئمتنا من الأجوبة عن هذا الحديث مع ما أوضحنا من معنى كلامهم وزدناه بياناً من تلويحاتهم، وكل وجه منها مقنع لكنه قد ظهر لي في الحديث تأويل أجلى وأبعد من مطاعن ذوي الأضاليل، يستفاد من نفس الحديث، وهو أن عبد الرزاق قد روى هذا الحديث عن ابن المسيب وعروة بن الزبير وقال فيه عنهما: سحر يهود بني زريق رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فجعلوه في بئر حتى كاد رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أن ينكر بصره ثم دلّه الله على ما صنعوا فاستخرجه من البئر

وروي نحوه عن الواقدي وعن عبد الرحمن بن كعب وعمر بن الحكم وذكر عن عطاء الخراساني عن يحيى بن يعمر: حبس رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن عائشة سنةً فبينما هو نائم أتاه ملكان، فقعد أحدهما عند رأسه والآخر عند رجليه ... الحديث.

قال عبد الرزاق: حبس رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن عائشة خاصةً سنةً حتى أنكر بصره.

وروى محمد بن سعد عن ابن عباس: مرض رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم فحبس عن النساء والطعام والشراب فهبط عليه ملكان. وذكر القصة.

فقد استبان لك من مضمون هذه الروايات أن السحر إنما تسلط على ظاهره وجوارحه لا على قلبه واعتقاده وعقله، وأنه إنما أثر في بصره وحبسه عن وطء نسائه وطعامه، وأضعف جسمه وأمرضه.

ويكون معنى قوله: (يخيل إليه أنه يأتي أهله ولا يأتيهن)، أي: يظهر له من نشاطه وامتداده القدرة على النساء فإذا دنا منهن أصابته أخذة السحر فلم يقدر على إتيانهن كما يعتري من أخذ واعتراض، ولعله لمثل هذا أشار سفيان بقوله: وهذا أشد ما يكون من السحر، ويكون قول عائشة في الرواية الأخرى: إنه ليخيل إليه أنه فعل الشيء وما فعله، من باب ما اختل من بصره، كما ذكر في الحديث، فيظن أنه رأى شخصاً من بعض أزواجه أو شاهد فعلاً من غيره، ولم يكن على ما يخيل إليه لما أصابه في بصره وضعف نظره، لا لشيء طرأ عليه في ميزه، وإذا كان هذا لم يكن فيما ذكر من إصابة السحر له وتأثيره فيه ما يدخل لبساً ولا يجد به الملحد المعترض أنساً. اهكلامه رحمه الله. [29]

وقال الحافظ ابن حجر في "الفتح" (ج 10 ص 226):

قال المازري: أنكر بعض المبتدعة هذا الحديث، وزعموا أنه يحط منصب النبوة ويشكك فيها، قالوا: وكل ما أدى إلى ذلك فهو باطل، وزعموا أن تجويز هذا يعدم الثقة بما شرعوه من الشرائع، إذ يحتمل على هذا أنه يخيل إليه أنه يرى جبريل وليس هو ثم وأنه يوحى إليه بشيء ولم يوح إليه بشيء.

قال المازري: وهذا كله مردود، لأن الدليل على صدق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم فيما يبلغه عن الله تعالى، وعلى عصمته في التبليغ والمعجزات شهادات بتصديقه، فتجويز ما قام الدليل على خلافه باطل، وأما ما يتعلق ببعض أمور الدنيا التي لم يبعث لأجلها ولا كانت الرسالة من أجلها، فهو في ذلك عرضة لما يعترض البشر كالأمراض، فغير بعيد أن يخيل إليه في أمر من أمور الدنيا ما لا حقيقة له مع عصمته عن مثل ذلك في أمور الدين. قال: وقد قال بعض الناس إن المراد بالحديث أنه كان يخيل إليه أنه وطئ زوجاته ولم يكن وطأهن، وهذا كثيراً ما يقع تخيله للإنسان في المنام، فلا يبعد أن يخيل إليه في اليقظة.

قلت: وهذا قد ورد صريحًا في رواية ابن عيينة في الباب الذي يلي هذا

ولفظه: (حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) وفي رواية الحميدي: (أنه يأتي أهله ولا يأتيهم).

قال الداودي: يرى بضم أوله، أي: يظن، وقال ابن التين: ضبطت يرى بفتح أوله.

قلت: وهو من الرأي لا من الرؤية، فيرجع إلى معنى الظن، وفي مرسل يحيى بن يعمر عند عبد الرزاق: سحر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم عن عائشة حتى أنكر بصره. وعنده في مرسل سعيد بن المسيب: حتى كاد ينكر بصره.

قال عياض: فظهر بهذا أن السحر إنما تسلط على جسده وظواهر جوارحه، لا على تمييزه ومعتقه.

قلت: ووقع في مرسل عبد الرحمن بن كعب عند ابن سعد: فقالت أخت لبيد بن الأعصم: أن يكن نبيًا فسيخبر، وإلا فسيذهله هذا السحر حتى يذهب عقله.

قلت: فوقع الشق الأول، كما في هذا الحديث الصحيح، وقد قال بعض العلماء: لا يلزم من أنه كان يظن أنه فعل الشيء ولم يكن فعله أن يجزم بفعله ذلك، وإنما يكون ذلك من جنس الخاطر يخطر ولا يثبت فلا يبقى على هذا للملحد حجة.

وقال عياض: يحتمل أن يكون المراد بالتخييل المذكور أنه يظهر له من نشاطه ما ألفه من سابق عاداته من الاقتدار على الوطاء، فإذا دنا من المرأة فتر عن ذلك، كما هو شأن المعقود، ويكون قوله في الرواية الأخرى: حتى كاد ينكر بصره، أي: صار كالذي أنكر بصره بحيث أنه إذا رأى الشيء يخيل إليه أنه على غير صفته، فإذا تأملته عرف حقيقته، ويؤيد جميع ما تقدم أنه لم ينقل عنه في خبر من الأخبار أنه قال قولًا فکان بخلاف ما أخبر به.

وقال المهلب: صون النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم من الشياطين لا يمنع إرادتهم كيدته فقد مضى في الصحيح: أن شيطانًا أراد أن يفسد عليه صلاته فأمكنه الله منه.

فكذلك السحر ما ناله من ضرره ما يدخل نقصًا على ما يتعلق بالتبليغ، بل هو من جنس ما كان يناله من ضرر سائر الأمراض من ضعف عن الكلام أو عجز عن بعض الفعل أو حدوث تخيل لا يستمر بل يزول ويبطل الله كيد الشياطين.

واستدل ابن القصار على أن الذي أصابه كان من جنس المرض بقوله في آخر الحديث: ((أما أنا فقد شفاني الله)). وفي الاستدلال بذلك نظر، لكن يؤيد المدعى أن في رواية عمرة عن عائشة عند البيهقي في "الدلائل" فكان يدور ولا يدري ما وجعه، وفي حديث ابن عباس عند ابن سعد: مرض النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم وأخذ عن النساء والطعام والشراب فهبط عليه ملكان. الحديث.

قال عبد الرحمن المعلمي في "الأنوار الكاشفة" ص (249): وذكر (يعني أبا رية) كلامًا للشيوخ محمد عبده في حديث: أن يهوديًا سحر النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم [29].

تعليق :

من خلال قراءة النقاش و الخلاف الذي أحدثه موضوع سحر النبي يتبين لنا بجلاء أن موضوع السحر في الإسلام أبعد ما يكون فهمه سهلا ميسرا بل إن تعقيدته بين ظاهر شهد عليه هذا الاختلاف في فهمه و تفسيره.

قصة المرأة التي أتت بعد وفاة النبي

من القصص المشهورة أيضا قصة المرأة التي بعد وفاة النبي. فكانت هذه القصة تأكيدا على قصة القول الذي يشير إلى أن معنى عبارة " وما أنزل على الملكين ببايل هاروت و ماروت " أي الذي أنزل على الملكين وتنسق مع الروايات الإسرائيلية التي وردت في تفاسير المسلمين. و قد وصل الأمر بأن جماعة من الناس قالوا بأنه : " قد يقدر الساحر بسحره أن يحول الإنسان حمارا، وأن يسحر [٣٥٣] الإنسان والحمار وينشئ أعيانا وأجساما.

واعتلوا في ذلك بما حدثنا به الربيع بن سليمان، قال: ثنا ابن وهب، قال: أخبرنا ابن أبي الزناد، قال: حدثني هشام بن عروة، عن أبيه، عن عائشة، زوج النبي صلى الله عليه وسلم أنها قالت: " قدمت علي امرأة من أهل دومة الجندل، جاءت تبغني رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موته حدثت ذلك، تسأله عن شيء دخلت فيه من أمر السحر ولم تعمل به. قالت عائشة لعروة: يا ابن أخي، فرأيتها تبكي حين لم تجد رسول الله صلى الله عليه وسلم فيشفيتها، كانت تبكي حتى إني لأرحمها، وتقول: إني لأخاف أن أكون قد

هلكت، كان لي زوج فغاب عني، فدخلت علي عجوز فشكوت ذلك إليهما، فقالت: إن فعلت ما أمرك به فأجعله يأتيك، فلما كان الليل جاءتني بكليين أسودين، فركبت أحدهما وركبت الآخر، فلم يكن كشيء حتى وقفنا ببابل، فإذا برجلين معلقين بأرجلهم، فقالا: ما جاء بك؟ فقلت: أتعلم السحر؟ فقالا: إنما نحن فتنة فلا تكفري وارجعي، فأبيت وقلت: لا، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت ففزعت فلم أفعل، فرجعت إليهما، فقالا: أفعلت؟ قلت: نعم، فقالا: فهل رأيت شيئا؟ قلت: لم أر شيئا، فقالا لي: لم تفعلي، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري. فأبيت، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت، فاقشعررت وخفت. ثم رجعت إليهما، فقلت: قد فعلت، [٣٥٤] فقالا: فما رأيت؟ فقلت: لم أر شيئا، فقالا: كذبت لم تفعلي، ارجعي إلى بلادك ولا تكفري، فإنك على رأس أمرك. فأبيت، فقالا: اذهبي إلى ذلك التنور فبولي فيه. فذهبت إليه فبلت فيه، فرأيت فارسا متقنعا بحديد خرج مني حتى ذهب في السماء وغاب عني حتى ما أراه، فجننتهما فقلت: قد فعلت، فقالا: ما رأيت؟ فقلت: فارسا متقنعا خرج مني فذهب في السماء حتى ما أراه، فقالا: صدقت، ذلك إيمانك خرج منك اذهبي. فقلت للمرأة: والله ما أعلم شيئا وما قال لي شيئا، فقالت: بلى، لن تريدي شيئا إلا كان، خذي هذا القمح فابذري، فبذرت، فقلت: أطلعي، فأطلعت، وقلت: أحقلي، فأحقلت، ثم قلت: أفركي. فأفركت، ثم قلت: أيبسي، فأيبست، ثم قلت: أطحني. فأطحنت، ثم قلت: أخبزي، فأخبزت. فلما رأيت أنني لا أريد شيئا إلا كان سقط في يدي وندمت والله يا أم المؤمنين، والله ما فعلت شيئا قط ولا أفعله أبدا "

قال أهل هذه المقالة بما وصفنا واعتلوا بما ذكرنا، وقالوا: لولا أن الساحر يقدر على فعل ما ادعى أنه يقدر على فعله ما قدر أن يفرق بين المرء وزوجه، قالوا: وقد أخبر الله تعالى ذكره عنهم أنهم يتعلمون من الملكين ما يفرقون به بين المرء [٣٥٥] وزوجه، وذلك لو كان على غير الحقيقة، وكان على وجه التخييل والحسبان، لم يكن تفريقا على صحة، وقد أخبر الله تعالى ذكره عنهم أنهم يفرقون على صحة. وقال آخرون: بل السحر أخذ بالعين. " [30]

أثر تعقيد السحر في الإسلام على التفسيرات السابقة

قد يرى البعض أن التباين في تفسيرات السحر في الإسلام يعود بالأساس إلى الاختلاف المتعارف عليه بين أهل السنة والجماعة و المعتزلة في منهجية تفسير الآيات . ذلك صحيح و لكنه ربما لا يكون دقيقا بما فيه الكفاية. يمكن أن نقول ان الجماعتين اعتمدوا على عدة مصادر عقلية و نقلية :

أ- المصادر النقلية :

1- القرآن الكريم : من الملاحظ أنه قد تم التركيز فيه على الآيات التي تحتوي على لفظة السحر و مشتقاتها و أيضا على الآيات التي يعتقد أن لموضوع السحر سبباً في نزولها من مثل سورة الفلق.

2- السنة النبوية : و يتضمن كل الأحاديث التي وردت عن النبي صلى الله عليه وسلم و تناولت ظاهرة السحر و نجد أن المعتزلة شككوا في بعضها كالحديث الذي يصف حادثة تعرض النبي محمد صلى الله عليه وسلم للسحر.

ب- المصادر العقلية :

من الملاحظ أيضا أن كلا الجماعتين حاولوا تضمين بعض الحجج والأدلة العقلية التي تثبت نظرية كل منهما و جمعوا بعض المعلومات عن الديانات والمجتمعات الأخرى كالهند و اليهودية و المسيحية لمعرفة حقيقة و أنواع السحر . و الاستشهاد ببعض القصص التي رويت خاصة بعد وفاة النبي من مثل قصة المرأة التي أنتت تطلب التوبة بعد وفاة النبي.

إن قمنا بتحليل تفسيرات كل من أهل السنة و المعتزلة نجد ان هناك نوع من التشابه في آليات التفسير فكلا الجماعتين قدما حججا عقلية و عقلية باستخدام آيات قرآنية و تأويل بعض الأحاديث و استخدام الحجج المنطقية لإثبات صحة التفاسير و لم يسلك المعتزلة أسلوب المجاز في تفسير هذه الآيات بل تعاملوا مع ظواهرها . و على الرغم من اختلاف هذه التفاسير إلا أنهم جميعا سلكوا مسلكا يعبر عن طبيعة الخلاف بين الجماعتين و نرى أن سبب اختلافهم في هذه المسألة تحديداً كان في أن كلا منهما قد قدم أحد معاني آيات السحر على معاني الآيات الأخرى المتعلقة بذات الظاهرة فنجد أن المعتزلة قد قدموا آية " و لا يفلح الساحر حيث أتى " على الآية " و اتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان..." فاعتمدوا تعريف السحر من الآية الأولى و أولوا الآية الثانية على إثر التعريف المأخوذ من الآية الأولى و على العكس من ذلك نجد أن أهل السنة عرفوا السحر من خلال الآية الثانية و أولوا الآية الأولى بحسب التعريف المأخوذ من الآية الثانية فذكروا أن للسحر انواعا من ضمنها سحر قصة موسى و هو سحر التخيل و من ضمنها سحر آخر له القدرة على القتل و المرض و غير ذلك مما اسلفنا.

قصة سحر النبي ايضا كان لها دور هام في فهم موضوع السحر و من المثير للاهتمام أن أهل السنة و الجماعة عندما احتج المعتزلة و بأن التسليم بقدرات الساحر على التأثير الخارق للطبيعة لا يمكن التفريق معه بين النبي و الساحر و فيه إدخال شبهة للتشكيك في عصمة النبي صلى الله عليه وسلم و سلامة الوحي. كان ردهم بأن السحر أصاب بدنه و لكنه ليس له تأثير على عقله و لا يؤثر على النبوة في شيء. من هنا - نعتقد - أنه قد تم تثبيت قدرة السحر على التأثير في الابدان و الوصول لدرجة القتل و أصبح هذا التفسير سندا لكل من يعتقدون بقدرات السحر من المسلمين و أصبح السحر تفسيرا للكثير من الأمراض البدنية و حالات الموت .

إن الخلل في الدراسات السابقة يكمن - في نظرنا - في أنها اعتمدت منهجية قامت فيها باتخاذ آية واحدة من آيات السحر لتعريفه و اتخاذها كنموذج معرفي مسبق و تأويل بقية الآيات على إثر هذا التعريف و لم يقتصر هذا الأمر على الآيات القرآنية بل أيضا في تأويل الأحاديث النبوية و من ثم إعطاء الحجج العقلية لإثبات ذلك النموذج المعرفي المسبق. و بالتالي فإننا نرى أن المشكلة هي مشكلة منهجية بالأساس اتفق فيها المفسرون على الرغم من اختلاف تفسيراتهم. و هذا الأمر أنتج لنا تصورا خاطئا ليس فقط عن السحر بل عن الكائنات التي يعتقد بأنها رأس هذه الظاهرة و التي يتوسل إليها ابتغاء تحقيق السحر. و على إثر ذلك أصبح هناك شبه إنكار لدور الشيطان في ظاهرة السحر من قبل المعتزلة، و قدرات للشيطان ربما هي ليست فيه أثبتتها أهل السنة و الجماعة للشيطان و أوجدوا لها مكانا في الإسلام.

و بالتالي فإن الاختلاف في التفسير ليس اختلافا تقليديا كما هو الحال المتعارف عليه بين الجماعتين بل هو اختلاف استدعته طبيعة تعقيد الموضوع أولا و طبيعة تعقيد وجوده في القرآن ثانيا و استدعته طبيعة العلاقة المجتمعية بين الجماعتين ثالثا حيث أننا نرى أن الاختلاف بين أهل السنة و المعتزلة تطور إلى صراع أيديولوجي علمي - إن صح التعبير و صراع يكاد يكون فيه التناقض دلالة على صواب الرأي و التفسير و بالتالي كان لذلك الصراع أثر سلبي على طبيعة العلاقة بين العقل و النقل و الذي أثر سلبيا تبعا لذلك على الدراسة الإسلامية لظاهرة السحر.

واقع السحر لدى المسلمين

على مستوى العلاج من السحر نجد أن الأساليب العلاجية المتبعة للعلاج من السحر و المس - التي يعتقد بانها علمية و مباحة وفقا للمنظور الديني - قد اختلط بها الدجل و النصب و الاحتيال. بالإضافة إلى ذلك وجود حالة اختلاف في أساليب العلاج على المستوى النظري و على المستوى الشعبي حيث نجد أن العديد من الطقوس التي يمارسها المسلمون حول العالم للعلاج من السحر يمكن وصفها بأنها نوع من أنواع النشرة المحرمة في الإسلام. فما الذي يجبر المسلمين على اتخاذ هذه الوسائل المحرمة في دينهم؟ أليس في ذلك بعض الدلالة على أن الطرق المباحة ربما ليس لها المفعول الكافي للعلاج من هذه الأمراض و بذلك يضطر الناس إلى الوقوع في المحذور شرعيا؟

أضف إلى ذلك العديد من الحالات التي استعصى شفاؤها و حالات الوفيات التي يزعم أن للسحر و المس قدرة على التسبب فيها خاصة أثناء جلسات العلاج

في قصة نشرتها صحيفة الشروق الجزائرية خبر وفاة سيدة خلال جلسة رقية شرعية بمسكنها و حدثت هذه الوفاة في العام 2018 في منطقة تدعى الخروب عندما استنجدت إحدى الأسر بشخص يمارس الرقية الشرعية ليرقي امرأة شابة تعاني من أعراض حالة مس، و عجز أهلها عن تطبيبها، الفتاة التي كانت تتكلم بلغة غير مفهومة و بصوت خشن و في حالة هيجان مستمر، و وجد الراقي المستدعي لعلاجها صعوبة في التحكم في وضعها ليقرر الإستعانة براق آخر. إلا أن الفتاة دخلت في غيبوبة أثناء الرقية لتتوفي إثرها، و هي الوفاة التي عزاها الراقيان إلى الجن المتلبس من نوع المارد، و قرر الإنتحار داخل جسم الضحية حسب تصريحاتهما. و صرح المتهمان أمام الضبطية القضائية لأمم دائرة الخروب أنهما مارسا رقية شرعية على الضحية، و لم يتم لمسها أو ضربها سواء باليد أو بأي أداة، و كانت جثة الضحية التي حوت إلى مستشفى محمد بو ضياف بالخروب، و التي تم عرضها على الطبيب الشرعي لم تحمل آثارا للضرب أو العنف عليها. [31]

و في حادثة أخرى مشابهة ذكرتها ذات الصحيفة أن امرأة في العقد الرابع من عمرها توفيت بعد فترة قصيرة من اجلائها إلى مصلحة الإستعجالات الطبية بالمستشفى الجامعي عبدالقادر حساني أين اكتشف أن جسدها يحمل كدمات و آثار عنف تؤكد أنها تعرضت لضرب مبرح. أكد مقربون من عائلة الضحية أنها كانت تعاني من اضطرابات نفسية منذ زمن بعيد، استعصى على الأطباء معالجتها كما عجز الرقاة من فك معضلتها، ما جعل معاناتها تمتد منذ أن كانت في سن العشرين و حسب ذات المصدر فإن أحد أفراد عائلتها استنجد مؤخرا بأحد الرقاة و عرض عليه حالتها، ليتم تحديد موعد تنقله لعلاجها بمسكنهم العائلي الواقع بحي عظيم فتيحة، بعد ما شخص عائلتها على أنها "مس من الجن"، ظل يسبب لها متاعب نفسية طويلة هذه المدة، وخلال شروعه في الرقية زادت حالتها تعقيدا، ما يكون قد أجبره على استعمال الضرب المبرح لإجبار الجن حسب حبه على الخروج، وهو ما يكون قد سبب لها كدمات على مستوى مختلف أطراف جسدها، لتتعدد حالتها الصحية بعد فترة من انتهاء علاج الراقي، ما أجبر أفراد عائلتها على نقلها نحو الاستعجالات الطبية، أين بقيت تحت العناية الطبية لفترة قصيرة قبل أن تفارق الحياة.

ويكتشف بعدها الطاقم الطبي أنها كانت عرضة لضرب مبرح، الأمر الذي جعل مصالح الأمن تفتح تحقيقاتها لمعرفة المتسبب في ذلك، بينما تم إخضاع الجثة لعملية التشريح من أجل تحديد الأسباب الحقيقية للوفاة.

وحسب ما أكدته مصادر أمنية "للشروق"، فإن التحقيقات التي باشرتها مصالح الأمن الحضري الثاني، استدعت السماع لأقول عدد من أفراد عائلة الضحية، لمعرفة الظروف التي واجهتها قبل نقلها للمستشفى ومفارقتها للحياة، كما يرتقب أن يتم سماع أقوال الشخص الذي أشرف على عملية الرقية، بينما ذكرت مصادر استشفائية، أن تقرير الطبيب الشرعي أكد فعلا أن الضحية كانت عرضة لضرب مبرح، بينما لم تكشف عملية التشريح عن إصابة أي عضو للأذى المؤدي لحالة الوفاة، ما استدعى توسيع العملية لتحديد الأسباب التي أدت بالضحية لفقدان الحياة.

يحدث هذا، في وقت تداولت فيه بعض الأوساط، أن "الجن" الذي كان يسكن الضحية هو السبب في وفاتها، بعد ما أجبره الراقي على الخروج منها، بينما نفى الشيخ الحاج حجاج مدير الشؤون الدينية والأوقاف بسيدي بلعباس، أن يتسبب الجن في قتل الإنسان مهما كانت الظروف، مؤكدا أن الرقية الشرعية لا تستدعي اللجوء لضرب المريض ولا لشيء من هذا القبيل أبدا، وإنما العلاج بها يكون بتلاوة القرآن الكريم و الأدعية. [32]

قد يكون الأمر مفاجئا و لكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ولكن الأمر قد وصل إلى حد ذهاب بعض المسلمين إلى الكنيسة لتلقي العلاج بواسطة التوسل ليسوع المسيح ابن الله - وفق ما يعتقد الإخوة المسيحيين - ، أليس في ذلك ما ينافي العقيدة الإسلامية بأكملها؟

مسلمون يلجؤون للكنيسة

يلجأ مسلمون من أهالي مدينة ميت غمر بالدقهلية إلى كنائس المدينة للتداوي من السحر والحسد وفك الأعمال وتأخر الزواج . يقول مصطفى شرف الدين، ناشط ومهتم بحل مشاكل بعض الأهالي بالمحافظة: يذهب بعض المسلمين إلى كنيسة "العذراء بدقادوس" بميت غمر لطلب التداوي من أعمال سحر وفك أعمال على يد القس "ياسوب" راعي الكنيسة، وكنيسة "مارجرس" بقرية "كوم النور" والتي يفتح القس "برنابة" أبوابها يوم الجمعة بعد إقامة القداس لمعالجة من يطلب التداوي من أعمال المس. رصدت "فيتو" تلك الظاهرة بإحدى كنائس "ميت غمر" .. تكدست أمامها سيارات الأجرة والتي استقلها نساء محتجبات انتظرن أمام الكنيسة بصحبة أزواجهن.

والتقت "فيتو" مع إحدى السيدات المترددات على الكنيسة وبصحبتها ابنتها، بدأت في سرد مشكلتها قائلة: "ابنتي مريضة بداء التعصب والذي يصيبها بالاختناق، وهي دائمة التشاجر مع زوجها لأسباب غير معلومة"

وتضيف: "قمنا بزيارة المعالجين النفسيين والشيوخ ولكن دون فائدة، إلى أن دلتني إحدى جاراتي إلى الكنيسة والتي لجأت إليها للعلاج من حالة نفسية، فأعطاها القس مياه لتشربها وتستحم بها من الكنيسة، وأمرها بألا تشاهد التلفزيون لمدة 30 يوما، وألا ترتدي ملابس حمراء لنفس المدة، وبعدها أصبحت لا تعاني من أي داء"

وداخل الكنيسة ينتظر سيدات ورجال مسلمون ومسيحيون القس الذي يستقبلهم بحجرتهم، رصدت عدسة "فيتو" طريق العلاج التي يتبعها القس لمداداة زواره: في البداية يستمع لصاحبة المشكلة ثم يمسك بيدها ويضع يمينه على رأسها، ويساره يمسك صليب، ثم يقرأ عليها ويحرك الصليب على وجهها وكتفها وبعدها تقع على الأرض، فيضع عليها ملاءة.

و يتحدث القس المعالج لـ "فيتو" قائلا: "هذه خدمة روحانية نقوم بتقديمها لأخواتنا المسلمات، ولا أريد أن أتحدث عنها لأن هذا فعل لله"، على حد قوله [33].

في الهند ذكر موقع France 24 أنه قد سجلت في العام 2014 نحو 160 جريمة قتل في 13 ولاية هندية، لاشتباه السكان بأشخاص بأنهم مسؤولون عن إصابة أحد ما بالضرر بواسطة السحر، ويعود انتشار هذه الجرائم إلى الاعتقاد المتقسي في مناطق الريف، أن كل ضرر يصيب شخصا أو شيئا من أملاكه هو من أعمال السحر الأسود.

بروي شاب بالغ من العمر 17 عاما يدعى غانيتا مودا ما جرى له ولعائلته في ليلة مريضة قبل أشهر، حين هاجمته مجموعة من سكان قريتهم بالسكاكين وأجهزت على معظمهم، في واحدة من الجرائم المتكررة في أرياف الهند بداعي "القضاء على السحرة". قائلا إن والديه وأربعة من أشقائه قتلوا بالسكاكين، في هجوم شنه سكان من القرية اتهموا والدته بأنها مشعوذة. ويقيم غانيتا حاليا لدى منظمة غير حكومية تعنى به، وما زال يتلقى العلاج من ضربات السكاكين التي تلقاها في بطنه. ففي المناطق الريفية من الهند ما زالت "الخرافات" - حسب ما يذكر الموقع - متجذرة في العقول، ويتعرض أشخاص للقتل لاشتباه السكان بهم بأنهم مسؤولون عن إصابة أحد ما بالضرر بواسطة السحر.

وتوجه انتقادات إلى السلطات بأنها لا تتحرك كما ينبغي لوقف هذه الجرائم ذات الدوافع الخرافية. ففي العام 2014 سجلت 160 جريمة قتل في 13 ولاية هندية، منها 32 جريمة في أوريسا. ومنذ العام 2000 أودت هذه الجرائم بحياة ألفي شخص. في آب/أغسطس الماضي أثار سحل خمس نساء وقتلن ضربا في ولاية جاركند اهتمام الصحافة العالمية. وقد أوقفت السلطات 27 شخصا من المتورطين في هذه الجرائم التي أطلقها شخص يزعم أنه طبيب اتهم نساء بأنهن ساحرات ألقين الشعوذة على عدد من السكان فسببن وفاتهم. ويغذي تقسي هذه الظاهرة في المناطق الريفية بشكل خاص، الاعتقاد الواسع الانتشار أن كل مرض أو خسارة في الزراعة أو فوق حيوان هي أضرار تسببها أعمال السحر الأسود، بحسب ما يشرح بيجاجي كومار شارما قائد شرطة أوريسا. وأقرت ولايات هندية عدة قوانين لمكافحة هذه الجرائم، لكن الخبراء يعتقدون أنها غير كافية، وأنه ينبغي تثقيف السكان وتحسينهم ضد الوقوع في الاعتقاد بالشعوذات.

ويقول ساشابيرا افا بندهاني، وهو ناشط حقوقي مقيم في بهوبانيشوار عاصمة أوريسا "الجهل في مسائل الصحة والقضاء والزراعة وتربية المواشي هو أصل هذه المشكلة". فسكان هذه المناطق النائية لا يحظون بخدمات عامة، ولا عيادات طبية، ولذلك يلجأون إلى المعالجين التقليديين، حيث يختلط الطب الشعبي بالشعوذات والسحر الأسود. وإذا كان القضاء على السحرة هو الدافع الأساسي في هذه الجرائم، إلا أنها لا تخلو من أسباب خفية أخرى توارى بقناع صيد المشعوذين. فالبعض يتهمون نساء من أقاربهم زورا بأنهن ساحرات بغية قتلهن والحصول على ميراثهن من الأراضي، دون مساءلة.

يقول غانيتا إن الساعات الأربع التي أمضاها مع شقيقه في الغابة وهو يسمع نداءات الاستغاثة من عائلته بعدما فر من المجرزة، كانت الأطول في حياته. في اليوم التالي، مر به أحد السكان، واصطحبه إلى مركز الشرطة التي أوقفت عشرة متهمين. لكن غانيتا

لا يرغب في العودة مجدداً إلى قريته... بل هو ينتظر أن يبلغ الثمانية عشرة عاماً ليرحل مع شقيقه الوحيد الناجي معه إلى مكان بعيد.. (فرانس 24 / أ ف ب) [34]

كل هذه الأحداث وغيرها الكثير الكثير هي أحداث نعيشها الآن و ما زالت تضع علامات استفهام كبيرة و تجعل السلطات الحكومية في حالة حيرة تجاه الفعل الواجب تجاه مثل هذه الظواهر.

و بالتالي فإن الغموض ما زال يحيط بهذه الظاهرة فهذه التفسيرات قد زادت الأمر غموضاً و هي غير قادرة على حل المشكلات التي يفرضها الواقع الذي نعيشه في العصر الحالي . بل على العكس أصبحت هذه التفسيرات ذريعة لتبرير حالات العجز عن السيطرة على المصير الذي يعاني منه الناس أفراداً و جماعات.

في بحث قام به نعيم سكوندي بعنوان أثر السحر على المجتمع الكويتي تحدث فيه عن أن للسحر تأثير اقتصادي كبير حيث تصرف الملايين من الدنانير في تمويل الأعمال السحرية السرية. و تحدث فيه أيضاً عن أن الوضع المادي الجيد الذي يعيش فيه المجتمع الكويتي جعله محط نظر السحرة و الدجالين و المشعوذين بل و تجار العلاج بالقرآن ليحصلوا على أي نصيب من هذا المال. [37] بينما تشير تقديرات إلى أن العالم العربي لوحده ينفق بما يقدر خمسة مليارات دولار سنوياً ثمناً لها. [37]

كل هذه الأسباب و الظواهر تجعل من إعادة النظر في تفسيرات السحر السابقة أمراً بالغ الأهمية بالنسبة لحياة الإنسان المعاصر نظراً لآثاره النفسية و الاجتماعية و الاقتصادية و الدينية .

إن كل هذه الاختلافات و المعطيات تشير إلى مدى تعقيد وجود السحر في الإسلام و أنه من المواضيع التي تقع في نطاق المتشابه غير المحكم واضح الدلالة و هو تشابه قد يكون أحدثه تعقيد لغوي في النصوص المقدسة التي تناولت هذه الظاهرة لحكمة يراها الخالق عز و جل و إما أن يكون هذا التشابه أمر حادث بسبب الفلسفة العلمية المتبعة لدى المسلمين و التي احتكرت العلم لدى جماعة معينة في حقبة زمنية معينة فجعلت أقوال السلف أقوالاً محكمة غير متشابهة و أحيطت بشيء من القداسة فجعلت أقوالهم عن السحر أقوالاً محكمة و هي (ظاهرة السحر) تبدو لنا من خلال هذه الدراسة ظاهرة متشابهة قد يكون استمرار الاجتهاد فيها مع مراعاة تعقيدها مزيلاً لما غمض و تشابه منها على العقل المسلم.

تتلخص رؤيتنا لمعرفة حقيقة السحر في أننا أمام مهمتين الأولى باعتبار أن السحر ظاهرة إنسانية بالأساس و غموضها و الأثر المترتب على الإيمان بوجودها لا يقتصر فقط على المسلمين بحكم أن نظرتهم للعالم مختلفة عن المجتمعات الأخرى بل هي ظاهرة عالمية. أما المهمة الثانية فباعتبار أن النصوص الإسلامية المقدسة التي تعتبر جزءاً أصيلاً في هذه الدراسة و تمثل نصف هذه الدراسة من حيث التأثير هي في حد ذاتها بحاجة إلى إعادة تفسير نظراً للخلل الذي نعتقد أنه موجود في النظريات أو التفسيرات السابقة. و نرى أن منهجية الدراسات البيئية قادرة على أن تقدم إضافة هامة و جديدة لفهم هذه الظاهرة. و عليه فإن رؤيتنا لفهم حقيقة السحر تتلخص في محاولة فهمه من منظور الإسلام و التعقيد. و تتلخص هذه المحاولة في الآتي :

● فيما يتعلق بالنقل :

أن دراسة السحر في الدين الإسلامي يجب أن لا يتم التركيز فيها فقط على الآيات و الألفاظ المتناولة للسحر. بل إن دراسة السحر يجب أن تراعى فيها أيضاً عدة علوم من أهمها :

أ- **علم الشيطان :** حيث يعتقد بأن هذا الكائن يلعب الدور الحاسم في هذه الظاهرة. فالسحر في احد معانيه أنه محاولة تحكم البشر في قوى خارقة للطبيعة، و بالتالي يتعين علينا قبل دراسة السحر فهم الشيطان في النص الإسلامي المقدس ليكون حاكماً في فهم التصور الإسلامي الصحيح لدوره في ظاهرة السحر. و بذلك نرى أن هناك أهمية بالغة لإعادة دراسة الشيطان وفق ما ورد في القرآن الكريم حيث أن الدراسات السابقة لهذه الدراسة أولت تفسيرات أهل السنة و الجماعة بعض القداسة باعتبارها الصيغة النهائية لمراد الله سبحانه و تعالى خصوصاً في الآيات التي اقترن فيها ذكر السحر و الشيطان.

ب- **اللغة العربية :** حيث أن اللغة العربية حكمة في فهم النصوص الإسلامية المقدسة.

● فيما يتعلق بالعقل و الرأي :

فقطراً لتطور العلوم الاجتماعية يتعين علينا الاستفادة منها و توظيف مناهجها العلمية المناسبة لفهم مراد الله من الآيات المتعلقة بهذه الظاهرة.

إن هذه الدراسة تحاول فهم السحر من منظور التعقيد بصورة تراعي تعقيده. و نظراً لأن إحدى هذه التعقيدات هي ارتباطه بالغييب و المعرفة الغيبية، فهي في الوقت ذاته محاولة لفهم السحر في الإسلام من منظور التعقيد. بما في ذلك :

- فهم العلاقة بين العلم و الدين و السحر في الإسلام من منظور التعقيد.
- فهم الشيطان و علاقته بالسحر في السلام من منظور التعقيد.
- فهم تاريخ السحر في الإسلام من منظور التعقيد.

الباب السادس
السحر من منظور الإسلام والتعقيد

الفصل الأول

السحر والتعقيد الثقافي

السحر والتعقيد الثقافي

نظرا لأننا سنحاول دراسة السحر من منظور التعقيد فإنه يتعين علينا محاولة فهم العلاقة بينهما. بحكم أن السحر ظاهرة ثقافية فإن الارتباط بينها وبين التعقيد يكمن فيما يمكن أن نسميه بالتعقيد الثقافي. سنحاول في المقالة القادمة توضيح المقصود بالتعقيد الثقافي وإشكالاته وكيف يرتبط بالدراسة العلمية لظاهرة السحر.

الدراسة الغربية للتعقيد الثقافي [1]

التعقيد الثقافي هو أحد المتغيرات الأكثر استخدامًا في البحث عبر الثقافات. غالبًا ما تم استخدامه كمقياس للتطور الثقافي وقد ثبت أنه يرتبط بالعديد من المتغيرات الأخرى.

كثيرا ما يذكر التعقيد الثقافي في الدراسات الأنثروبولوجية والأثرية ، ولكن نادرا ما يتم تعريفه عمليا فيها. بدلاً من ذلك ، يُفترض عادةً معناه. يُفترض أيضًا أن التعقيد هو النتيجة الطبيعية والنموذجية للتطور الثقافي ، وهو إرث من فكرة القرن التاسع عشر القائلة بأن التطور بشكل عام والتطور الثقافي على وجه الخصوص هو تقدمي. ومع ذلك ، فإن استخدام تعريف منطقي للتعقيد الثقافي في البحث الرسمي وطبيعة بعض الافتراضات الضمنية التي تكمن وراء البناء قد يؤدي إلى مشاكل. الغرض من هذه المقالة هو دراسة العديد من الطرق التي تم من خلالها تعريف التعقيد الثقافي ، سواء بشكل صريح أو ضمني.

هل عمليات تفعيل التعقيد الثقافي مستمدة من تعريفات خاصة وصريحة للثقافة؟ ثانيًا ، هل عمليات تفعيل التعقيد الثقافي تستند إلى مفاهيم التعقيد تتجاوز التعريفات البديهية أو "القاموسية"؟

مفهوم التعقيد الثقافي

الفكر حول التعقيد الثقافي له تاريخ كبير ، معظمه مرتبط بالتطور الثقافي (للحصول على تفسيرات ممتازة لتطور التفكير حول التطور الثقافي انظر ، على سبيل المثال ، Harris ، 1968 ، Sanderson ، 1990). يعتقد العديد من أنصار التطور في القرن التاسع عشر ، مثل إي بي تايلور ، أن الإنسانية تقدمت عبر المراحل المألوفة للوحشية والهمجية والحضارة ، والأهم من ذلك ، أن جميع الناس يتشاركون في القدرة على التقدم. كانت الاختلافات الثقافية الملحوظة من حيث الدرجة وليس النوع. شرح لويس هنري مورغان طبيعة التطور الثقافي وخصائص المجتمعات في مراحل التطور المختلفة. في المجتمع القديم ، الذي كان له العنوان الفرعي المناسب ، أبحاث في خطوط التقدم البشري من الهمجية عبر البربرية إلى الحضارة ، اقترح مورغان (1877) أن المجتمعات البشرية ، قبل الحضارة ، قد تقدمت ويمكن تصنيفها إلى حد كبير على أساس وسائل العيش. وتكنولوجيا المواد. مراحلها وخصائصها التشخيصية هي كما يلي :

1. تدني مكانة الهمجية ، من بداية الجنس البشري إلى بداية الفترة التالية.
2. الوضع الأوسط للوحشية ، من اكتساب لقمة العيش ومعرفة استخدام النار ، إلى ما إلى ذلك.
3. منزلة الهمجية العليا ، من اختراع القوس والسهم ، إلى آخره.
4. مكانة متدنية من البربرية ، من اختراع فن الفخار ، إلى آخره.
5. الوضع الأوسط للبربرية ، من تدجين الحيوانات في نصف الكرة الشرقي ، وفي الغرب من زراعة الذرة والنباتات عن طريق الري باستخدام الطوب اللبن والحجر ، إلخ.
6. الحالة العليا للبربرية ، من اختراع عملية صهر خام الحديد ، باستخدام أدوات الحديد ، إلى إلخ.
7. حالة الحضارة ، من اختراع الأبجدية الصوتية ، مع استخدام الكتابة ، إلى الوقت الحاضر. (مورغان ، 1877 ، ص 12)

أعجب ماركس بمخطط مورغان بسبب تركيزه على الكفاف والتكنولوجيا التي تدعم الكفاف. وهكذا ، وفر الإنتاج الاقتصادي ووسائل الإنتاج قاعدة يرتكز عليها باقي المجتمع ، وجهة نظر ملائمة لماركس وإنجلز والمادية التاريخية. يعتقد أحد علماء التطور الاجتماعي الآخر ، هيربرت سبنسر (1857-1972) ، أن التمايز ، أو التعقيد المتزايد ، كان هدف التنمية الاجتماعية:

قانون التقدم العضوي هذا هو قانون كل تقدم. سواء كان ذلك في تطور الأرض ، في تطوير الحياة على سطحها ، في تطوير المجتمع ، والحكومة ، والمصنوعات ، والتجارة ، واللغة ، والأدب ، والعلوم ، والفن ، هذا التطور نفسه للبسيط إلى المجمع ، من خلال التفاضلات المتتالية ، يبقى طوال الوقت. (ص 40)

على الرغم من وجود خلاف حول الدرجات التي كان فيها أنصار التطور الكلاسيكيون - بما في ذلك تايلور ومورجان وسبنسر - من علماء التنمية (انظر ، على سبيل المثال ، Sanderson ، 1990) ، يبدو أن الحالة ، بالنسبة لهم ، تضمنت التطور الثقافي زيادة التعقيد من خلال التفصيل و / أو تراكم الميزات. ليس من المستغرب ، أنه كلما زادت الميزات التي تمتلكها المجتمعات التي كانت مثل تلك التي كان المنظرون أعضاء فيها ، كلما كان يُعتقد أنهم أكثر تطوراً.

إن نظرية التطور الثقافي في القرن التاسع عشر ، ومفهوم التعقيد الثقافي معها ، قد نفذ من المجتمع الأنثروبولوجي في أوائل القرن العشرين وتم إيفافه حتى أصبحت فائدته واضحة للغاية بحيث لا يمكن تجاهلها. عندما أصبح النظر في التطور الثقافي محترماً مرة أخرى في أربعينيات وخمسينيات القرن الماضي في أمريكا بشكل أساسي تحت قيادة ليزلي وايت وجوليان ستوارد والمان ، لم يكن تفعيل التعقيد الثقافي كمنشأ بعيداً عن الركب. من أقدم هؤلاء وأطلقوا عليه "مؤشر أولي للتنمية الاجتماعية". ثلاثة عوامل تتألف من مؤشر نارول للتعقيد الثقافي: (أ) حجم أكبر مستوطنة في المجتمع. (ب) عدد التخصصات الحرفية في المجتمع ؛ و (ج) التشعب التنظيمي ، عدد مسؤولي أو مجموعات الضبط (مثل الشرطة).

بعد فترة وجيزة من نشر عمل نارول ، نشر فريمان ووينش (1957) مقالاً اقترحوا فيه مقياس جوتمان للتعقيد الاجتماعي المستمد من 11 من متغيرات التواصل الحضري الشعبي في ريدفيلد ، بما في ذلك نمط الاستيطان ، والتكامل ، و تعقيد الأدوات ، والتجارة ، واللغة المكتوبة ، الاختصاص الحرفي ، المختصون الدينيين ، الأخصائيون الطبيون ، الاختصاص الحكومي ، الاقتصاد النقدي ، والمعيشة. استخدم Carneiro (1962) أيضاً مقياس Guttman لقياس التطور الثقافي من خلال وجود أو عدم وجود عدد كبير (في البداية 358 ، لاحقاً 618 ؛ انظر Carneiro ، 1970) من سمات الثقافة.

دافع Carneiro (1962) عن استخدام السمات القابلة للتطوير فقط بدلاً من عينة عشوائية من سمات الثقافة. واستشهد بأمثلة تشوه الرأس والعشائر وأكل لحوم البشر.

من يشير وجودهم في مرحلة معينة من تاريخ الثقافة إلى تعقيد ثقافي أكبر من غيابهم. لكنها أيضاً سمات تبدو قصيرة العمر نسبياً ، وتميل إلى التخلي عنها أو استبدالها بالمجتمعات في مرحلة لاحقة من التطور. وبالتالي يمكننا القول أنه من بين المجتمعات الأكثر تقدماً ، فإن غياب تشوه الرأس والعشائر وأكل لحوم البشر يؤدي إلى مستوى ثقافي أعلى من وجودهم. (كارنيرو ، 1962 ، ص 16)

هذا ادعاء يتوقف. يبدو أنه من المشكوك فيه القضاء على السمات التي لا تدعم وجهة نظر المرء مع الاحتفاظ بتلك التي تدعمها ، ولكن من المحتمل ألا تؤدي العينة العشوائية للسمات أداءً جيداً في مقياس جوتمان (كارنيرو ، 1962). وأشار كارنيرو (1962) إلى أن "هذا الإجراء قد يبدو للوهلة الأولى أنه غير شرعي ، لأنه يرقى إلى القضاء على القضايا غير المواتية والاحتفاظ فقط بالقضايا المواتية أو التي يحتمل أن تكون مواتية. لكنها صالحة تماماً نظراً لأهدافنا وأهدافنا المعلنة" (ص 161-162). يكاد يكون من المؤكد أن كارنيرو محق في أن بعض السمات تشير إلى مستوى متوسط من التعقيد الاجتماعي ولكنها ليست مستويات أبسط أو أكثر تعقيداً. تكمن المشكلة في أن مقياس جوتمان ، كما استخدمه ، يتطلب افتراض تسلسل أحادي الخط ، مما يمنع السمات التي تأتي وتذهب في منتصف النمط. ومن ثم ، فقد سعى إلى السمات التي يمكن أن تتسع ، مشيراً إلى أنه لم يكن غرضه تحديد ما إذا كانت عينة عشوائية من السمات ستفعل ذلك أم لا (كارنيرو ، 1962 ، ص 161).

صلاحية البناء الثقافي

لقد رُعم أن حقيقة أن المقاييس المختلفة للتعقيد الثقافي مترابطة بشكل كبير تشهد على صحتها (على سبيل المثال ، Levinson & Malone ، 1980 ، p.36 ، Tatje & Naroll ، 1970 ، p.782). يُعرف هذا بالصلاحية المتقاربة ، وفي الواقع ، يشير إلى حقيقة أن المقاييس تقيس نفس المتغير (Campbell & Fiske ، 1959). علاوة على ذلك ، تعتبر الصلاحية المتقاربة عادةً نوعاً من صلاحية الإنشاء. يتم تحديد صلاحية البناء عندما يكون الهدف الأساسي هو تطوير مقياس لشيء ما لذاته و نرغب في معرفة مدى جودة عملية القياس أو القياس في الواقع للبناء المطلوب (Ghiselli ، Campbell ، Zedeck ، & 1981). هذا يميزه عن الصلاحية المتعلقة بالمعيار ، على سبيل المثال ، حيث يكون التركيز على التنبؤ بمعيار ما. (Ghiselli et al. (1981) تشير إلى أن:

يجب أن يبدأ إنشاء صلاحية البناء بالتعريف النظري للبناء. على الأرجح يتم تضمين البناء في بعض النظريات حول السلوك ، وتحدد النظرية بطريقة أو بأخرى (1) معنى البنية ، (2) كيفية ارتباطها بالبنية الأخرى ، و (3) كيفية ارتباطها بسلوكيات محددة يمكن ملاحظتها. (ص 282).

ومن ثم ، عند مناقشة مقاييس التعقيد الثقافي ، من الضروري أولاً أن نسأل كيف يتم تعريف البناء. أي تعريف للتعقيد الثقافي بشكل معقول سيتضمن تعريفات لكل من الثقافة والتعقيد. بعد ذلك ، قد يستمر المرء في تحديد كيفية ارتباطه بالبنى الأخرى والسلوكيات المحددة التي يمكن ملاحظتها. ومع ذلك ، في الواقع ، فإن قراءة المنشورات التي تم فيها تحديد المقاييس المختلفة لقياس التعقيد الثقافي تشير إلى أن المؤلفين لم يكلفوا أنفسهم عناء تحديد ما يقصدونه بشكل صريح بالثقافة أو التعقيد. وبدلاً من ذلك ، افترضوا أن القراء يتشاركون في فكرة عامة عما تعنيه الثقافة والتعقيد ، وبالتالي التعقيد الثقافي. بالنظر إلى وجود تعريفات متعددة لكل من الثقافة والتعقيد ، يبدو هذا الافتراض غير مبرر.

في الواقع ، قد يكون الباحثون الذين قاموا ببناء مقاييس التعقيد الثقافي لم يبذلوا الكثير من التفكير في صحة البناء ، ولكن بدلاً من ذلك ، كانوا أكثر اهتماماً ، وإن كان ضمناً فقط ، بصحة المحتوى. تم وصف صلاحية Ontent بواسطة Carmines and Zeller (1979) على النحو التالي:

تعتمد صلاحية المحتوى بشكل أساسي على المدى الذي يعكس فيه القياس التجريبي مجالاً معيناً من المحتوى. على سبيل المثال ، لن يكون الاختبار في العمليات الحسابية صحيحاً إذا كانت مشاكل الاختبار تركز فقط على الجمع ، وبالتالي إهمال الطرح والضرب والقسمة. (ص 20)

لذلك ، إذا كان مقياس Murdock and Provost (1973) للتعقيد الثقافي SCCS صالحاً للمحتوى ، فينبغي أن يمثل مجال المحتوى ، أي الثقافة ، من ناحية ، والتعقيد ، من ناحية أخرى. وتناقش هذه القضايا أدناه.

التعقيد الثقافي وتعريفات الثقافة

هناك مئات من التعريفات للثقافة (Kroeber & Kluckhohn ، 1963 ، قائمة 164 ؛ انظر أيضاً Schneider & Bonjean ، 1973) ، ولكن يمكن تجميعها تقريباً في أربعة أنواع رئيسية. أولاً ، تم تعريف الثقافة على أنها شيء موجود بشكل أساسي في رؤوس أعضاء مجتمعات معينة ، مع التركيز على المعرفة والإيمان والمثل والقيم وما إلى ذلك. يعتبر تعريف تايلور (1871) المعروف جيداً مثالاً على ذلك. الفئة العامة الثانية من التعريفات تشمل أنماط السلوك المميزة لمجتمعات معينة ، إلى جانب الثقافة العقلية. ثالثاً ، تضيف بعض التعريفات بشكل صريح الثقافة المادية إلى الأفكار والسلوك. يعكس نوع التعريف الرابع والشامل فكرة أن الثقافة هي نظام للمعلومات مع مجموعة من المعلومات التي تشاركها بشكل أو بآخر مجموعة اجتماعية تشكل ثقافتهم (انظر ، على سبيل المثال ، D'Andrade ، 1981 ؛ روبرتس ، 1964 ؛ رومني ويلر وباتشيلدر ، 1986). عند النظر إلى الثقافة بهذه الطريقة ، قد تكون ملكاً لمجموعات صغيرة أو تكتلات كبيرة. يجوز الاحتفاظ بها في رؤوس الأفراد.

أمثلة على أربعة أنواع من تعريفات الثقافة مرتبة من حيث زيادة الشمولية

الثقافة عقلية

[الثقافة تشير إلى] أنظمة الأفكار المشتركة ، إلى التصاميم المفاهيمية ، وأنظمة المعنى المشتركة ، التي تكمن وراء الطرق التي يعيش بها الناس. (كيسينج ، 1976 ، ص 139)

الثقافة عقلية وسلوكية

[الثقافة] هي مجموعة القيم والسلوكيات والمعتقدات المكتسبة التي تميز مجتمعاً أو مجموعة سكانية معينة. (إمير وإمير ، 1988 ، ص 167)

الثقافة عقلية وسلوكية ومادية

[الثقافة] هي الأنماط التقليدية للفكر والنشاط والقطع الأثرية التي تنتقل من جيل إلى جيل بطريقة يُفترض عموماً أنها تتطوي على التعلم بدلاً من البرمجة الجينية المحددة. (براون ، 1991 ، ص 40).

الثقافة كمعلومات

من الممكن اعتبار كل الثقافة على أنها معلومات والنظر إلى أي ثقافة مفردة على أنها "اقتصاد معلومات" يتم فيه تلقي المعلومات أو إنشائها واسترجاعها ونقلها واستخدامها وحتى فقدانها. (روبرتس ، 1964 ، ص 438)

مخزنة في قطع أثرية أو مسجلة بوسائل مصممة خصيصاً لتخزين المعلومات ، من quipus إلى أجهزة الكمبيوتر ؛ وأن يتسما بأنماط سلوك نمطية (يقدم عمل هول [1959 ، 1966 ، 1968] على proxemics أمثلة ممتازة). يمكن اعتبار تغيير الثقافة

(وتطورها) بمثابة إضافات أو حذف أو تعديلات على مخزن المعلومات المشتركة هذا (تشيك ، 1986). في الممارسة العملية ، تحدث كل من هذه العمليات بالتأكيد ، ربما بشكل متزامن ، على الرغم من أن إحداها أو الأخرى قد تسود في بعض الأحيان. ومن ثم ، هناك حالات من تطوير الثقافة (الإضافة) ، وإزالة الثقافة (الحذف) ، وتغيير الشكل (التغيير). بالإضافة إلى ذلك ، من الواضح أن بعض المجتمعات ظلت ثابتة نسبيًا على مدى فترات طويلة من الزمن عندما لم تكن أي من هذه العمليات نشطة بشكل خاص. هذا الرأي مستمد أساسًا من مفهوم روبرتس (1964 ، ص. 438) للثقافة باعتباره "اقتصاد معلومات" يتم فيه إنشاء المعلومات ومعالجتها. إن تشغيل اقتصاد المعلومات هو جوهر التطور الثقافي.

يؤدي التصنيف الرباعي لتعريفات الثقافة إلى سؤالين. أولاً ، ما هو نوع التعريف الذي يفضله علماء الأنثروبولوجيا (على عكس التعريف "الصحيح" أو "الأفضل")؟ تتضمن الإجابة على هذا السؤال بالتأكيد الخبرات الخاصة والميول النظرية لأولئك الذين يفعلون الأفضلية ، ويمكن تقديم أسباب وجيهة مع أو ضد أي خيار. بعبارة أخرى ، ما هو التعريف الإجماعي للثقافة الذي يتبناه أعضاء ثقافة علماء الأنثروبولوجيا (بالنسبة لنظرية الثقافة القائمة على الإجماع ، انظر رومني وآخرون ، 1986)؟ ثانيًا ، هل مقاييس التعقيد الثقافي مستمدة من ، أو تمثل بطريقة ما ، تعريفات معينة للثقافة ، مع الاعتراف بأن هناك العديد منها وأنها تختلف بالفعل؟ يمكن تحديد الإجابة على السؤال الأول أعلاه بشكل تجريبي ، لكن أعتقد أن معظم علماء الأنثروبولوجيا يفضلون تعريفًا يتضمن الثقافة كشيء في رؤوس أعضاء مجتمعات معينة. أما بالنسبة للسؤال الثاني ، فيبدو أن الجواب إما "لا" أو "إلى حد محدود".

خلال عصر الاستكشاف ، عندما كان المستكشفون والتجار والمبشرون الأوروبيون على اتصال بالسكان الأصليين في الأمريكتين وأماكن أخرى ، من المؤكد أن واحدة من أكثر ملاحظاتهم الأولية لفنًا للنظر كانت فيما يتعلق بمخزون السلوكيات التعبيرية لهذه الشعوب المكتشفة حديثًا. الاهتمام باللحوم والبطاطس في الأنثروبولوجيا - أي المصطلحات القرابية ، وأنظمة النسب ، وأنماط العيش ، وما إلى ذلك - جاء لاحقًا على الأرجح. لا يزال هذا صحيحًا حتى يومنا هذا: يهتم السياح الثقافيون بالثقافة التعبيرية: الغناء والرقص والفن واللباس وما إلى ذلك ، بدلاً من تسميات القرابية والاقتصادات المنزلية. تعكس معظم التعريفات (بما في ذلك Tylor's) أهمية السلوك التعبيري كخاصية تعريفية للثقافة ، ومع ذلك فإن قياسات التعقيد الثقافي تستبعد دائمًا تقريبًا. في الواقع ، يعتمد مؤشر Murdock and Provost (1973) SCCS للتعقيد الثقافي إلى حد كبير ، إما بشكل مباشر أو غير مباشر ، على التطور التكنولوجي ، السمة المميزة للحضارة الغربية. وهذا يعني ، إذا كنت مثلنا أكثر ، فأنت أكثر تعقيدًا (وبالتالي أكثر تطورًا). تم شطب المصطلحات التحقيرية ، الوحشية ، البربرية ، والحضارة ، لكن فئات Murdock و Provost من التعقيد المنخفض ، المتوسط الأدنى ، المتوسط الأعلى ، والتعقيد العالي لا تختلف كثيرًا ، من حيث المضمون ، عن Morgan.

كارنيرو (1962) ، كما لوحظ سابقًا ، السمات المستبعدة على وجه التحديد (بما في ذلك أكل لحوم البشر ، وتشوه الرأس ، والعشائر) التي لا تتوافق مع نظريته الخطية (أو على الأقل الرتيبة) للتطور الثقافي لأنها ظهرت في مستويات متوسطة من التعقيد ثم اختفت. ينبع جزء من المشكلة هنا من الخلط بين التعقيد الثقافي والتطور الثقافي. يفترض عادةً منظور التعقيد الثقافي أن المزيد من المجتمعات متشابهة مع تطور أكثر ، على الرغم من أن البعض (على سبيل المثال ، كارنيرو ، 1987) لاحظ في تمرير أن "التفويض" هو احتمال. وهكذا ، يتم تأجيل التطور الثقافي من خلال مقارنة المجتمعات المعاصرة تقريبًا من حيث تعقيدها الثقافي (Jorgensen ، 1979). هذا عمل محفوف بالمخاطر. كما يلاحظ Jorgensen (1979) ، فإن الافتراض القائل بأن الثقافات المعاصرة التي تختلف من حيث التعقيد (مهما كانت محددة) تمثل مراحل تطويرية مختلفة للثقافة يتجاهل حقيقة أن السياقات البيئية والاجتماعية التي تجد الثقافات المعاصرة نفسها قد تكون مختلفة تمامًا عن تلك من الثقافات الماضية. قد تكون الميزات الثقافية التي تبدو قابلة للتكيف اليوم قد ظهرت لأسباب مختلفة تمامًا في الماضي.

على أي حال ، نظرًا لظهورها ثم اختفائها ، لم تتناسب بعض السمات الثقافية مع مخطط كارنيرو للتطور الثقافي عن طريق التراكم ، على الرغم من أنه من المعروف جيدًا أن الأجنحة السلوكية المهمة (على سبيل المثال ، المرح) تتضاءل ثم تتضاءل أثناء تطور الإنسان. وبالمثل ، قد تكون مجموعات السمات الثقافية غير موجودة ، وتظهر ، ثم تختفي مع تطور الثقافات ، أو من ناحية أخرى ، قد توجد سمات في ثقافات بسيطة جدًا ، وتختفي عند مستويات معتدلة ، ثم تظهر مرة أخرى في الثقافات المعقدة (على سبيل المثال ، هيمنة الأسلحة النووية. الأسر المعيشية ، وأعداد صغيرة من الأطفال ، وفترات طويلة من الطفولة). كل هذه السمات هي خصائص الثقافة ، كما هو مذكور في التعاريف المختلفة (خاصة تلك المشتقة من روبرتس ، 1964) ، ومن الصعب تبرير استبعادها.

تتقسم قائمة 618 سمة تم تطويرها بواسطة Carneiro (1970) إلى 14 فئة ، بما في ذلك الكفاف (32 سمة) ؛ المستوطنات (38 سمة) ؛ العمارة (35 سمة) ؛ الاقتصاد (111 سمة) ؛ التنظيم الاجتماعي والتقسيم الطبقي (42 سمة) ؛ التنظيم السياسي (90 سمة)؛

القانون والعمليات القضائية (43 سمة) ؛ حرب (57 سمة) ؛ الدين (54 سمة) ؛ السيراميك والفن (17 سمة) ؛ الأدوات والأواني والملحقات (22 سمة) ؛ تشغيل المعادن (25 سمة) ؛ المراكب المائية والملاحة (17 سمة) ؛ والمعرفة والممارسات الخاصة (35 سمة). ترتبط الغالبية العظمى من هذه السمات ارتباطاً مباشراً بالتكنولوجيا والتطور التكنولوجي. الصفات التعبيرية قليلة ومتباعدة.

ترتبط جميع مقاييس 10 (Murdock and Provost (1973 بالتكنولوجيا أو تعتمد عليها بطريقة أو بأخرى. يتم استبعاد كل من الجوانب المعرفية والتعبيرية للثقافة. في الواقع ، لا تمثل المقاييس العشرة بشكل جيد محتوى أي من أنواع التعريفات الموضحة في الجدول 1. لماذا تعتبر الأنظمة الفلكية / التقييمية معقدة بشكل غير عادي ، مثل تلك الخاصة بالمايا ، وليس علامات التعقيد الثقافي (على الرغم من دخول المايا لأسباب أخرى)؟ لماذا لا تُحسب النظم الأسطورية المعقدة للعديد من المجتمعات البسيطة من الناحية التكنولوجية؟ يبدو أن الفن يحسب لأننا نعزو الفضل إلى رسامي Cro-Magnon في كهوف فول جنوب الاتحاد الأوروبي مع تعقيد ثقافي أكبر من إنسان نياندرتال غير الملون (على الرغم من أن الاكتشافات الحديثة تشير إلى أن بعضاً منهم ربما رسموا أيضاً). ولكن بعد ذلك يتم تجاهل الفن في المقاييس عبر الثقافات للتعقيد الثقافي ، على الرغم من أن البحث الذي أجراه دريسلر وروبينز (1975) وميريل (1987) ، على سبيل المثال ، يشير بقوة إلى فائدته في هذا الصدد (انظر أيضاً فيشر ، 1961 ؛ وولف ، 1969) . كما ذكرنا سابقاً ، فإن وجود الألعاب في تسلسل تنموي للمهارة البدنية والفرصة والاستراتيجية يرتبط بالتعقيد الثقافي كما تم قياسه بواسطة مؤشر مركب SCCS. لماذا لا يتم تضمين مجموعات أنواع الألعاب (Chick ، 1995 ، Roberts & Barry ، 1976) كقياس فرعي للتعقيد الثقافي؟ أخيراً ، حتى الأنظمة المعقدة الرائعة التي وصفها Radcliffe-Brown (1931)) وغيرها لبعض أنظمة القرابة والزواج الأسترالية الأصلية يتم تجاهلها. في عام 1945 ، نشر موردوك "قائمة جزئية" للمسلمات الثقافية التي تضمنت العديد من العناصر التعبيرية ، مثل الرياضات الرياضية ، وتزيين الجسم ، والفنون الزخرفية ، والألعاب ، والموسيقى ، والأساطير. بالإضافة إلى العناصر الكونية والدينية ، بما في ذلك التقويمات ، والعرافة ، وعلم الأمور الأخيرة ، واسترضاء الكائنات الخارقة للطبيعة ، ومفاهيم الروح. تم وضع هذه القائمة مع طبعاته المختلفة من مخطط المواد الثقافية (انظر أيضاً براون ، 1991 ، لمناقشته الممتازة للمسلمات الثقافية). لكن هذه العناصر وغيرها من العناصر التعبيرية والكونية / الدينية لم يتم قط قياس التعقيد الثقافي.

باختصار ، ليس من الواضح ما إذا كان تفعيل التعقيد الثقافي ، مثل ذلك الذي قام به مردوك وبروفوست (1973) ، قد استرشد بأي تعريف معين للثقافة. علاوة على ذلك ، فإن المقاييس العشرة التي استخدمها مردوك وبروفوست تقيس المتغيرات التي ربما لا تعكس تعريفات الثقافة المقبولة من قبل معظم علماء الأنثروبولوجيا. بدلاً من ذلك ، فإن المتغيرات المستخدمة في المقاييس هي متغيرات يسهل قياسها إلى حد ما ، وإذا تم اختيارها على هذا الأساس ، فإنها تعكس منطقاً مشابهاً لمنطق الرجل الذي يبحث عن مفاتيحه المفقودة أسفل مصباح الشارع لأن هذا هو المكان الذي يضيء فيه الضوء. هو الأفضل.

التعقيد الثقافي ومفهوم التعقيد

إذا لم تكن مقاييس التعقيد الثقافي ، مثل مقاييس Murdock and Provost (1973) مرتبطة بوضوح بتعريف معين للثقافة ، فهل تعكس على الأقل تصوراً رسمياً للتعقيد؟ لم يكن التعقيد مشكلة كبيرة بالنسبة إلى أنصار التطور الثقافي الأوائل ، على الرغم من أن داروين كان ملتبساً بشأن الدرجات النسبية للتعقيد في أشكال الحياة ، ولا يزال التناقض بشأن معنى التعقيد موجوداً بين علماء الأحياء (كارنيرو ، 1987). بالنسبة لكل من التطوريين الثقافيين الأوائل والحديثين ، يشير التعقيد ببساطة إلى عدد الأجزاء التي تمتلكها الثقافات و / أو درجة تفصيل تلك الأجزاء ، إلى حد كبير من المفهوم المنطقي للتعقيد. على سبيل المثال ، قام كارنيرو (1962) بحساب (وقياس) عدد السمات التي تمتلكها المجتمعات. أولئك الذين لديهم أكثر كانوا أكثر تعقيداً ، والذين لديهم عدد أقل ، أقل تعقيداً. وصف Murdock and Provost (1973) التعقيد على النحو التالي:

عندما يميز علماء الأنثروبولوجيا الثقافات من حيث تعقيدها النسبي ، فإنهم لا يستخدمون مصطلح "معقدة" بمعناه العادي أو الحرفي أو القاموس. ما يشيرون إليه ، بالأحرى ، هو وضعهم مقابل بعضهم البعض بالإشارة إلى معيار تصنيفي واحد أو أكثر تم افتراض ارتباطه بمستويات أو مراحل مختلفة في التطور الثقافي. (ص 379)

ومن أمثلة هذه "المعايير التصنيفية" "المجتمعات المتعلمة مقابل المجتمعات المتعلمة ، ومنتجو الأغذية مقابل جامعي الطعام ... [و] مستويات مورغان من الوحشية والهمجية والحضارة" (Murdock & Provost ، 1973 ، p.379). ويذكر موردوك وبروفوست أيضاً أن "مثل هذه الفئات أو التسلسلات التصنيفية نادراً ما يتم تحديدها ، ناهيك عن اختبارها ، من خلال الأساليب العلمية الكمية" (ص 379).

على عكس Carneiro ، لم يكن Murdock and Provost (1973) مهتمين بعدد السمات ولكن بدرجة تعقيد 10 سمات مفترضة عالمية (على الرغم من أن مجتمعات معينة قد تسجل صفراً من حيث امتلاك أي منها). ومن ثم ، قد يُطلق على نهج

كارنيرو "التعقيد بالتراكم" ونهج مردوك وبروفوست ، "التعقيد عن طريق التفصيل". يبدو أن التعقيد كما استخدمه كارنيرو وموردوك وبروفوست أقل توافقاً مع مفهوم الثقافة كمعلومات والثقافات الفردية كإقتصادات المعلومات مقارنة مع تعريفات قائمة السمات ، مثل تعريف تايلور.

تعد الدراسة الرسمية للتعقيد نفسه حالياً في الموضة وقد تم كتابة العديد من الكتب والمقالات حول التعقيد في كل من الصحافة الشعبية والصحافة العلمية (على سبيل المثال ، Casti ، 1994 ، Gell-Mann ، 1994 ، Kaufmann ، 1993 ، 1995 ؛ Nicolis & Prigogine ، 1989 ، Pagels ، 1988 ؛ Prigogine & Stengers ، 1984 ؛ والدروب ، 1992). غالباً ما يشير منظرو التعقيد إلى "أنظمة التكيف المعقدة" (على سبيل المثال ، Casti ، 1994 ، Gell-Mann ، 1994 ؛ هولندا ، 1995 ؛ كوفمان ، 1993) ، وليس هناك شك في أن الثقافة البشرية هي مثل هذا النظام. تحصل الأنظمة التكيفية المعقدة على معلومات حول بيئاتها ، بالإضافة إلى تفاعلاتها الخاصة مع بيئاتها ، وتحدد الانتظام في تلك المعلومات ، ثم تبني خطأً أو نماذج لتلك الأنظمة التي تسمح بالعمل في العالم الحقيقي (Gell-Mann ، 1994). بالنسبة لمنظري التعقيد ، يعتبر "طول الوصف" صفة مهمة. كلما طال الوصف المطلوب لشيء ما ، زاد تعقيد. "قابلية الانضغاط" مفهوم ذو صلة. سلاسل البيانات ذات الانتظام المتأصلة قابلة للضغط حيث يمكن كتابة خوارزمية أقصر من سلسلة البيانات نفسها لإعادة إنتاج سلسلة البيانات. كمثال بسيط ، ضع في اعتبارك سلسلة من خمسمائة الأحاد. من الناحية الحسابية ، يمكن إعادة إنتاج هذا عن طريق إخبار الكمبيوتر ، على سبيل المثال ، "كتابة 1 خمسمائة مرة". هذا ليس معقداً للغاية لأن الخوارزمية مضغوطة بدرجة كبيرة (أي قصيرة). في الواقع ، من هذا المنظور ، سلسلة من الأرقام العشوائية (أو الأحرف) هي أقصى درجات التعقيد لأنه لا يمكن ، من حيث المبدأ ، كتابة أي خوارزمية لإعادة إنتاج السلسلة بحيث تكون أقصر من التسلسل نفسه. وهذا ما يسمى محتوى المعلومات الحسابية (AIC) وهي إحدى طرق تعريف التعقيد (Gell-Mann ، 1994) ومع ذلك ، فإنه ليس مفيداً جداً للتفكير في التعقيد الثقافي لأنه ربما لا أحد يعتقد أن الثقافات المعقدة هي تجمعات عشوائية من السمات.

تفصل الأنظمة التكيفية المعقدة الانتظام والعشوائية عن البيانات الواردة للسماح بإمكانية التنبؤ. عندما نلتقي بشخص ما في الشارع ، على سبيل المثال ، نقوم بعمل تنبؤات حول كيفية تصرفه وكيف يجب أن نتصرف بناءً على مجموعة من الخصائص ، بما في ذلك جنسه وعمره وملابسه وتعبيرات وجهه وما إلى ذلك ، على الرغم من أن هذا هو أول لقاء لنا. أفضل تخمين هو أنه سيتصرف مثل الآخرين الذين لديهم مجموعات مماثلة من الخصائص ، وعادة ما يكون هذا صحيحاً. لا نحتاج إلى معرفة كل التفاصيل عن الشخص ؛ لدينا خوارزمية مضغوطة "لقاء أشخاص جدد" (والتي تسمى غالباً "المخطط"). قد نطلق على هذا "التعقيد الفعال" ، والذي حدده Gell-Mann (1994) على أنه طول الوصف المختصر لانتظام الكيان (مثل سلسلة من الأرقام أو الثقافة) المحددة في الخوارزمية.

لأكبر قدر من التعقيد الفعال ، يجب أن يحتوي دفق البيانات على AIC وسيطر. إذا كانت AIC قريبة من الصفر ، يكون التعقيد الفعال منخفضاً لأن تدفق البيانات منتظم للغاية ويمكن وصفه بخوارزمية مضغوطة للغاية. من ناحية أخرى ، إذا كانت AIC عشوائية أو قريبة جداً من العشوائية ، يكون التعقيد الفعال أيضاً منخفضاً لأنه لا يمكن العثور على خوارزمية لتلخيص الانتظام في النظام لأنه لا يوجد أي منها. ومن ثم ، فإن التعقيد الفعال للنظام هو تقريباً نفس الجزء المنتظم ظاهرياً من تدفق البيانات (Gell-Mann ، 1994). هناك مفهوم آخر مهم هنا ويُعرف باسم "الحبيبات الخشنة". إذا تم تعريف التعقيد من حيث طول الوصف ، فإنه ليس مجرد خاصية جوهرية لكل ما يتم وصفه ولكن مزيج من الخصائص الجوهرية لما يتم وصفه ومن أو ما يقوم بالوصف. قد يختار الأشخاص المختلفون ، على سبيل المثال ، وصف نفس الشيء بمستويات مختلفة من التفاصيل. تعتمد خشونة حبيبات صورة الجريدة (أو شاشة الكمبيوتر) على عدد البكسل لكل بوصة مربعة. إن خشونة الحبوب في الإثنوغرافيا هي نتيجة الاختيار الذاتي من قبل الإثنوغرافي وكفاءته.

هل التعقيد الثقافي كما تم قياسه بواسطة مؤشر كارنيرو أو مؤشر موردوك والبروفوست يقارب تعريف جيل مان للتعقيد الفعال؟ يتعلق السؤال جزئياً بالدرجة التي أخذ بها كارنيرو وموردوك وبروفوست عينات من عالم السمات الثقافية بالإضافة إلى حجم هذا الكون. أعتقد أن هناك أدلة جيدة تشير إلى أن اختيارهم للسمات كان منحرفاً (بعيداً عن السمات الأكثر تعبيراً ونحو السمات النفعية) ، لا سيما في حالة مؤشر Murdock and Provost. السؤال الأكثر صعوبة للإجابة هو ما إذا كانت المتغيرات المختارة والمقياس الذي يتم قياسها على أساسه هي إلى حد ما في منتصف الطريق بين منتظم تماماً وعشوائي تماماً من حيث AIC الخاصة بهم. يبدو أن المقاييس العشرة التي اختارها موردوك وعميد الجامعة قد اختيرت لأن كل منها من المفترض أن ينطبق على كل مجتمع ، على الرغم من أن بعضها قد يسجل صفراً من حيث واحد أو أكثر منها. وبالمثل ، كان كارنيرو يبحث عن الانتظام في ظهور السمات ، والقضاء على تلك التي كانت لها العادة السيئة في الظهور ، والاختفاء ، والظهور مرة أخرى ، أو عدم الظهور ، والظهور ، ثم الاختفاء ، مع تطور الثقافات على الأرجح. وبالتالي ، قد تكون المقاييس والعناصر التي اختارها Murdock و

Provost و Carnerio تأتي من النهاية المنتظمة تمامًا للسلسلة المتصلة ، مما يقلل من التعقيد الفعال للمؤشرات. إن انحراف عينة المقاييس نحو المتغيرات النفعية ، بدلاً من المتغيرات التعبيرية ، يعني أن الثقافات المعقدة تقتصر على تلك المعقدة تقنيًا (على عكس المجتمعات التي ليست تكنولوجية بشكل خاص ولكنها غنية بالفن أو الأسطورة أو الأشكال التعبيرية الأخرى) . مجازيًا ، من يعرف أكثر (يتحكم في المزيد من المعلومات) ، خريج في الهندسة أو خريج في الكلاسيكيات؟

طور باحثون آخرون طرقًا أخرى لقياس التعقيد "؛ هناك شيء واحد مؤكد: تعريف التعقيد الذي لا لبس فيه والمفيد تجريبيًا بعيد المنال. السؤال المطروح هنا هو ما إذا كان قد تم أخذ بعض المفاهيم الصريحة للتعقيد في الاعتبار عندما تم إنشاء عمليات التشغيل المختلفة للتعقيد الثقافي من قبل مردوك وبروفوست وكارنيرو وآخرين. على الرغم من أن Murdock و Provost عالجا ما قصده بالتعقيد ، فقد أشاروا إلى أن "المعايير التصنيفية" ذات الصلة بمناقشات التعقيد من قبل علماء الأنثروبولوجيا كانت كلها غير مستكشفة ، مما يجعل تعريفهم للتعقيد غير ذي معنى. أما الآخرون الذين أنشأوا فهارس التعقيد الثقافي ، فلم يكلفوا أنفسهم عناء التعليق على ما قصده بالتعقيد.

ملخص

التعقيد الثقافي هو بناء مفيد. إذا تم تفعيله بشكل صحيح ، يجب أن يرتبط بالعديد من المتغيرات الثقافية الأخرى ويمكن أن يقدم معلومات حول تطور الثقافة والأشكال الأخرى للتغيير الثقافي. ومع ذلك ، كما ذكرت أعلاه ، أعتقد أن معظم عمليات التشغيل الحالية للتعقيد الثقافي بها أوجه قصور ، بما في ذلك ما يلي. أولاً ، يبدو أن عمليات التشغيل الحالية للبناء لا تستند بدقة إلى تعريفات صريحة للثقافة. على وجه الخصوص ، يتم استبعاد المكونات المعرفية والتعبيرية من عمليات التشغيل لصالح المكونات السلوكية والمادية والنفعية على الرغم من أن معظم تعريفات الثقافة تتضمن بوضوح عناصر معرفية ويبدو أنها تتضمن على الأقل عناصر معبرة. ثانيًا ، تستند التدابير الحالية إلى مفاهيم ضمنية ومنطقية للتعقيد ، مما يؤدي إلى تفعيل التعقيد عن طريق التراكم أو التفصيل. ومع ذلك ، قد لا تكون هذه هي أفضل الطرق للتعامل مع مفهوم التعقيد ؛ على الرغم من الاهتمام الحالي بمفهوم التعقيد ، فليس من الواضح بالضرورة كيف ينبغي تفعيله في هذه الحالة. ثالثًا ، تميل عمليات التشغيل الحالية إلى أن تكون مركزية على العرق وتستند إلى التكنولوجيا ، وهي السمة المميزة للحضارة الغربية. كل هذه القضايا تتعلق بالصلاحية.

نظرية التطور كأيدولوجيا علمية في حقل التعقيد الثقافي

ما المقصود بأيدولوجيا العلم ؟

يعرف كانغيم " الأيدولوجيا العلمية " بأنها الخطاب الذي يسبق علمًا قيد التأسيس، بعد أن يستند إلى علم قائم، ويحاكيه في مناهجه ومعطياته. فيكتسب من خلال طموحه لكي يكون علماء، صفةً « أيدولوجيا علمية » تشكل هذه الأيدولوجيا بطبيعتها عقبة إبستيمولوجية، لكنها في الوقت ذاته تشكل، بما تطرحه من إشكالات وتحرض من نقد، دافعا أمام تأسيس العلم الجديد الذي يطرد هذه الأيدولوجيا، ويظهر ليس تماما في الموقع الذي أشارت إليه، بل بانزياح عنه .

الأيدولوجيا العلمية ليست وعيًا زائفًا مثلما هي عليه الأيدولوجيا السياسية للطبقة. كما أنها ليست علمًا زائفًا؛ ذلك أن خاصية العلم الزائف تكمن في أنه لا يلتقي أبدًا مع الخطأ، ولا يتنازل عن أي شيء، وليس عليه أبدًا أن يبدل لغته. لا توجد بالنسبة إلى علم زائف حالة قبل علمية، ولا يمكن خطاب العلم الزائف أن يتعرض للتكذيب. باختصار، ليس للعلم الزائف تاريخ. أما الأيدولوجيا العلمية، فهي تمتلك تاريخًا: خذ مثالاً النظرية الذرية التي سنعود إلى حالتها. تصل الأيدولوجيا العلمية إلى نهايتها عندما يكون المكان الذي تحلته في موسوعة المعارف قد تقلده ميدان علمي قديمًا عمليًا لصلاحية معاييرها العلمية. في هذه اللحظة، يكون قد حُكم على مجال معين من اللاعلم بالاستبعاد. إننا نقول " لا علم " بدل " ضد العلم الذي يستخدمه سوكودولسكي- فقط لكي ننبه إلى واقع أن الأيدولوجيا العلمية تتضمن طموحًا صريحًا لكي تكون علمًا، وذلك بمحاكاة نموذج ما من العلم سبق أن تأسس. يبدو لنا هذا الأمر جوهريًا؛ فوجود أيدولوجيات علمية ينطوي على وجود مواز وسابق لخطابات علمية، وينطوي بالتالي على الفصل الحاصل بين العلم والدين. لنلاحظ حالة النظرية الذرية: يُنزل ديموقريطس وأبيقور ولوكريس فيزياءهم وسيكولوجيتهم منزلة العلم. إنهم يعارضون "ضد العلم " ، وهو الدين ب " ضد الدين وهو العلم* .

الأيدولوجيا العلمية بالطبع هي تجاهل المتطلبات المنهجية والإمكانات « العملية للعلم في قطاع التجربة الذي تسعى إلى استكشافه، لكنها ليست الجهل، حيث الازدراء والرفض لوظيفة العلم .

الأيدولوجيا العلمية، تقع فوق المكان (sur-situé) الذي سيأتي العلم ليحتله، ليس فوقه تمامًا، إنما بانزياح عنه (porté) ذلك أن العلم عندما يأتي ليحتل مكانًا كانت الأيدولوجيا تشير إليه ظاهريًا، فإنه سيكون مكانًا غير المنطقة المتوقعة. مثلًا، عندما بنت الكيمياء والفيزياء المعرفة العلمية للذرة في القرن التاسع عشر، لم تظهر الذرة في المكان الذي كانت الأيدولوجيا الذرية قد خصصته لها، وهو مكان " عدم القابلية للانقسام " (أو مكان الجوهر الفرد) ، أي إن ما يجده العلم ليس ما كانت الأيدولوجيا قد

اقترح البحث فيه . لهذا، فإن بقاء الكلمات لا يدل على شيء عندما يكون سياق التوجهات والمناهج مختلفاً بمقدار ما تختلف تقنية ترديد المواد الصلبة عن طرائق البحث الذري الحديث، لدرجة أن ما كانت الأيديولوجيا تعلنه بسيطاً يتكشف في حقيقته العلمية عن تماسك التعقيدات.

نأمل أن نجد في نظرية ماندل (Mendel) عن الوراثة مثالاً آخر مقنعاً للطريقة التي حل فيها العلم محل الأيديولوجيا العلمية. يبحث معظم مؤرخي البيولوجيا لدى موبرتويس (Maupertuis) عن حدوس بعلم الوراثة، بسبب أنه كان مهتماً في كتابه *Vénus physique*، بألية انتقال الصفات الشكلية، الطبيعية أو الشاذة، وأنه لجأ إلى حساب الاحتمالات كي يقرر ما إذا كان تواتر شذوذ معين في عائلة ما تصادفياً أم لا، وأنه فسر ظواهر الوراثة حين افترض أن ذرات البذور (*séminaux*) عناصر وراثية اقترن بعضها ببعض في لحظة التزاوج. غير أن مقابلة نصوص موبرتويس مع نصوص ماندل فجرت كل الفرق الذي يفصل العلم عن الأيديولوجيا التي يطردها.

لم تكن الوقائع التي يدرسها ماندل وقائع تجمعت عن طريق فينومينولوجيا لا على التعيين، بل هي وقائع تحددت بالبحث، والبحث تحدد عن طريق المشكلة، وهذه المشكلة لا سوابق لها في الأدب ما قبل الماندلي. لقد ابتكر ماندل الخاصية " المميزة [الصفة] " (*caractère*) واعتبرها مبدأ أو عنصراً لما ينتقل بالطريق الوراثي، وليس بصفتها عاملاً مبدئياً للانتقال. كانت " الصفة " تبعاً لماندل، تدخل في تنسيقات (توافيق) مع عدد " n " من الصفات الأخرى، وكان باستطاعة ماندل قياس تواتر عودة ظهورها على امتداد الأجيال المختلفة. لم يُبد ماندل أي اهتمام بالبنية أو بالإلحاق أو بالنمو. ولم يكن التهجين بالنسبة إلى ماندل وسيلة لإقامة ثبات أو عدم ثبات نمط إجمالي، بل كان وسيلة لتفكيكه؛ إنه أداة للتحليل، لفصل الصفات، شريطة العمل على عدد كبير من الحالات.

لم يكن ماندل يولي الهجائن أهمية إل الكي يرفض الموروث القديم عن الاهتمام بالتهجين. ولم يكن يهتم بالحالة الجنسية، أو بالصراع بين الفطري والمكتسب، أو بالتشكل المسبق والتخلق المتعاقب، لم يكن يهتم إلا بالتحقق، بفضل حساب التوافيق، من نتائج فرضيته. في المقابل، كلما أهمله ماندل هو الذي حظي باهتمام من ليسوا في الحقيقة أسلافه.

إن أيدولوجيا الانتقال الوراثي في القرن الثامن عشر تعجُ بالمشاهدات، بالقصص التي تخص عرض الهجائن الحيوانية أو النباتية، و ظهور المسوخ. يمتلك هذا الفضول الشره الكثير من الغايات: البتّ بين أمر التشكل المسبق والتخلق المتعاقب، بين النظرية القائلة بالبيوضة وتلك القائلة بالحيوان المنوي؛ ومن خلال ذلك تقديم حلول للمشكلات القانونية المتعلقة بالتبعية بين الجنسين، والأبوة، ونقاوة السلالات، ومشروعية الأرستقراطية. تتقاطع هذه المشاغل مع مشكلات وراثة الصفات المكتسبة النفسية - الفيزيولوجية، ومع السجال بين النزعة الفطرية والحواسية؛ فقد لقيت تقنية التهجين دعماً بسبب اهتمام المهندسين الزراعيين من أجل البحث عن ضروب أفضل، كذلك بسبب اهتمام علماء النبات من أجل تحديد العلاقة بين الأنواع. إن كتاب فينوس الفيزيائية لموبرتويس لا يمكن نقله، بفصله عن سياقه في عصره، بغية إقامة تقاطع جزئي مع بحث " تجارب على تهجين النباتات".

لم يقع علم ماندل على محور الأيدولوجيا التي حل محلها، بسبب أن هذه الأيدولوجيا ليس لها محور واحد بل محاور كثيرة؛ ولا واحد من محاور الفكر هذه كان المسار المصمم للعلم الذي أتى بعدها، فقد ورثتها من مخلفات أزمنة متفاوتة؛ فنظرية البيوضة ونظرية الحيوان المنوي لا تعودان إلى الزمن ذاته كالذي للحجج الإمبريقية أو الأسطورية التي قُدمت لمصلحة الأرستقراطية. وقياساً بعلم الوراثة، تُعتبر أيدولوجيا الوراثة (والكلمة هنا تصعد من العلم صوب الأيدولوجيا، وفي حالة النظرية الذرية، نزلت من الأيدولوجيا صوب العلم) مفرطة في طموحها الذي هو طموح ساذج لحل مشكلات عدة ذات أهمية نظرية وتطبيقية - قانونية، من دون أن تتفحص أساسها. هنا تختفي الأيدولوجيا بالتناقص أو بالتأكل، لكن بعد زوالها كعلم سيئ التأسيس تظهر كأيدولوجيا. إن توصيف تجمع معين من المشاهدات والاستنباطات (*déduction*) على أنه أيدولوجيا أمر لاحق لنزع توصيفها كعلم من جهة خطاب يحدد حقل صلاحيتها ويقدم براهينه عن طريق تماسك نتائجه واكتمالها.

خلاصة فكرة الأيدولوجيا العلمية :

- إن الأيدولوجيات العلمية منظومات تفسيرية، يتصف موضوعها بالمبالغة، قياساً بمعيار العلمية الذي تطبقه عليه بالاستعارة.
- هناك دوماً أيدولوجيا علمية تسبق العلم في الحقل الذي سيأتي هذا العلم ليتأسس عليه؛ وهناك دوماً علم قبل أيدولوجيا، في حقل جانبي تستهدفه هذه الأيدولوجيا بشكل موارب.
- يجب ألا تُخلط الأيدولوجيا العلمية مع العلوم الزائفة ولا مع السحر ولا مع الدين. إنها، على غرارها، تستمد زخمها من حاجة غير واعية للولوج المباشر إلى الكُلية، لكنها إيمان يحيد ببصره صوب علمٍ قد تأسس مسبقاً، وهي تعترف له بالامتياز وتسعى لمحاكاة أسلوبه.

نموذج التطور كأيدولوجيا علمية في الدراسة العلمية للسحر:

من المعلوم بالضرورة أن العلوم الطبيعية كانت تمثل القاعدة و المنطق الذي تستند عليه العلوم الإنسانية. و كانت هناك أشبه بمحاولة محاكاة لفلسفة العلم الحديث و المتجسدة في فلسفة العلوم الطبيعية والتي أصبحت معيارا من أجل كسب صفة العلمية عند دراسة الظواهر الإنسانية. و من بين مسلمات العلوم الطبيعية في المجتمع العلمي الغربي كانت نظرية التطور البيولوجي و التي نظر إليها كبديل لنظرية الخلق، و أصبحت تمثل جزءا من ركائز العلم الحديث و إحدى نتائجه . كما وصفها أوين ديفيز فإن النزول من برج النظرية العاجي و التركيز أكثر فاكثُر على الحاضر شكل واحدة من أهم مراحل الدراسة العلمية لظاهرة السحر و هي بمثابة الخروج من عباءة نموذج التطور كنموذج به شيء من العصمة . بل و محاولة اختباره في ميدانه الأصلي على أرض الواقع. و قد حدث هذا الأمر بعد أن صارت النظريات الكبرى الخاصة بالسحر والدين محل هجوم، أو على الأقل تعديل جذري بمجرد أن راح علماء الأنثروبولوجيا يُخضعونها للفحص والتدقيق من خلال دراسة «الحضارات البدائية» التي أشار كلٌّ من تاييلور و فريزر إلى عاداتها كما وصلتها من المؤرخين الأوائل. في هذه العملية، حيث طرح الباحثون الجوانب العنصرية والازدرائية التي ميزت النظريات التطورية الثقافية. وما عادوا يُسلمون دون جدال بحقيقة أن السحر شكل «بدائي»، وأثر باقي مناقض للدين والعلم «الحقيقيين».

إن محاولة محاكاة نموذج التطور و استخدامه للمساهمة في تفسير العلاقة بين الظواهر الثقافية تبدو لنا كسلوك أيدولوجي علمي سبق علما لم يتأسس بعد. نحن لا نسلم بصحة نموذج التطور و لكن نصف الرؤية الكونية للمجتمع العلمي الغربي و الذي ينظر لنظرية التطور كنظرية علمية مقبولة.

إن وصف كانغيلم للأيدولوجيا العلمية بأنها " إيمان يحيد ببصره صوب علم قد تأسس مسبقاً، وهي تعترف له بالامتياز وتسعى لمحاكاة أسلوبه." فيه دلالة على أن الأيدولوجيا العلمية تقوم على اتخاذ نظرية تحظى بقبول واسع في المجتمع العلمي كمسلمة علمية قابلة لأن تكون نموذجا لتفسير ظواهر خارج نطاق الحقل الذي تم قبول النظرية فيه كنظرية علمية .

مما يعني ذلك أن هناك صعوبة في الفصل بين الذات و الموضوع عند إجراء الدراسة العلمية إذ أن هناك قرار و اعتراف مسبق يتخذه و يؤمن به الباحث بصحة نظرية ما و صلاحيتها لان تكون مفسرة لغيرها من الظواهر.

و مما يدعم هذه الفرضية هو تأكيد كانغيلم على ان نظرية التطور تم توظيفها كأيدولوجيا علمية. حيث يقول " ... وإذا كان من المفيد تعليمياً، من أجل إعطاء مكانة للأيدولوجيات العلمية، دراسة كيف تختفي، فإن الفائدة أكبر في دراسة كيف تظهر. إننا نقترح تفحصاً موجزاً لنشأة أيدولوجيا علمية في القرن التاسع عشر، وهي النزعة التطورية.

يقدم لنا عمل هربرت سبنسر حالة من المفيد تحليلها؛ فقد اعتقد سبنسر أنه يستطيع صوغ قانون ميكانيكي للتطور الكوني، عن طريق تطور من البسيط إلى المعقد عبر التمايز المتعاقب. وكان يرى أن الانتقال من الأكثر تجانساً إلى الأقل تجانساً، من الأقل تفرداً إلى الأكثر تفرداً، يضبط بشكل كوني تشكل النظام الشمسي، والعضوية الحيوانية، والأنواع الحية، والإنسان، والإنسانية المتجسدة في المجتمع، وحصيلة الفكر والفعالية البشرية، وفي المقام الأول اللغة.

يعلن سبنسر أنه حصل على قانون التطور هذا عن طريق تعميم مبادئ علم الأجنّة لكارل إرنست فون بير (K. E.von Bear) (حول نمو الحيوانات – 1828 – Uber Entwicklungsgeschichte der Thiere).

ثم أتت طباعة أصل الأنواع (1859) لتنتب سبنسر على اقتناعه بأن منظومته في التطور المعمم تظهر في مستوى من الصلاحية العلمية، مثله مثل مستوى البيولوجيا الداروينية. لكن لكي يقدم سبنسر إلى قانون التطور ضمان علم أكثر يقينية من البيولوجيا الجديدة، يزعم أنه استنبط (déduire) ظاهرة التطور من قانون حفظ الطاقة عن طريق عدم استقرار المتجانس لإثبات أن الحالات المتجانسة ليست مستقرة [(Instabilité de l'homogène)]. وإذا ما تتبنا مسار تفكير سبنسر في تطويره لعمله، يظهر أن بيولوجيا فون بير في البداية، وبيولوجيا داروين في ما بعد، قدمتا له شفيح الضمان العلمي بخصوص مشروع مهندس في المجتمع الصناعي الإنكليزي في القرن التاسع عشر، وهو: تأييد المقابلة الحرة والنزعة الفردية السياسية الموافقة لها، وكذا للمزامنة الاقتصادية. يخلص قانون التمايز إلى تقديم الدعم إلى الفرد في مواجهة الدولة، لكن إذا ما انتهى صراحة إلى ذلك، فهذا ربما لأنه كان قد بدأ بشكل مضمّن من هنا.

إن توسع علم الميكانيك و علم الأجنّة التخلقي المتعاقب و البيولوجيا التحولية، إلى خارج حقول النمو المضبوط لكل علم من هذه العلوم، لا يمكن أن يكون مفيداً لأي منها. وإذا توسعت خلاصات نظرية تخص نطاقاً محدداً، مفصولة عن إرهاباتها و متحررة من سياقها، إلى التجربة البشرية بكاملها، وبالتحديد إلى التجربة الاجتماعية، ماذا ستكون غاية هذا السعي إلى امتداد الطابع العلمي

وسريانه؟ إنها غاية عملية؛ ذلك أن الأيديولوجيا التطورية تعمل كتسويغ تلقائي لمصالح نمط من المجتمع، هو المجتمع الصناعي الذي يخوض صراعاً مع المجتمع التقليدي من جهة، ومع المطالب الاجتماعية من جهة أخرى. إنها أيديولوجيا ضد لاهوتية من جهة، وضد اشتراكية من جهة أخرى. ونحن نعثر هنا على التصور الماركسي لأيديولوجيا، بصفتها تمثلاً للواقع الطبيعي أو الاجتماعي الذي لا تكمن حقيقته في ما يقوله بل في ما يسكت عنه. بالطبع، لا تُختصر النظرية التطورية في القرن التاسع عشر بأيديولوجيا سينسر. ومع ذلك، فإن هذه الأيديولوجيا لونت بشكل دائم إلى هذا الحد أو ذلك أبحاث علماء اللغة وعلماء الإثنولوجيا، وشحنت بمعنى دائم مفهوم، «البدائي» <<، وأمنت للشعوب المستعمرة راحة ضمير. وما زلنا نجد بقايا منها تمارس فعلها في سلوك المجتمعات المتقدمة تجاه المجتمعات التي تسمى " نامية " حتى بعد أن ظهر أن الإثنولوجيا الثقافية، وهي تعترف بتعدد الثقافات، تمنع أيًا منها من أن تجعل نفسها معيارًا للتقييم ومقياسًا لدرجة إنجاز الأخرى. وأخذت علوم اللغة والإثنولوجيا والسوسيولوجيا المعاصرة، بعد أن تخلصت من أصولها التطورية، تقدم البرهان على أن الأيديولوجيا تختفي عندما تتبدل الشروط التاريخية لإمكانية وجودها. لم تبق النظرية العلمية للتطور تمامًا على ما كانته الداروينية، لكن الداروينية تُعتبر لحظةً أساسية لا تنفصل عن تاريخ تأسيس علم التطور، في حين أن الأيديولوجيا التطورية هي بقايا مُعطلة في تاريخ العلوم الإنسانية في القرن التاسع عشر."

السحر و التطور

يمكن أن نقسم فترة دراسة المجتمع العلمي الغربي لظاهرة السحر إلى مرحلتين مرتبطتين بتطور علم الأنثروبولوجيا حيث كانت الأنثروبولوجيا أكثر فروع المعرفة تناولا لمفهوم السحر. يمكن أن نسمي المرحلة الأولى مرحلة النظريات الكبرى و الثانية يمكن أن نسميها مرحلة النزول من برج النظرية العاجي وفق ما عبر عنها المؤرخ الاجتماعي أوين ديفيز. اهتمت الأنثروبولوجيا في المرحلة الأولى باكتشاف جذور البشر، و اعتمدت - كسائر فروع العلوم الاجتماعية الأخرى - النماذج التطورية عموما و خصوصا نموذج التطور البيولوجي كأساس للفكر العلمي الاجتماعي و أصبح يطبق بمصطلحاته على التطورين الاجتماعي والثقافي و بمعنى أكثر وضوحاً أصبح نموذج التطور البيولوجي منهجا للوصول للحقيقة. اعتمدت الدراسات في هذه المرحلة على كتابات المؤرخين الأوائل عن الحضارات البدائية و التي أشار تايلور و فريزر إلى عاداتها. ابتدأت رحلة دراسة السحر عن طريق محاولة معرفة المكانة التاريخية للسحر و معرفة طبيعة العلاقة بين السحر والدين والعلم و قد قدم المنظرون الأوائل نماذجاً تطورية تضعه في مكانة تاريخية تسبق الدين و العلم و تفسر طبيعة التشابه بينه و بينها . هذه المحاولات تعرضت للنقد و وصفت بأنها اختزالية، تبسيطية سطحية وأحد أهم هذه المحاولات النقدية كان سعياً وراء محاولة معرفة الفروق الدقيقة التي تميز بين السحر و الدين و العلم على مستوى الوظيفة و الممارسة ، من مثل أعمال دوركايم و موس .

ثلث هذه المرحلة مرحلة أخرى قرينة بتطور علم الأنثروبولوجيا خلال القرن العشرين الذي بدأ يركز أكثر فأكثر على الحاضر و تفرع إلى عدة مسارات، ترسم بالتفصيل خريطة السلوك الاجتماعي و الثقافي و الطبي و البيولوجي. و صارت النظريات الكبرى الخاصة بالسحر و الدين محل هجوم، و ما عاد الباحثون يسلمون دون جدال بحقيقة أن السحر " شكل بدائي" و أثر باق مناقض للدين و العلم الحقيقيين. قام علماء الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة بعمل رحلات غزيرة في جميع أنحاء العالم لدراسة النظم العقائدية و الوظائف الاجتماعية و طقوس الثقافات الأخرى و من ثم اختبار النموذج التطوري في ميدانه الأصلي على أرض الواقع و محاولة تفسير السبب في نجاح السحر مع الناس و قد قدمت الأنثروبولوجيا في هذه المرحلة عدة مفردات و مصطلحات جديدة مثل " الخير المحدود" و الرؤية الكونية السحرية " و أسهمت نتائج تلك الرحلات في إيجاد تفسيرات نفسية لفهم أسباب استمرار وجود السحر، و نجد ذلك جليا في أعمال مالبينوسكي و رادكليف براون .

يمكن أن نقول إجمالاً أن المجتمع العلمي الغربي اهتم بالإجابة على عدة أسئلة تطورت مع ازدياد حجم المعلومات التي جمعت عن المجتمعات المؤمنة بوجود هذه الظاهرة حول العالم و يمكن أن نلخصها في الآتي :

1. كيف يمكن أن تفسر ظاهرة السحر وفقاً لنموذج التطور البيولوجي؟
2. ماهي المكانة التاريخية للسحر؟
3. ما هي طبيعة العلاقة بين السحر والدين والعلم؟
4. ما هي الفروق الدقيقة التي تميز بين السحر و الدين و العلم؟
5. ما هو سبب نجاح السحر مع الناس ؟
6. كيف يفسر تواجد السحر في كل المجتمعات حول العالم تقريباً ،حتى الآن و بصورة خاصة في العالم الغربي الذي يعيش قمة مراحل التطور و هي العلم و الذي افترض - بحسب النظريات الأنثروبولوجية الكبرى و التي ما زالت لها مكانة علمية - زوال السحر مع انتشار العلم؟

السحر و التعقيد و التطور

يمكننا القول بأن الرابط بين السحر و التعقيد الثقافي في الدراسات السابقة هو نموذج التطور الذي عد قالباً لتفسير التعقيد الثقافي و عد أيضاً قالباً لتفسير ظاهرة السحر و ارتباطها الزمني بالظواهر الأخرى من مثل الدين و العلم. إن دراسة السحر العلمية في العالم الغربي قد حاولت فهم تعقيد السحر من خلال نموذج التطور البيولوجي. و كما ذكرنا أن الخلل في دراسة السحر في عصر العلم الحديث هو اجتثاث طقوس و ممارسات السحر لدى الشعوب غير الغربية عن سياقاتها الثقافية و محاولة فهمها من خلال الرؤية الثقافية الغربية. فكلما ابتعدت الثقافات غير الغربية عن التشابه التكنولوجي و الثقافي الغربي عموماً كلما نظر إليها كتقافات سحرية متأخرة في سلم التطور.

من خلال الاطلاع المجلد على نظريات السحر يمكن أن نقول أن عمليات البحث عن حقيقة السحر و التي ازدهرت في القرن العشرين قد قدمت لنا معلومات ثرة عن كيفية تواجد السحر في المجتمعات المنتشرة حول العالم و من أهمها الدراسات التي ركزت على فهم السحر في الحاضر. و هي في رأينا قد كانت إحدى نتائج التعديل المنهجي لدراسة السحر إذ تم تحويل نموذج التطور البيولوجي من نموذج معرفي مسبق يشابه الدين في النظرة إليه و غير قابل للمساس إلى نظرية مقترحة مقبولة في المجتمع العلمي الغربي، يُحاول أثناء الدراسة فهم العلاقة بينها و بين المعلومات الجديدة المتحصل عليها من خلال الأبحاث الميدانية المتناولة لهذه الظاهرة. و نحن نرى أن هذا هو المكان الصحيح الذي يجب أن توضع فيه هذه النظرية كفرضية مقترحة لتفسير المعلومات المتوفرة عن ظاهرة السحر و ليست قالباً مقدساً و محتكراً للفظه العلم.

إن نموذج التطور البيولوجي الذي انتهج من أجل الوصول لحقيقة السحر عجزت النظريات التي قدمت بواسطته عن الإجابة على الأسئلة التي طرحت عن هذه الظاهرة على الأقل بشكل دقيق و ان الغموض ما زال يحيط بهذه الظاهرة. و بالتالي فإن الإشكالية في الدراسات الأكاديمية السابقة لا تكمن فقط في أن مفاهيمها عن السحر و الدين تستند إلى مفاهيم مسيحية يهودية غربية كما أشار إلى ذلك الزوجان واكس، بل إننا نرى أن الدراسة العلمية للسحر من خلال قوالب نموذج التطور البيولوجي هي أيضاً غير صالحة لتفسير السحر.

و لذلك كان غرض هذه الدراسة يكمن في محاولة إعادة النظر في هذه القوالب النظرية التي تمت من خلالها دراسة السحر و بناء علاقة جديدة بين العلم و الدين تقوم على احترام قوانين العلم و الدين و الذي نعتقد أنه لا يمكن حدوثه سوى عن طريق منهج الدراسات البيئية.

من اللافت للانتباه أيضاً أن السحر على الرغم من أنه يحمل في طياته جانباً غيبياً فإن هذا الجانب تم إهماله على الرغم من أهميته في تصور السحر فالسحر حتى من المنظور الغربي ينظر إليه كتوجه عام بتحكم البشر في قوى خارقة للطبيعة.

و هنا تكمن المشكلة في أن العديد من الثقافات حول العالم تركز على الثقافة الغيبية فعند دراستها من المنظور الطبيعي فقط سيؤدي ذلك إلى تشوه في تصورها و إلى اختزالها. و بالطبع لن يكون هناك اصلاح لهذه التصورات سوى عن طريق المسار الغربي المادي.

إن الخلل في المحاولات الأكاديمية السابقة نراه يكمن في التعريفات المطلقة على العلم و الدين و السحر. هذه التعريفات نعتقد أنها تشكلت نتيجة صراعات تاريخية جرى جزء كبير من أحداثها في العالم الغربي. و قد بلغ دورها في التأثير على إجابات لأسئلة رئيسية عن الدين و السحر و العلم ساهمت في تشكيل المفهوم الغربي عن الدين و العلم. و قد كان لها ما بعدها و أنتجت لنا هذه النظرة الاختزالية للدين و بعض الخطأ في منهجية دراسة السحر و الدين.

صحيح أن العلوم الاجتماعية عموماً تتخذ مبدأ إصلاحياً و لكن الرغبة في معالجة المظاهر السالبة لثقافة السحر كانت موجهة بالأساس إلى الإقناع بصلاحيه الرؤية الثقافية الغربية. بمعنى أن المسار المطلوب اقتفاؤه للتطور و الإصلاح هو مسار التطور الغربي و الذي كان العلم الحديث فيه على قمة التطور المراد الوصول إليه.

و إن من الأمور التي ساعدت على أن يكون مسار الإصلاح هو المسار الغربي هو أن الثقافات الأخرى لم تكن تملك الآليات التي تمكنها من تطوير رؤاها الثقافية بعيداً عن نموذج اصلاح العلم الحديث بما يحفظ هويتها و قدرتها على التعامل مع المتغيرات الثقافية و الحضارية.

الفصل الثاني

الإسلام و التعقيد الثقافي

الإسلام و التعقيد الثقافي

كما ذكرنا سابقاً أن الدراسة العلمية للتعقيد الثقافي في العالم الغربي كان يتم فيها استبعاد المكونات المعرفية والتعبيرية من عمليات التشغيل لصالح المكونات السلوكية والمادية والنفعية على الرغم من أن معظم تعريفات الثقافة تتضمن بوضوح عناصر معرفية ويبدو على الأقل أنها تتضمن عناصر معبرة.

حيث نلاحظ وجود حالة إهمال للعناصر الكونية والدينية ، بما في ذلك التقويمات ، والعرافة ، وعلم الأمور الأخيرة ، واسترضاء الكائنات الخارقة للطبيعة ، ومفاهيم الروح. هذه العناصر وغيرها من العناصر التعبيرية والكونية / الدينية لم يتم مراعاتها لاستخدامها في قياس التعقيد الثقافي.

و بالتالي فإن هذه الدراسات السابقة لم تسترشد بأي تعريف معين للثقافة. علاوة على ذلك ، فإن المقاييس العشرة التي استخدمها مورديك وبروفوست تقيس المتغيرات التي ربما لا تعكس تعريفات الثقافة المقبولة من قبل معظم علماء الأنثروبولوجيا. بدلاً من ذلك ، فإن المتغيرات المستخدمة في المقاييس هي متغيرات يسهل قياسها إلى حد ما ، وإذا تم اختيارها على هذا الأساس ، فإنها تعكس منطقاً مشابهاً لمنطق الرجل الذي يبحث عن مفاتيحه المفقودة أسفل مصباح الشارع لأن هذا هو المكان الذي يضيء فيه الضوء. هو الأفضل.

من خلال هذه المعطيات نتطرق محاولة فهمنا للعلاقة بين الإسلام و التعقيد الثقافي. حيث يجب أن تستند هذه الدراسة إلى تعريفات واضحة لكل من التعقيد و الثقافة مع وجوب مراعاة هذه الدراسة للمكونات المعرفية و التعبيرية التي تم اهمالها في الدراسات السابقة. فكيف يمكن فهم التعقيد الثقافي من منظور الإسلام و التعقيد؟

ملاح تعقيد الثقافة

أولاً وقبل كل شيء ما هو التعقيد؟ من أول وهلة، نقول إن التعقيد هو نسيج **complexus**: ما نسج ككل) من المكونات المتناظرة المجمعاً بشكل يتعذر معه التفريق بينها. إنه يطرح مفارقة الواحد والكثير. ووفق هذه الخاصية يتحدد الفرق بين المعقد والمركب، حيث أن الأول يقبل التحليل، ويمكن استخلاص خصائص الكل من خصائص الأجزاء، لكن المعقد يتوفر على خصائص لا يمكن استخلاصها تحليلاً من خصائص الأجزاء. لكن السؤال: ما هي الأسباب التي تجعل من المنظومة المعقدة غير قابلة للتحليل بالرغم من أن لها أجزاء ومكونات؟

ما هي المبادئ التي تسمح بمعالجة وفهم الظواهر المعقدة؟

أولاً: الثقافة و مبدأ الحوارية:

مبدأ الحوارية هو المبدأ الذي يسمح بالتعرف على الظواهر التي يجب الجمع بين مفاهيم متعارضة، متناقضة، متنافسة، ومتكاملة من أجل فهم حقيقتها. ويمكن أن نأخذ على هذا مثالاً من مبدأ التعقيد، ويكون ذلك أننا عندما نسلط الضوء على هذا المبدأ في حد ذاته نرى أنه يقوم على تصورين متناقضين هما: البسيط والمركب، حيث يوجد بينهما علاقة تكامل من جهة وتنافس من جهة أخرى. إن الاستقرار والاختلال عدوان لبعضهما البعض، فكل طرف يلغي الآخر، ولكنهما في الوقت ذاته، وفي بعض الحالات، يتعاونان معاً وينتجان التنظيم والتعقيد. وبهذا فالمبدأ الحوارية يمكننا من الحفاظ على التعارض داخل الوحدة. إنه يجمع بين حدين متكاملين ومتعارضين في الوقت ذاته.

ومبدأ الحوارية يريد أن يقول أن منطقتين، ومبدأين متحداً دون أن تضيع الثنائية الموجودة داخل هذه الوحدة، مثال ذلك أن الإنسان هو في الوقت نفسه كائن بيولوجي وكائن ثقافي. وكذلك مشهد مسرحي هو مشهد حقيقي وتخيلي في الوقت نفسه. يقودنا مبدأ الحوارية إلى قلب التعقيد، حيث يسمح لنا بتصور الواحد والكثير معاً داخل نفس الوحدة، دون أن يحدث تجانس بينهما، ودون أن يختزل أحدهما إلى الآخر. يساعدنا مبدأ الحوارية كذلك من فهم مفارقة استقلالية كل من الوحدات، فإذا كان البسيط بالتعريف هو ما ليس له أجزاء، وبالتالي فهو غير قابل للتفكيك أو التحليل. ومن جهة أخرى فإن المركب بالتعريف هو ما يتكون ويتألف من أجزاء، وبالتالي فهو قابل بطبيعته للتفكيك وللتحليل. لكن المعقد هو ما يتألف من أجزاء، وروابط وظيفية، ولكنه غير قابل للتفكيك، وبالتالي فهو يجمع بين خصائص البسيط والمركب في نفس الوقت. ونتبين هنا كيف أن البساطة والتركيب يتكاملان فيما بينهما، وتؤثر كل منهما في الأخرى. [1]

الثقافة أيضاً هي خاضعة لمبدأ الحوارية فعلى الرغم من الاختلافات و حالات التعارض بين أفراد المجتمع – بحكم أنهم هم أنفسهم أنظمة معقدة- فإنهم من خلال هذا المبدأ يكونون في حالة حوار وتفاوض مستمر يشكل ثقافة هذا المجتمع. وفقاً لعالمية الأنثروبولوجيا ماري دوغلاس ، الثقافة ليست "شيئاً" ثابتاً بل هي شيء يصنعه الجميع باستمرار ويؤكدونه ويعبرون عنه. تكتب عن ، " ... التحذيرات ، والأعداء ، والأحكام الأخلاقية التي من خلالها يجبر الناس بعضهم البعض على الامتثال." (دوغلاس 1985: الثالث والعشرون)

ثقافة المنظمة هي النتيجة الناشئة للمفاوضات المستمرة حول القيم والمعاني والملكيات بين أعضاء تلك المنظمة وبيئتها.

بمعنى آخر ، الثقافة هي نتيجة كل المحادثات والمفاوضات اليومية بين أعضاء المنظمة. إنهم يتفقون باستمرار (أحياناً بشكل صريح ، عادةً ضمناً) حول الطريقة "المناسبة" للقيام بالأشياء وكيفية تكوين معاني حول أحداث العالم من حولهم. إذا كنت ترغب في تغيير ثقافة ما ، فعليك تغيير كل هذه المحادثات - أو على الأقل معظمها. [2]

ثانياً: الثقافة و مبدأ الارتداد التنظيمي:

وهو المبدأ الذي يسمح بالتعرف على السيرورات التي تكون فيها النتائج والآثار ضرورية لإنتاج الأسباب التي أوجدتها. وبالتالي فإن هذا المبدأ يعتبر قطيعة مع فكرة الخطية القائمة على السبب والنتيجة. فكل ما يتم إنتاجه يعود على ما ينتج داخل حلقة هي ذاتها تتشكل وتتنظم ذاتياً وتنتج ذاتها ذاتياً. ومثال ذلك أن ثقافة المجتمع هي نتاج تفاعلات بين الأفراد المشكلين له. وثقافة المجتمع ذاتها، ككلية منظمة، تترد لتنتج الأفراد بواسطة التربية واللغة والمدرسة. بذلك فإن الأفراد، يقومون في قلب تفاعلاتهم بإنتاج ثقافة المجتمع الذي تنتج بدورها الأفراد الذين ينتجونها. وكل ذلك يتم داخل مدار لولبي في قلب التطور التاريخي. [1]

ثالثاً: الثقافة ومبدأ الهولوغرام:

داخل كل هولوغرام فيزيائي، تضم أصغر نقطة من مجموع الهولوغرام تقريباً كل المعلومات الخاصة بالموضوع الممثل. وهو المبدأ الذي يسمح بالتعرف على أن كل ما هو معقد، لا يكون فيه الجزء فقط داخل الكل، بل وكذلك أن الكل يوجد داخل الجزء. ففي العالم البيولوجي، تضم كل خلية من جهازنا العضوي مجموع المعلومات الجينية لهذا الجهاز العضوي. وفي العالم الاجتماعي، كل فرد يحمل ثقافة المجتمع بأسره. لذلك فإن فكرة الهولوغرام تتجاوز في نفس الوقت النزعة الإختزالية التي لا تنظر إلا إلى الأجزاء والنزعة الكليانية Le holisme التي لا تنظر إلا إلى الكل. وهكذا فإن مبدأ الهولوغرام يمثل فكرة ثرية تعقد جسر تواصل حواري بين الكل والأجزاء، بحيث يمكن إحالة كل منهما إلى الآخر. [1] إن فهمنا للثقافة كمنظومة معقدة يترتب عليه الآتي :

- في المنظومات الثقافية - يمكن أن تقود تغيراتٌ طفيفة في الشروط الابتدائية إلى توقعات متباينة جداً، بحيث إن التوقع (أو التنبؤ) بحد ذاته يصبح بلا فائدة.
- إن فكرة "المصادفة" هي العامل الحاسم في منظومات الثقافة لأننا نجهل بعض عواملها الابتدائية.
- الثقافة تحمل صفات الأنظمة المعقدة بحيث أن تباينات طفيفة في الشروط الابتدائية تُحدث تباينات هائلة في الظواهر النهائية وتتحدى الحالة التنبؤات.
- إذا كانت ثمة أخطاء في رصد الحالة الابتدائية لمنظومة ثقافية ما - وهذا الأمر يتعذر اجتنابه في المنظومات الواقعية - فإن التنبؤ الدقيق بالحالة المستقبلية لمنظومة الثقافة يكون مستحيلًا. من الممكن أن تحمل المنظومات الثقافية مصطلح أثر الفراشة فكما تقول العبارة الشائعة بأن رفرة فراشة بجناحها في هونغ كونغ يمكنها أن تحدث سلسلة من الزوايح في تكساس كذا الحال أيضا في المنظومات الثقافية فعندما تنشأ منظومة ثقافية في مكان ما يمكن أن يكون لها أثر كبير على المنظومات الثقافية في الأماكن الأخرى.
- المنظومة الثقافية تعيش كمنظومة معقدة مفتوحة و مرتبطة ببعض العلاقات مع منظومات مفتوحة أخرى كل هذه المنظومات تتقاطع و تتشابك و تتقارب مع بعضها البعض. وعندما ينشأ اضطراب من مصدر داخلي أو خارجي في المنظومات الثقافية فإنها تُظهر سلوكًا شواشيًا يتضخم على المستوى الميكروي أو الماكروي (يتضاءل أو يتعاظم) نظرا لعملية الاعتماد المتبادل بينها خاصة في حالة البعد عن التوازن.
- المنظومة الثقافية كمنظومة معقدة يمكن وصفها بأنها تعيش في حالي التوازن و البعد عن التوازن . هناك شروط للبعد عن التوازن تقود إلى سلوك منظوماتي مابين للسلوك الذي يتوقعه القانون الثاني في التيرموديناميكا . تنبثق ظواهر التشعب والتنظيم الذاتي عن المنظومة الثقافية عندما تخضع للاضطراب أو التقلقل. يمكن للمنظومة الثقافية البعيدة عن التوازن أن تمضي "من الوجود إلى الصيرورة".
- تتشعب المنظومة الثقافية من خلال المعلومات أو تعريفات و معاني الأشياء المتدفقة و تقلباتها عبر المنظومة بحيث تحدث تغيرات لا نهائية ، إما أن تضخم الآثار الناتجة أو تضائلها . يحدث هذا عند التحول الطوري لتيار الشواش (يصف التحول الطوري المنظومة عندما تتغير من حالة إلى أخرى)، و قد يؤدي إلى إعادة تنظيم كاملة للمنظومة الثقافية كلها بأسلوب غير متوقع أبداً.
- عندما تصبح منظومة ثقافية غير مستقرة في بيئتها بسبب الاضطراب أو التشوش أو "الضغط" فإن حالة جاذبة ("جاذب" attractor) تقود مسارات هذا الضغط. وفي نقطة التحول الطوري، تتشعب المنظومة وتُدفع إما إلى حالة من نظام جديد new order عبر التنظيم الذاتي أو إلى الانحلال (الفوضى).
- إن حافة الشواش - بالنسبة للمنظومة الثقافية - هي الموضع الذي تتعاضم فيه العمليات المترافقة ضمن المنظومة، ويكون أداء المنظومة إبانه أعظمًا، وتجري فيها أشد الحسابات تعقيدًا. تدخل المنظومة في مرحلة التشعب إلى منطقة افتراضية (مجال افتراضي)، حيث تُصنع الخيارات أو الممكنات. قد تختار المنظومة هنا الجاذب الأكثر تأثيرًا، أو يمكن أن تقفز من جاذب إلى

آخر. في هذه المرحلة تُصنَع الخيارات المستقبلية للمنظومة؛ وتسمى المرحلة بالشواش العميق deep chaos : فإما أن تعيد المنظومة تنظيم ذاتها في مستوى أعلى من التعقيد أو تتحل وتتلاشى. تدعى مرحلة التحول الطوري بـtransient، وهي الموضع حيث تحصل الأحداث التحولية. وهو مصطلح يعني، نظرياً، أن هناك مؤثراً على المنظومة يكاملها ينتج عن داخلها وله آثار تحويلية؛ أما عملياً فإنه يعني إشارة إلى تذبذب أو اندفاع مفاجئ.

- قد تستقر المنظومة بعد التشعب في نسق دينامي جديد يحوي مجموعة من الجوانب الأكثر تعقيداً وشواشاً؛ لذلك فهي تصبح أكثر تعقيداً من حالتها الابتدائية.
- إن أي منظومة ثقافة إنسانية تمتلك شيئاً من النظام؛ لذلك فإن فكرة الافتقار الكلي إلى النظام ليس لها معنى واقعي. وبالفعل، فإن ما ندعوها معتقدات أو سلوكيات عشوائية تقع في تعاقب موصوف ومعرف، ويمكن تمييزها عن معتقدات أو سلوكيات عشوائية أخرى. وبهذا المعنى الأولي من الواضح أن لهذه المعتقدات أو السلوكيات نظاماً. على الدارس لهذه المعتقدات و السلوكيات أن يفهم كلَّ تعقيداتها لكي يصل إلى إدراك مقنع وذو معنى لها. يمكن أن تنشأ العشواء كنتيجة لفعل العناصر الأصغر جداً في السياق الإجمالي.
- يمكن أن نطلق على فضاء الطور الذي تجري فيه أحداث و تحولات المنظومة الثقافية اسم فضاء الثقافة.
- يمكن أن نفهم المنظومات الثقافية كمنظومات دينامية معقدة حيث يُعدُّ التوازن فيها نادراً أو نوعاً من "مرحلة رجحان مؤقتة". وكي تبدأ السيرورات الدينامية لا بدَّ أن تتحرف المنظومة عن حالة التوازن.
- كلما كانت المنظومة أعقد كانت التشوشات والاضطرابات والتقلبات التي تهدد استقرار المنظومة أوفر عدداً. وعندما تصبح المنظومة عرضة للتأثر بهذه الاضطرابات فإن متطلباتها من الطاقة تتعاطم كي تحافظ على تماسكها.
- تسبب التقلبات الخارجية أو الداخلية تحولاً في المنظومة الثقافية من الاستقرار إلى اللااستقرار؛ لكن هذا لا يحدث بالضرورة بسبب أيِّ تقلب عاديٍّ يقع، بل إنه يعتمد على نمط وقدر التقلب أو الاضطراب، بالإضافة إلى درجة حساسية المنظومة للتأثر. هذا الأمر يجب أن يؤخذ بالحسبان قبل أن تُعتبر المنظومة غير مستقرة. وفي بعض الأحيان، قد تحتاج المنظومة إلى أكثر من نوع من الاضطراب كي تتحول إلى حالة غير مستقرة. ويتحدث بريغوجين وستغرس عن "التنافس بين الاستقرار من خلال الاستمرارية، واللااستقرار من خلال التقلب"؛ وحصيلة هذا التنافس تحدد "عتبة الاستقرار" threshold of stability. بكلمات أخرى، يجب أن تتضح الشروط الملائمة كي يحدث "الجيشان".
- المنظومات اللامستقرة (وغير الدورية) لا تستطيع أن تقاوم هذه الاضطرابات الطفيفة، وسوف تبدي بسببها سلوكاً معقداً يجعل التنبؤ مستحيلاً، فتكون القياسات عنها في هذه الحالة عشوائية.
- فأحداث صغيرة أو أشخاص أفراد قد يغيرون العالم من حولهم. وتحتوي الأمثلة المعروفة عن السلوك غير الدوري واللامستقر تجمعاً ضخماً من الواحدات المتفاعلة. قد تتركب المنظومة من عوامل بشرية متنافسة
- وقد تحدث التغييرات بشكل متعاقب في المنظومات المعقدة البعيدة عن التوازن، وتؤدي إلى تفكيك الرباط بين القوى الداخلية التي تعطي المنظومة تماسكها والقوى الخارجية التي تمثل بيئة المنظومة. ويتيح الرباط للمنظومة، في أغلب الأحيان، أن تعمل بسلاسة؛ ولكن عندما تتصاعد حدة الاضطرابات، وتخضع المنظومة لـ"ضغوط" تتجاوز عتبات محددة، تبرز دلائل حادة على القلقل، وقد يحدث شواش لاخطي مفاجئ، فتبدأ الأشكال الحادة للشواش بسلوك زائغ. ويسبب الانتقال أو الانزياح من جاذب إلى آخر تضارباً في سلوك المنظومة. فما الذي يستطيع فعله أحد البشر، مثلاً، عندما يجد نفسه، على حين غرة، أمام مشكلات كثيرة ينبغي في ظلها اتخاذ قرار ما؟ يرى أحد العلماء أن المنظومة البشرية ينبغي أن تعبر يقظة وانتباهاً وعناية أكبر كي تحفظ روابطها الداخلية وشبكات التواصل فيها.
- يطرأ الجاذب الطارئ على المنظومة الثقافية (بعد أن تدخل في مرحلة التحول الطوري) بشكل غير متوقع وغير قابل للتنبؤ به، مما يوحي بأنه غريب عن فضاء الطور الخاص بالمنظومة. يمكن أن ننظر للأفراد الذي ينتجون الثقافة كجوانب طارئة.
- **التحول الطوري** : يحدث التحول الطوري للمنظومة الثقافية عند حافة الشواش. إنه الموضع حيث تتشكل خيارات المنظومة الثقافية. ثمة اضطراب في الثقافة على الدوام؛ ويمكن وصفه بواسطة الجاذب الطارئ.
- قبل التحول الطوري تدخل المنظومة الثقافية في مرحلة الشواش العميق deep chaos. وهنا، في الشواش العميق، تدخل المنظومة الثقافية أعقد حالاتها؛ ويمكن وصف هذه المرحلة بأنها مصنع المكنات.
- عندما تكون الشروط المفروضة على المنظومة الثقافية قوية إلى درجة كافية (أي أن هناك الكثير من التقلبات المتعارضة الاتجاهات بحدّة) يمكن للمنظومة أن تتكيف مع بيئتها بطرق متعددة ومتباينة. قد تكون هناك حلول متعددة ممكنة؛ ولا يمكن للمصادفة وحدها أن تقرر ما هو الحل الذي سيتحقق (أي ما هو المسار الفعلي الذي سوف تسلكه المنظومة). ويلعب الجاذب الطارئ دوراً كبيراً في تحقُّق أحد هذه الحلول. إذن، ليس ثمة اتجاه أو مسار مسبق وحتمي كي تسير عليه المنظومة الثقافية، بل إن الأمر أشبه بقرار من نمط/ما ... أو. وهنا يحدث التحول الطوري للمنظومة ويصاغ مستقبلها اللاحق.

الإسلام و تعقيد الثقافة الغيبية

نظرا لأن القرآن هو ثقافة غيبية فهو يناقش المواضيع التي لها علاقة بالثقافة الغيبية و تأثيرها على حياتنا المرئية وإن دراستنا للتعقيد الثقافي من منظور الإسلام و التعقيد ستمحور حول تعقيد الثقافة الغيبية و سنحاول أن نقدم تصورا للمفاهيم التالية :

(﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَسْتَحْيِي أَنْ يَضْرِبَ مَثَلًا مَّا بَعُوضَةٌ فَمَا فَوْقَهَا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّهِمْ ۗ وَأَمَّا الَّذِينَ كَفَرُوا فَيَقُولُونَ مَاذَا أَرَادَ اللَّهُ بِهَذَا مَثَلًا ۙ ضَلُّوا بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدَىٰ بِهِ كَثِيرًا وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ ﴾ (البقرة: 26)

- 1- منظور إسلامي للثقافة
- 2- كيفية تغير الثقافة الغيبية
- 3- السحر من منظور الإسلام و التعقيد

المنظور الإسلامي المقترح للثقافة

إن تصورا إسلاميا للثقافة سيكون ضمن نطاق الرؤية الكونية للإسلام. و بذلك سيختلف هذا التصور عن التصور الغربي للثقافة حيث تفتقر لديه برويته الكونية الذي يحكمها النموذج التطوري. هنا، من المنظور الإسلامي، ستكون فكرة الخلق بديلة للتطور. و ستكون المحاولة هي محاولة استنباط من النصوص المقدسة لما قد يمثل تصورا إسلاميا للثقافة.

بحكم أن القرآن الكريم يمثل رابطا بين العالم المرئي و العالم الغيبي فإن تركيزه الأكبر على الثقافة الغيبية و تأثيرها على العالم المرئي. و لذلك سيكون تركيزنا على تعقيد الثقافة الغيبية من منظور الإسلام.

تعريف محتمل للثقافة من المنظور الإسلامي :

وفقا لنصوص القرآن فإن الله سبحانه و تعالى خلق السماوات و الأرض في ستة أيام. لفظ (اليوم) يُعبر به عن وقت طلوع الشمس إلى غروبها. وقد يُعبر به عن مدة من الزمان، أي مدة كانت. [3] و قد وردت لفظة اليوم في القرآن الكريم في عدة مواضع في سياق يشير إلى نسبته قال تعالى : (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) [سورة المعارج : 4] . و في موضع آخر قال تعالى : (وَإِنَّ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَأَلْفِ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ) [سورة الحج: 47] و في موضع آخر قال تعالى : (فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِّمَّا تَعُدُّونَ) [سورة السجدة : 5] فهذه الآيات تشير إلى نسبية الوم كوحدة زمنية تعتمد اعتمادا حساسا على عوامل أخرى تساهم في تحديد مدتها و هذا الأمر يتوافق مع نسبية اينشتاين و ارتباط الزمن بالمكان.

قال تعالى :

(وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۗ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ۗ ٣٠ وَعَلَّمَ ءَادَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلٰٓئِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هٰٓؤُلَاءِ إِن كُنْتُمْ صٰٓدِقِينَ ۗ ٣١ قَالُوا سُبْحٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا ۚ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ۗ ٣٢ قَالَ يُٰۤادَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ ۗ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبِ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ ۗ ٣٣) [البقرة: 30-33]

إن الفارق بين خلق السماوات و الأرض و بين خلق الإنسان هي مدة غير معلومة و لم تشر إليها آية من آيات القرآن بل إن الآيات أعلاه تشير إلى وجود من عاش قبل الإنسان على الأرض. ذلك ما يفسره رد الملائكة عندما قال الله إني جاعل في الأرض خليفة "أتجعل فيها من يفسد فيها و يفسك الدماء" فقد يكون في ذلك دلالة على أن ما قبل الإنسان عاشت مخلوقات على الأرض بدرت منها هذه الصفات و السلوكيات.

تشير الآيات كذلك إلى أن هذا الخلق الجديد هو من جنس مخلوقات الأرض محكوم بطبيعتها يحيا وفق نظامها و قوانينها ولكنه يختلف عن بقية المخلوقات الأخرى في أنه مصمم بطريقة تجعله قابلا لأن يكون خليفة الله في الأرض. هذا الخلق الجديد يكون قابلا لأن يكون خليفة الله من خلال قابلية تصميمه العقلي لأداء هذه المسؤولية و هذه الأمانة. و في ذلك رد على أن آدم أهبط إلى الأرض نتيجة لخطيئة ارتكباها. بل إن الله قرر مسبقا أن يحيا الإنسان على الأرض و يتحمل هذه المسؤولية.

يقول الشعراوي عن هذه المسألة: [4]

" معنى خليفة إما أن يخلف قوما سبقوه أو خليفة لمظهرتكم للخدام لذلك المخدوم ربنا تستجيب له الأشياء فهو يأتي على الإنسان فتستجيب له الأشياء. عندما يريد أن يشعل النار تستجيب له و تشتعل . يزرع فتستجيب له الأرض فتعطيه أي أن الأمور مسخرة له.

فكان الله سبحانه و تعالى حينما أخضع له كونه . أصبح خليفة له . فظن هذا الخليفة أنه باستجابة الأسباب له صار أصيلا في الكون!

قال تعالى : " كلا إن الإنسان ليطغى أن رآه استغنى " ساعة أن وجد أن أناسا تطيعه و الأرض تطيعه حدث نفسه بأنه أصيل و الخسارة أن يظن الإنسان نفسه في الكون أصيلا و لا يذكر أنه خليفة مستخلف قال تعالى : " انفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه " و بالتالي فإن معنى جاعل في الأرض خليفة لها معان خليفة يخلف بعضهم بعضا . خليفة لأجناس كانت موجودة.

و لذلك الملائكة قالت ذلك استنتاجا أي هل ستعيد الأمر مرة أخرى ؟ أم قالت ذلك إشارة إلى عبارة خليفة لأنهم فهموا أنه ما دام خليفة تسخر له الأشياء فيخيل له أن الأشياء تستجيب له سيعتبر نفسه أصيلا ولن يعتبر نفسه خليفة و ينسى هذه الحقيقة فقالت و نحن نسبح بحمدك و نقدر لك .

هنا يجب أن نلتفت لفئة الجواب من الله " إني أعلم ما لا تعلمون " أنتم حكمتم على مدى علمكم و أنا خلقت على موجب علمي و لا اعتراض لعلم مخلوق على علم خالق. لأنني أريد أن أثبت لقدرتي طلاقة بأنني أجعل الأدنى في التكوين أعلمه أنا فيعلم ما لا يعلمه الأعلى منه فالعناصر ليست هي التي تحكم و إنما إرادة المعنصر هي التي تحكم."

إن الخبيصة الأساسية التي تجعل الإنسان قادرا على ملك الأرض و حكمها هو عملية إدراك الأشياء على حقيقتها. هذه هي الوسيلة التي تمكن الإنسان من هذا الأمر. و لذلك فإن أول ما قام به الله سبحانه و تعالى ليثبت للملائكة كيف يمكن لهذا الخلق الجديد أن يؤدي هذه المهمة أن " علم آدم الأسماء كلها".

علم آدم الأسماء كلها

الاسم كمرادف للكلمة

الاسم في اللغة :

ورد معنى الاسم في معجم تهذيب اللغة بأنه : مشتق من السُّمُو، وَهُوَ الرِّفْعَةُ، وَالْأَصْلُ فِيهِ سَمُوٌ بِالْوَاوِ، وَجَمَعَهُ أَسْمَاءٌ، مِثْلُ قِنُوٍ وَأَقْنَاءِ، وَإِنَّمَا جُعِلَ الْإِسْمُ تَنْوِيهَاً عَلَى الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى، لِأَنَّ الْمَعْنَى تَحْتَ الْإِسْمِ. وَقَالَ أَبُو الْعَبَّاسِ: الْإِسْمُ رَسْمٌ وَسِمَةٌ يُوَضَعُ عَلَى الشَّيْءِ يُعْرَفُ بِهِ. [5]

الكلمة في اللغة :

وجاء معنى كلما في تهذيب اللغة كالاتي : " وَقَالَ اللَّيْثُ: كَلِيمُكَ الَّذِي تُكَلِّمُهُ وَيُكَلِّمُكَ، وَالْكَلَامُ: مَعْرُوفٌ، وَالْكَلِمَةُ: لُغَةٌ تَمِيمِيَّةٌ، وَالْكَلِمَةُ: لُغَةٌ جِزَائِيَّةٌ، وَالْجَمِيعُ فِي لُغَةٍ تَمِيمٍ: الْكَلِمُ، قَالَ رُوبَةُ: لَا يَسْمَعُ الرِّكْبُ بِهَا رَجَعَ الْكَلِمُ

وَقَالَ غَيْرُهُ: الْكَلِمَةُ تَقَعُ عَلَى الْحَرْفِ الْوَاحِدِ مِنْ حُرُوفِ الْهَجَاءِ، وَتَقَعُ عَلَى لَفْظَةٍ وَاحِدَةٍ مُؤَلَّفَةٍ مِنْ جَمَاعَةِ حُرُوفٍ لَهَا مَعْنَى، وَتَقَعُ عَلَى قَصِيدَةٍ بِكَمَالِهَا وَخُطْبَةٍ بِأَسْرَهَا.

يُقَالُ: قَالَ الشَّاعِرُ فِي كَلِمَتِهِ أَي فِي قَصِيدَتِهِ، وَالْقِرَاءُ كَلَامُ اللَّهِ، وَكَلِمَةُ اللَّهِ، وَكَلِمَاتُ اللَّهِ، وَكَلِمَةُ اللَّهِ، وَهُوَ كَيْفَمَا تَصَرَّفَ، مَثَلُوا، وَمَحْفُوظًا، وَمَكْتُوبًا: غَيْرُ مَخْلُوقٍ، وَرَجُلٌ تَكَلَّمَهُ يُحْسِنُ الْكَلَامَ». [6]

و جاء معنى الكلمة في معجم المعاني الجامع كالاتي : الْكَلِمَةُ (عند النحاة) : اللَّفْظَةُ الدَّالَّةُ عَلَى مَعْنَى مَفْرَدٍ بِالْوَضْعِ، وَتَكُونُ: إِسْمٌ يَدُلُّ عَلَى مَوْصُوفٍ: أَوْ فِعْلٌ يَدُلُّ عَلَى حَالَةٍ أَوْ حَدَثٍ أَوْ حَرْفٌ. وَجَاءَتْ بِمَعْنَى عِلْمٍ وَحَقِيقَةِ الشَّيْءِ. [7]

وجاءت في معجم أو كسفورد بمعنى : لَفْظَةٌ وَاحِدَةٌ دَالَّةٌ عَلَى مَعْنَى وَضَعِيٍّ تَتَأَلَّفُ مِنْ صَوْتٍ أَوْ حَرْفٍ، أَوْ مِنْ مَجْمُوعِ أَصْوَاتٍ أَوْ أَحْرَفٍ. وَجَاءَتْ بِمَعْنَى لَفْظَةٍ أَوْ جُمْلَةٍ تَعْبَرُ عَنْ فِكْرَةٍ أَوْ رَأْيٍ، عِبَارَةً. يُقَالُ "نَظَرْتُ مِنْ دُونِ أَنْ يَقُولَ كَلِمَةً". وَجَاءَتْ بِمَعْنَى تَعْبِيرٍ عَنْ فِكْرَةٍ لَفْظًا أَوْ كِتَابَةً. [8]

إن هذه المعاني تتيح لنا أن نفترض أن يكون الاسم مرادفا للكلمة. حيث نرى أن هناك تشابها في معناهما فنفترض أن نقول :

أن الكلمة اسم دال على معنى

و أن الاسم كلمة دالة على معنى.

فبقول أن الاسم و الكلمة سواء. علم آدم الأسماء كلها أي علمه الكلمات كلها.

و يترتب على ذلك أنه و بما أن الكلمة لفظ دال على معنى فهو يحتمل أن تكون اسما او فعلا أو حرفا فإن الأفعال و الحروف هي أيضا أسماء من حيث دلالتها على معنى.

يقول د. لطفي عبد البديع : لأن الأفعال والحروف أيضًا أسماء، لأن الاسم ما كان علامة، والتمييز (بين الأسماء والأفعال والحروف) من تصرف النحاة لا من اللغة، ولأن التكلم بالأسماء وحدها متعذر. [9]

العلم والأسماء

يعرف العلم في اللغة العربية بأنه إدراك الشيء على حقيقته. ويعرف الاسم في اللغة العربية بأنه " ما يُعْرَفُ بِهِ الشَّيْءُ وَيُسْتَدَلُّ بِهِ عَلَيْهِ " [10]

حكم التكني بكنية النبي صلى الله عليه و سلم. " عندما نقول علم آدم الأسماء أي جعله يدرك على الحقيقة ما تعرف به الأشياء و يستدل به عليها .

يقول الشعراوي في عبارة علم آدم الأسماء كلها : [4]

" علم آدم الأسماء كلها هنا وقفة . نحن نعلم أن في اللغة هناك أسماء و أفعال و حروف فهل تعلم الأسماء دونها عن غيرها ؟ يجب علينا أن ندرك أن كلمة الفعل الدالة على الفعل هي اسم في حد ذاتها و الحرف كذلك إذا فالاسم هو الموجود حتى على الفعل و حتى على الحرف " .

" و إن تعليم الأسماء يقتضي أن نعرف الاسم و نعرف ما يطلق عليه الاسم وهو المسمى والمعنى و لابد ان نعرف فيما يستعمل " .

" إن وجود اللغة و تعليم أسماء المسميات من أول نعم الله على خلقه. فلم يجعلهم يستحضروا المسميات حتى يتكلموا عنها و إلا إذا أراد أن يتفاهم على أمر يتعين عليه أن يحضره أو أن يذهب إليه فانظر كيف نقلت المسميات بضخامتها و بشراستها في أشياء و بغرابتها في أشياء إلى لفظة . ساعة ما تقول الجبل تأتي إلى ذهنك صورته. "

" فتعليم الأسماء من الله لآدم أمر يسر الله به على الخلق طريق التفاهم لأنه لو لم توجد أسماء لمسميات لكان حينما يتكلم الانسان عن جبل المفروض أن ينتقل إلى الجبل ليشير إليه أو يتكلم عن نهر لا بد أن يذهب إلى النهر ليشير إليه. إذا فالأسماء أحضرت كل المسميات و هي في أماكنها متصورة في ذهن المتكلم و ذهن السامع. إذا فتعليم الله للأسماء أمر يسر الحياة على ابن آدم. "

" والمقصود بكلها أي الأسماء اللازمة له في الحياة – على الأقل في عهده .- فإن قيل أن البشر يضعون أسماء جديدة. فذلك يشير إلى أن الله علمه ما يقيم به لسانه ليتفاهم به ثم يستغل اللغة التي يتفاهم بها ليضع ما شاء من الألفاظ. لنجد أن اللغة التي علمها آدم هي اللغة التي أعانته و أعانته بنيه على أن يضعوا مسميات جديدة. " انتهى حديثه.

من زاوية أخرى، يمكن أن نقول أن الأسماء يمكن أن تستدعي المسميات دون حضورها في نفس المكان و الزمان و حتى دون رؤيتها فيمكن من خلال الأسماء معرفة الأشياء، حقيقتها، صفاتها و وظائفها و التمييز بينها و الحكم عليها حتى إذا سبقت عملية تعلم الأسماء عملية رؤية مسمياتها.

ولشرح ما نود الذهاب إليه نقول :

إذا أحضرت شخصين لا يعرفان - على سبيل المثال - مسميات كل من الجبل – البحر – السيارة – السفينة. و علمت أحدهما أسماء كل من هذه المسميات وصفا و تعريفا و وظيفة عن طريق الأسماء (الكلمات). ثم عرضت عليهما الاثنان صوراً لهذه المسميات فإن الذي تعلم الأسماء يكون قادراً على التمييز بين الصور بحسب ما تعلم من أسماء.

نستنبط من المثال السابق أن إدراك الحقيقة يعتمد اعتماداً حساساً على ما تتعلمه من أسماء. فإن كانت تلك الأسماء تعبر عن حقيقة تلك الصور فإن المتعلم يميز بينها تمييزاً صحيحاً على الرغم من أنه لم ير هذه الأشياء من قبل رأي العين.

من هنا يمكن أن نقول أنه يتجلى لنا معنى للثقافة يربط بين الإسلام و التعقيد في أن الثقافة هي مجموع الأسماء المتعلمة لمنظومة اجتماعية ما.

العلم والثقافة و خلافة الأرض

هذا هو المدخل لفهم العلاقة بين العلم و السحر من منظور الدين الإسلامي. بين إدراك الأشياء على حقيقتها و صرف الأشياء عن حقيقتها.

الأسماء العلمية هي مجموع الكلمات التي تجعلنا ندرك الشيء على حقيقته دالة عليه دلالة حقيقية. و الأسماء السحرية هي الأسماء التي تصرفنا عن إدراك الشيء على حقيقته فتكون غير دالة على حقيقته. لأجل ذلك

نلخص العلاقة بين العلم و الثقافة و الاستخلاف في الأرض في أن عملية تعلم الأسماء هي منشأ القدرة على التمييز لدى الإنسان. فالإنسان يتمكن من التمييز ما بين الأشياء و ما بين المفاهيم من خلال إدراك أسمائها. وبدون ذلك لن يملك القدرة على التمييز. و لن يتمكن من تشكيل و عي يمكنه من أن يكون قادرا على التفاعل الصحيح مع المنظومات الأخرى من مثل الطبيعة، المجتمع ، الثقافات الأخرى و ما إلى ذلك من المنظومات المرتبطة بجوانب حياته. حتى على مستوى التكليف نجد أن في الإسلام ما يدعم هذه الفكرة. حيث أن إدراك الأشياء على حقيقتها هو عين شرط التمييز الذي هو مناط التكليف في الإسلام. بالإضافة إلى ذلك أن التكليف لا يبدأ إلا بعد وصول الأسماء الحقيقية خصوصا فيما يتعلق بالثقافة الغيبية قال تعالى :

(مَنْ أَهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ تَبْعَثَ رَسُولًا ۝١٥
[الإسراء: 15])

هنا تنشأ ضرورة العلم إذ أن إدراك الأشياء على حقيقتها يساعد على اتخاذ القرارات و السلوكيات الصحيحة و هو ضامن القدرة على تسخير الأرض إخضاعا و تحكما و توظيفا، بناء و إعمارا. و بذلك يتحقق أحد معاني الخلافة التي ذكرناها.

هذا هو الرابط بين الثقافة و استخلاف الأرض و نقول أن الإنسان يتعلم من خلال الثقافة معنى الأشياء بواسطة الأسماء فيدرك من خلالها الأشياء على حقيقتها بما يمكنه من التفاعل الجيد معها.

قال تعالى : (إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْخَلْقِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ ۝١٩٠ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ۝١٩١ رَبَّنَا إِنَّكَ مَن تُدْخِلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَجْتَهُ وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ أَنْصَارٍ ۝١٩٢ رَبَّنَا إِنَّنا سَمِعنا مُنَادِيًا يُنَادِي لِلإِيمَنِ أَنْ ءامِنُوا بِرَبِّكُمْ فَأَمَّا رَبنا فَأَغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَكَفِّرْ عَنَّا سَيِّئَاتِنَا وَتَوَقَّنَا مَعَ الْأَبْرارِ ۝١٩٣ رَبَّنَا وَءاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلَىٰ رُسُلِكَ وَلَا تُخزِنَا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّكَ لَا تُخْلِفُ الْمِيعَادَ ۝١٩٤) [آل عمران: 190-194]

السحر، الدين و العلم

من منظور الإسلام و التعقيد

إن المعاني التي يعتمدها الإسلام لفهم كل من السحر الدين العلم هي المعاني الموجودة في اللغة العربية و التي نعتقد أنها صالحة لأن تكون معان عالمية و موجودة في كل المنظومات الثقافية الإنسانية.

السحر في اللغة العربية [11]

في اللغة العربية يعرف السحر بأنه صرف الشيء عن حقيقته.

السحر في اللغة العربية له عدة معان تتشابه فيما بينها مع وجود بعض الاختلافات الدقيقة و هي كالآتي :

1- قَالَ اللَّيْثُ: السَّحْرُ: عمل يُقْرَبُ فِيهِ إِلَى الشَّيْطَانِ وَبِمَعُونَةٍ مِنْهُ، كل ذَلِكَ الأَمْرِ كَيْتُونُتُهُ السَّحْرُ.

2- الأخذة و كل ما لطف سببه و دق. :

أ- أخذة العين. قال الليث : و من السحر الأخذة التي تأخذ العين حتى تظن أن الأمر كما ترى وليس الأصل على ما ترى.

ب- أخذة البيان. كما جاء في الحديث أن قيس بن عاصم المنقري والزبير بن بدر وعمرو بن الأصم قدموا على النبي صلى الله عليه وسلم فسأل النبي عمراً عن الزبير فأتى عليه خيراً، فلم يرض الزبير أن بذلك، وقال: والله يا رسول الله إنه ليعلم أنني أفضل مما قال، ولكنه حسد مكاني منك، فأنتى عليه عمرو شراً، ثم قال: والله ما كذبت عليه في الأولى ولا في الآخرة، ولكنه أَرْضَانِي فَقَلْتُ بِالرَّضَا، ثُمَّ أَسْخَطَنِي فَقَلْتُ بِالسُّخْطِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ (إِنَّ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا) ؛ قَالَ أَبُو عُبَيْدٍ: كَأَنَّ الْمَعْنَى، وَاللَّهُ أَعْلَمُ، أَنَّهُ يُبْلَغُ مِنْ ثَنَائِهِ أَنَّهُ يَمْدَحُ الْإِنْسَانَ فَيَصْدُقُ فِيهِ حَتَّى يَصْرِفَ الْقُلُوبَ إِلَى قَوْلِهِ مَا يَدْعُوهُ فِيهِ حَتَّى يَصْرِفَ الْقُلُوبَ إِلَى قَوْلِهِ الْآخَرَ، فَكَأَنَّهُ قَدْ سَحَرَ السَّامِعِينَ بِذَلِكَ؛ وَقَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: يَعْنِي إِنْ مِنَ الْبَيَانِ لِسِحْرًا أَي مِنْهُ مَا يَصْرِفُ قُلُوبَ السَّامِعِينَ وَإِنْ كَانَ غَيْرَ حَقٍّ، وَقِيلَ: مَعْنَاهُ إِنْ مِنَ الْبَيَانِ مَا يَكْسِبُ مِنَ الْإِثْمِ مَا يَكْتَسِبُهُ السَّاحِرُ بِسِحْرِهِ فَيَكُونُ فِي مَعْرِضِ الدَّمِّ، وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ فِي مَعْرِضِ الْمَدْحِ لِأَنَّهُ تُسْتَمَالُ بِهِ الْقُلُوبُ وَيَرْضَى بِهِ السَّاحِطُ وَيُسْتَنْزَلُ بِهِ الصَّعْبُ.

ت- ما لطف مأخذه : اللطيف من الكلام ما غمض معناه و خفي. و كلمة دق : دق الأمر أي غمض معناه و خفي، يحتاج فهمه إلى دقة و تبصر و إمعان. فنقول أن ما لطف مأخذه ودق أي ما غمض سببه و خفي معناه، و يحتاج فهمه إلى دقة و تبصر و إمعان.

3- السحر ككلمة مرادفة للإفك : قال الفراء : أفك و سحر سواء. و يندرج على إثر ذلك عدة معان :

أ- صرف الشيء عن حقيقته : قَالَ يُونُسُ: تَقُولُ الْعَرَبُ لِلرَّجُلِ: مَا سَحَرَكَ عَن وَجْهِ كَذَا وَكَذَا، أَي مَا صَرَفَكَ عَنْهُ.

قال الجوهري : والسحر سمي سحراً : لأنه صرف الشيء عن جهته، فكان الساجر لما أرى الباطل في صورة الحق، وخيل الشيء على غير حقيقته، فقد سحر الشيء عن وجهه أي صرفه.

والأفك، بالفتح: مصدر قولك أفكته عن الشيء يأفكه أفكاً صرفه عنه وقلبه؛ والأفك: الذي يافك الناس أي يصددهم عن الحق بباطله.

ب- الخداع : أفكته: بمعنى خدعه. وأخبرني المنذري عن ثعلب عن ابن الأعرابي قال: السحر: الخديعة

ج- ضعف العقل و العزيمة : قال ابن منظور : المأفوك: الذي لا زور له. أي لا رأي له . قال أبو عبيد عن أبي زيد: ما له زور، أي: ما له رأي. و الزور: العزيمة

وَرَجُلٌ أَفِيكٌ وَمَأْفُوكٌ مَخْدُوعٌ عَنْ رَأْيِهِ؛ اللَّيْثُ: الْأَفِيكُ الَّذِي لَا حَزْمَ لَهُ وَلَا حِيلَةَ، وَأَنْشَدَ مَا لِي أَرَاكَ عَاجِزًا أَفِيكًا؟. وَأَفِيكُ الرَّجُلُ: صَعَفَ عَقْلُهُ وَرَأْيُهُ. وَرَجُلٌ مَأْفُوكٌ: لَا يُصِيبُ خَيْرًا.

د- الكذب : و الإفك من أفك يافك إذا كذب. ويقال: أفك كذب. وأفك الناس: كذبهم وحدتهم بالباطل، قال: فيكون أفك وأفكته مثل كذب وكذبه. وفي حديث عائشة، رضوان الله عليها: حين قال فيها أهل الإفك ما قالوا؛ الإفك في الأصل الكذب وأراد به هاهنا

مَا كُذِبَ عَلَيْهَا مِمَّا رُمِيَتْ بِهِ. وَالْإِفْكَ: الْإِثْمُ. وَالْإِفْكَ: الْكُذِبُ، وَالْجَمْعُ الْأَفَانِكُ. وَرَجُلٌ أَفَّاكَ وَأَفِيكَ وَأَفُوكَ: كَذَّابٌ. وَأَفَكُهُ: جَعَلَهُ يَأْفِكُ، وَقَرَى: وَذَلِكَ إِفْكُهُمْ «٢» و منها الأفيكية، وهي: الكذب العظيم، وأرض مأفوكه، وهي التي لم يُصبها المطر فأمحلت. ابن الأعرابي: اتفكت تلك الأرض أي احترقت من الجذب.

4- الفساد و عدم أداء الشيء لوظيفته المعتادة على الوجه الصحيح : قَالَ شَمِرٌ: وَأَقْرَأَنِي ابْنُ الْأَعْرَابِيِّ لِلنَّبَاغَةِ:

فَقَالَتْ يَمِينُ اللَّهِ أَفْعَلُ إِنِّي

رَأَيْتُكَ مَسْحُورًا يَمِينُكَ فَاجِرَهُ

قَالَ: مَسْحُورًا: ذَاهِبَ الْعَقْلَ مُفْسَدًا.

قَالَ: وَطَعَامٌ مَسْحُورٌ إِذَا أُفْسِدَ عَمَلُهُ، وَأَرْضٌ مَسْحُورَةٌ: أَصَابَهَا مِنَ الْمَطَرِ أَكْثَرُ مِمَّا يَنْبَغِي فَأُفْسِدَهَا، وَعَيْتٌ ذُو سِحْرِ إِذَا كَانَ مَاؤُهُ أَكْثَرَ مِمَّا يَنْبَغِي.

وَقَالَ ابْنُ شَمِيلٍ: يُقَالُ لِلْأَرْضِ الَّتِي لَيْسَ فِيهَا نَبْتٌ، إِنَّمَا هِيَ قَاعٌ قَرَقُوسٌ. أَرْضٌ مَسْحُورَةٌ: لَا تَنْبُتُ، وَعَنْزٌ مَسْحُورَةٌ: قَلِيلَةُ اللَّبَنِ. وَقَالَ: إِنَّ الْبَسَقَ يَسْحَرُ اللَّبَانَ الْعَنَمَ، وَهُوَ أَنْ يَنْزِلَ اللَّبْنُ قَبْلَ الْوَلَادِ.

5- لعبة يلعب بها الصبيان : قَالَ اللَّيْثُ: وَشَيْءٌ يَلْعَبُ بِهِ الصَّبِيانُ إِذَا مَدَّ خَرَجَ عَلَى لَوْنٍ وَإِذَا مَدَّ مِنْ جَانِبٍ آخَرَ خَرَجَ عَلَى لَوْنٍ آخَرَ مُخَالَفٌ لِلأَوَّلِ وَيُسَمَّى السَّخَارَةَ.

تعريف العلم في اللغة العربية

يعرف العلم بأنه إدراك الشيء على حقيقته إدراكًا جازمًا [12].

قال الإمام الراغب في "مفردات القرآن" [13]: «العلم: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان:

أحدهما: إدراك ذات الشيء (وهو الذي يسميه علماء المنطق: التصور).

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفي عنه (وهو الذي يسميه المنطق: التصديق، فهذا يعني إدراك النسبة، وذلك إدراك المفرد).

قال: فالأول: هو المتعدّي إلى مفعول واحد، نحو: [لَا تَعْلَمُونَهُمْ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ] {الأنفال: 60}. والثاني: المتعدّي إلى مفعولين، نحو قوله: [فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ] {المتحنة: 10}.

قال: ووقع خلاف طويل الذيل في "العلم". حتى قال جماعة: أنه لا يُحدِّد

(أي: لا يُعرّف) لظهوره وكونه من الضروريات. وقيل: لصعوبته وعسره. وقيل: غير ذلك، مما أورده بما له وما عليه الإمام أبو الحسن اليوسي في «قانون العلوم»، وأشار في «الدرر المصون» إلى أنه إنما يتعدى بالباء، لأنه يراعى فيه أحياناً معنى الإحاطة.. قاله شيخنا. [13]

وقال المناوي في «التوقيف»: العلم هو الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع.. أو هو: صفة توجب تمييزاً لا يحتمل النقيض.. أو هو: حصول صورة الشيء في العقل. [13]

الدين في اللغة العربية

يعرف الدين بأنه الطاعة، العادة و الجزاء. ورد في مقاييس اللغة (2/ 319)

(دَيْنٌ) الدَّالُّ وَالْبَاءُ وَالنُّونُ أَصْلٌ وَاحِدٌ إِلَيْهِ يَرْجِعُ فُرُوعُهُ كُلُّهَا. وَهُوَ جِنْسٌ مِنَ الْإِنْقِيَادِ، وَالذَّلُّ. فَالدِّينُ: الطَّاعَةُ، يُقَالُ دَانَ لَهُ يَدِينُ دِينًا، إِذَا أَصْحَبَ وَانْقَادَ وَطَاعَ. وَقَوْمٌ دِينٌ، أَيْ مُطِيعُونَ مُنْقَادُونَ.

قَالَ الشَّاعِرُ: وَكَانَ النَّاسُ إِلَّا نَحْنُ دِينًا

وَالْمَدِينَةُ كَأَنَّهَا مَفْعَلَةٌ، سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِأَنَّهَا تُقَامُ فِيهَا طَاعَةُ ذَوِي الْأَمْرِ. وَالْمَدِينَةُ: الْأُمَةُ. وَالْعَبْدُ مَدِينٌ، كَأَنَّهَا أَدْلَهُمَا الْعَمَلُ. وَقَالَ:

رَبَّتْ وَرَبًّا فِي حَجْرِهَا ابْنُ مَدِينَةٍ ... يَطَّلُ عَلَى مَسْحَاتِهِ يَبْرَكُلُ

فَأَمَّا قَوْلُ الْقَائِلِ: يَا دِينَ قُلُوبِكَ مِنْ سَلَمِي وَقَدْ دِينًا

فَمَعْنَاهُ: يَا هَذَا دِينَ قُلُوبِكَ، أَيْ إِذِلْ. فَأَمَّا قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعَادَةَ يُقَالُ لَهَا دِينٌ، فَإِنْ كَانَ صَحِيحًا فَلِلنَّفْسِ إِذَا اعْتَادَتْ شَيْئًا مَرَّتَ مَعَهُ

وَانْقَادَتْ لَهُ. وَيُنشِدُونَ فِي هَذَا:

كدينك من أم الحويرث قبلها ... وجارتها أم الرباب بمأسل

والرواية " كذابك"، والمعنى قريب.

فَأَمَّا قَوْلُهُ جَلَّ تَنَازُؤُهُ: {مَا كَانَ لِأَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ} {يوسف: 76} ، فَيُقَالُ: فِي طَاعَتِهِ، وَيُقَالُ فِي حُكْمِهِ وَمِنْهُ: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} {الفاتحة: 4} ، أَي يَوْمِ الْحُكْمِ. وَقَالَ قَوْمٌ: الْحِسَابُ وَالْجَزَاءُ. وَأَيُّ ذَلِكَ كَانَ فَهُوَ أَمْرٌ يُنْقَادُ لَهُ. [14]

يقول الشيخ يوسف القرظاوي رحمه الله : [15]

إذا بحثنا عن مفهوم كلمة (الدِّين) في اللغة: وجدنا لها معاني كثيرة مختلفة، قد لا نخرج منها بطائل، وهو الذي جعل شيخنا العلامة الدكتور محمد عبد الله دراز يعلن ضيقه بالمعاجم العربية التي لا تُعطي مفهومًا حاسمًا في هذا الأمر وأمثاله.

ولكن شيخنا وجد: أن المعاني الكثيرة تعود في نهاية الأمر إلى ثلاثة معانٍ تكاد تكون متلازمة، بل نجد أن التفاوت اليسير بين هذه المعاني الثلاثة مرده في الحقيقة إلى أن الكلمة التي يُراد شرحها ليست كلمة واحدة، بل ثلاث كلمات، أو بعبارة أدق: أنها تتضمن ثلاثة أفعال بالتناوب.

بيانه: أن كلمة (الدِّين) تؤخذ تارة من فعل مُتَعَدٍ بنفسه: (دانه يدينه)، وتارة من فعل متَعَدٍ باللام: (دان له)، وتارة من فعل متَعَدٍ بالباء: (دان به)، وباختلاف الاشتقاق تختلف الصورة المعنوية التي تعطيها الصيغة.

1- فإذا قلنا: (دانه دينًا) عنيًا بذلك أنه مَلَكُهُ، وَحَكَمَهُ، وَسَاسَهُ، وَدَبَّرَهُ، وَقَهَرَهُ، وَحَاسَبَهُ، وَقَضَى فِي شَأْنِهِ، وَجَازَاهُ، وَكَافَاهُ. فَالدِّينُ فِي هَذَا الِاسْتِعْمَالِ يَدُورُ عَلَى مَعْنَى الْمُلْكِ وَالتَّصَرُّفِ بِمَا هُوَ مِنْ شَأْنِ الْمُلُوكِ؛ مِنَ السِّيَاسَةِ وَالتَّدْبِيرِ، وَالحُكْمِ وَالقَهْرِ، وَالمَحَاسِبَةِ وَالمَجَازَاةِ. وَمِنْ ذَلِكَ: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} [الفاتحة: 4]، أَي يَوْمِ المَحَاسِبَةِ وَالجَزَاءِ. وَفِي الحَدِيثِ: "الْكَيْسُ مِنْ دَانَ نَفْسَهُ"، أَي حَكَمَهَا وَضَبَّطَهَا. وَ(الدِّيان) الحَكْمُ القَاضِي.

2- وإذا قلنا: (دان له) أردنا أنه أطاعه، وخضع له. فَالدِّينُ هُنَا هُوَ الخُضُوعُ وَالتَّوَضُّعُ، وَالعِبَادَةُ وَالتَّوَهُدُ. وَكَلِمَةُ: (الدِّينُ لِلَّهِ) يَصِحُّ أَنْ مَعْنَاهَا كَلِمَةُ: (الدِّينُ لِلَّهِ)، أَو الخُضُوعُ لِلَّهِ، وَوَضَّحَ أَنَّ هَذَا المَعْنَى الثَّانِي مَلْزَمٌ لِلأَوَّلِ وَمَطْوُوعٌ لَهُ. (دانه فدان له) أَي قَهَرَهُ عَلَى الطَّاعَةِ فَخُضِعَ وَأَطَاعَ.

3- وإذا قلنا: (دان بالشيء) كان معناه أنه اتخذ دينا ومذهبًا، أي اعتقده أو اعتاده أو تخلَّق به. فَالدِّينُ عَلَى هَذَا هُوَ المَذْهَبُ وَالتَّوَهُدُ الَّتِي يَسِيرُ عَلَيْهَا المَرْءُ نَظْرِيًّا أَوْ عَمَلِيًّا. فَالمَذْهَبُ العَمَلِيُّ لِكُلِّ امْرَأٍ هُوَ عَادَتُهُ وَسِيرَتُهُ؛ كَمَا يُقَالُ: (هَذَا دِينِي وَدِينِي). وَالمَذْهَبُ النَظْرِيُّ عِنْدَهُ هُوَ عَقِيدَتُهُ وَرَأْيُهُ الَّذِي يَعْتَقِدُهُ. وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُهُم: (دَبَّيْتُ الرَّجُلَ) أَي وَكَلَّتُهُ إِلَى دِينِهِ، وَلَمْ أُعْتَرِضْ عَلَيْهِ فِيمَا يَرَاهُ سَانِعًا فِي عَقَائِدِهِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا الِاسْتِعْمَالَ الثَّلَاثَ تَابِعٌ أَيْضًا لِلِاسْتِعْمَالِ قَبْلِهِ، لِأَنَّ العَادَةَ أَوْ العَقِيدَةَ الَّتِي يَدَانَ بِهَا، لَهَا مِنَ السُّلْطَانِ عَلَى صَاحِبِهَا مَا يَجْعَلُهُ يَنْقَادَ لَهَا، وَيَلْتَزِمُ اتِّبَاعَهَا.

وجملة القول في هذه المعاني: اللغوية أن كلمة (الدِّين) عند العرب تشير إلى علاقة بين طرفين يعظم أحدهما الآخر ويخضع له. فإذا وصف بها الطرف الأول كانت خضوعًا وانقيادًا، وإذا وصف بها الطرف الثاني كانت أمرًا وسلطانًا، وَحُكْمًا وَإِزَامًا، وَإِذَا نَظَرَ بِهَا إِلَى الرِّبَاطِ الجَامِعِ بَيْنَ الطَّرْفَيْنِ كَانَتْ هِيَ الدِّينُ المنظم لتلك العلاقة، أو المظهر الذي يعبر عنها. ونستطيع أن نقول: إن المادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد، ففي الاستعمال الأول، الدِّينُ هُوَ: إِزَامُ الانْقِيَادِ، وَفِي الِاسْتِعْمَالِ الثَّانِي، هُوَ: التَّزَامُ الانْقِيَادِ، وَفِي الِاسْتِعْمَالِ الثَّلَاثِ، هُوَ المَبْدَأُ الَّذِي يُلْتَزَمُ الانْقِيَادَ لَهُ.

وهكذا يظهر لنا جليًا أن هذه المادة بكل معانيها أصيلة في اللغة العربية، وأن ما ظنه بعض المستشرقين من أنها دخيلة، مُعَرَّبَةٌ عَنِ العِبْرِيَّةِ أَوْ الفَارِسِيَّةِ فِي كُلِّ اسْتِعْمَالِهَا أَوْ فِي أَكْثَرِهَا: بَعِيدٌ كُلُّ البَعْدِ.

ويضيف: " إن الذي يعيننا من كل هذه الاستعمالات هو الاستعمالان الأخيران، وعلى الأخص الاستعمال الثالث. فكلمة الدِّينِ الَّتِي تَسْتَعْمَلُ فِي تَارِيخِ الأَدْيَانِ لَهَا مَعْنَايَانِ لَا غَيْرَ. (أحدهما) هَذِهِ الحَالَةُ النَفْسِيَّةُ religiose الَّتِي نَسْمِيهَا التَّدِينِ (والآخر) تِلْكَ الحَقِيقَةُ الخَارِجِيَّةُ fait odjectif الَّتِي يَمْكَنُ الرُّجُوعُ إِلَيْهَا فِي العَادَاتِ الخَارِجِيَّةِ، أَوْ الأَثَارِ الخَارِجِيَّةِ، أَوْ الرِّوَايَاتِ المَأْثُورَةِ، وَمَعْنَاهَا: جَمَلَةٌ المَبَادِيءِ الَّتِي تَدِينُ بِهَا أُمَّةٌ مِنَ الأُمَّمِ، اعْتِقَادًا أَوْ عَمَلًا doctrine religieuse. وَهَذَا المَعْنَى أَكْثَرُ وَأَغْلَبُ أَهـ." انتهى كلامه.

إذا في اللغة العربية يعرف السحر بأنه صرف الشيء عن حقيقته. و يعرف العلم بأنه إدراك الشيء على حقيقته. بينما يعرف الدين بأنه الطاعة، العادة و الجزاء. على ضوء هذه المعاني التي يعتمدها الإسلام نود أن نتعرف على الكيفية التي تناولتها نصوص القرآن فيما يتعلق بتعقيد العلاقة بين هذه الأسماء الثلاث.

نحن نرى أن الإسلام يقدم نموذجًا معقدًا لكيفية تغيير المنظومات الثقافية. كل ثقافة في هذا العالم تقريباً تحوي هذه المعاني العربية لكل من السحر و الدين و العلم. في الإسلام تشير النصوص إلى أن السحر و الدين و العلم في منظومة ثقافية ما كلها تنشأ من النظام و الفوضى و تعتمد اعتمادًا حساسًا على الشروط الابتدائية و أنها تنبثق من الشواش.

نذكر مرة أخرى بأن المنظومة الثقافية لجماعة إنسانية ما تكون على هيئة محددة بتعريف محدد لكل ما هو سحر و دين و علم. ما إن تدخل هذه المنظومة في حالة من حالات اللا استقرار و عدم التوازن ، يحدث الاضطراب حينها ثم ما تلبث هذه المنظومة في أن تدخل في حالة شواشية معقدة. في هذه اللحظة تدخل المنظومة في مرحلة التحول الطوري حيث تكون فيها كل الخيارات ممكنة. هنا يمكن أن تتحول المنظومة الثقافية عن طريق الجاذب الغريب أو الجاذب الطوري إلى أي مسار تتغير فيه التصورات تجاه ما يطلق عليه سحر و دين و علم. بمعنى آخر يعاد فهم ما يمكن أن يطلق عليه خرافة. و طبيعة النظام الذي يجب الخضوع له و تجري عليه العادة و يكون الجزاء مترتبا عليه. و أخيرا طبيعة الأشياء التي يمكن إدراك حقيقتها أو كيف يمكن إدراك حقيقة الأشياء و الوسائل و الأدوات التي من الممكن أن تقود إلى ذلك.

عندما تدخل المنظومة الثقافية في حالة شواشية يمكن أن تقوم عناصر في هذه المنظومة بعملية جذب المنظومة للسحر أي تقوم بعملية صرف الأشياء عن حقيقتها. تتحول المنظومة على إثر ذلك إلى حالة من الاستقرار و حالة رجحان مؤقتة.

تسبب التقلبات الخارجية أو الداخلية تحولاً في المنظومة الثقافية من الاستقرار إلى اللااستقرار؛ لكن هذا لا يحدث بالضرورة بسبب أيّ تقلب عاديّ يقع، بل إنه يعتمد على نمط و قدرّ التقلب أو الاضطراب، بالإضافة إلى درجة حساسية المنظومة للتأثر. هذا الأمر يجب أن يؤخذ بالحسبان قبل أن تُعتبر المنظومة غير مستقرة. وفي بعض الأحيان، قد تحتاج المنظومة إلى أكثر من نوع من الاضطراب كي تتحول إلى حالة غير مستقرة. ويتحدث بريغوجين وستنغرس عن "التنافس بين الاستقرار من خلال الاستمرارية، واللااستقرار من خلال التقلب"؛ وحصيلة هذا التنافس تحدّد "عتبة الاستقرار" threshold of stability. بكلمات أخرى، يجب أن تتضح الشروط الملائمة كي يحدث "الجيشان".

الدين من منظور الإسلام و التعقيد

(كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اختلفوا فِيهِ وَمَا اختلف فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمْ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا اختلفوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٢١٣) (سورة البقرة الآية 213)

ورد في تفسير الطبري في تفسير هذه الآية : وأولى التأويلات في هذه الآية بالصواب أن يقال إن الله عز وجل أخبر عباده أن الناس كانوا أمة واحدة على دين واحد وملة واحدة . فاختلّفوا في دينهم، فبعث الله عند اختلافهم في دينهم النبيين مبشرين ومنذرين،" وأنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه"، رحمة منه جل ذكره بخلقه[16]

(وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَفُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا يَخْتَلِفُونَ (١٩) (سورة يونس الآية 19)

قال أبو جعفر: يقول تعالى ذكره: وما كان الناس إلا أهل دين واحد وملة واحدة فاختلّفوا في دينهم، فافتقرت بهم السبل في ذلك = (ولولا كلمة سبقت من ربك) ، يقول: ولولا أنه سبق من الله أنه لا يهلك قوما إلا بعد انقضاء آجالهم = "لفضي بينهم فيما فيه يختلفون" يقول: لفضي بينهم بأن يهلك أهل الباطل منهم، وينجي أهل الحق. [17]

تشير الآيات إلى أنه و بعد هبوط آدم و حواء و إبليس كان الناس أمة واحدة على دين واحد و لكنهم نظرا لاختلافهم في دينهم بعث الله النبيين مبشرين و منذرين و أنزل معهم الكتاب ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه.

الدين في الإسلام يمكن أن يكون علما أو سحرا . إذا كان الدين هو الشيء الذي تم صرفه عن حقيقته فإنه يصبح سحرا . و ذات الدين الذي أصبح سحرا فإنه من الممكن أن يتحول إلى علم. يكون ذلك من خلال ذات الفكرة حيث تأتي المعرفة العلمية الصحيحة من خلال الأنبياء و الرسل لتنفذ المنظومة الثقافية المصبوغة بالسحر حالة التوازن. فتدخل المنظومة في حالة التحول الطوري و حينئذ تصبح كل الخيارات ممكنة.

تشير نصوص القرآن أن الجماعة الإنسانية التي تتعرض لهذه التجربة عندما تصبح لديها كل الخيارات ممكنة فهي تقرر مصير منظومتها الثقافية. يمكن ان ينتهي الأمر برفض هذه المعرفة العلمية الغيبية و التعامل معها كمعرفة سحرية و قد يصل الأمر إلى قتل حاملي هذه الرسالة. أو أن يتم قبولها و إدراك الأمور - التي تم صرفها عن حقيقتها - على حقيقتها. و على هذا المنوال تتقلب المنظومات الثقافية باستمرار من السحر إلى العلم و من العلم إلى السحر.

لم تكن مهمة الأنبياء سهلة لأن الناس كانوا يناحزون غالبا لما كان عليه آباءهم و نظرا لعدم وعيهم و قدرتهم على فهم كيف حرف الشيطان منظومتهم الاعتقادية عن الصواب كانوا يتعاملون مع الأنبياء بشيء من الريبة و خوف من أن يكونوا سحرة يصرفونهم عن الحق فتارة وصفوا بالسحرة و تارة بالمسحورين ذلك أمر بينته الآيات في عدة مواضع :

كَذَلِكَ مَا أَتَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا قَالُوا سَاحِرٌ أَوْ مَجْنُونٌ (٥٢) (سورة الذاريات الآية 52)

(وَعَجِبُوا أَنْ جَاءَهُمْ مُنذِرٌ مِنْهُمْ وَقَالَ الْكُفُورُونَ هَذَا سَاحِرٌ كَذَّابٌ ٤ أَجَعَلْنَا الْآلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ ٥ وَأَنْطَلَقَ الْمَلَأُ مِنْهُمْ أَنْ آمَسُوا وَاصْبِرُوا عَلَى آلِهَتِكُمْ إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ ٦ مَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي الْمِلَّةِ الْآخِرَةِ إِنْ هَذَا إِلَّا خُلُقٌ نَبِيٍّ (سورة ص الآيات 4-7)
(وَإِذَا تَنكَلَى عَلَيْهِمْ أَبَيْنَّا بَيْنَهُمْ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا رَجُلٌ يُرِيدُ أَنْ يَصُدَّكُمْ عَمَّا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤَكُمْ وَقَالُوا مَا هَذَا إِلَّا إِفْكٌ مُفْتَرَى وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَهُمْ إِنْ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُبِينٌ (٤٣) (سورة سبأ الآية 43)

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي شِعَابِ الْأَوَّلِينَ ١٠ وَمَا يَأْتِيهِمْ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ ١١ كَذَلِكَ نَسُكُّهُمْ فِي قُلُوبِ الْمُجْرِمِينَ ١٢ لَا يُؤْمِنُونَ بِهِ وَقَدْ خَلَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ ١٣ وَلَوْ فَتَحْنَا عَلَيْهِمْ بَابًا مِنَ السَّمَاءِ فَظَلُوا فِيهِ يَعْزُجُونَ ١٤ لَقَالُوا إِنَّمَا سَكَّرْنَا أَبْصَارَنَا بَلْ نَحْنُ قَوْمٌ مَسْحُورُونَ ١٥) (سورة الحجر الآية 11-15)

(وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَقَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِالرُّسُلِ وَآتَيْنَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ الْبَيْبُوتَ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (٨٧) (سورة البقرة الآية 87)
(وَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَأَوْا ظُهُورَهُمْ كَانَتْهُمْ لَا يَعْلَمُونَ (١٠١) (سورة البقرة 101)

(وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُقْتَدُونَ (٢٣) (سورة الزخرف الآية 23)
(وَإِذَا فَعَلُوا فَجْسَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَىٰ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٢٨) (سورة الأعراف الآية 28)

الفصل الثالث

الشياطين و السحر من منظور الإسلام و التعقيد

الشياطين و السحر من منظور الإسلام و التعقيد

الشياطين ككائنات ثقافية

تشير النصوص الإسلامية إلى أن الجن كائنات ثقافية. و أن العلاقة بينها و بين البشر علاقة منظومات ثقافية مفتوحة مرتبطة - ببعضها البعض - ببعض العلاقات.

يشير القرآن إلى أن هناك اختلاف ثقافي بين مجتمعات الجن مثلهم مثل المجتمعات الإنسانية. فمنهم من هو على دين الإسلام ومنهم ما هو على غير ذلك. جميع من هم على غير دين الإسلام يطلق عليهم الشياطين. في الواقع، لفظ الشياطين ليس حكرا على الجن. على مستوى البشر أيضا يصح لفظ الشياطين و هم كل من يعمل عمل شياطين الجن من شرور و مفاصد و إضلال. إن العلاقة بين الجن و الإنس علاقة محصورة على مستوى الفضاء الثقافي لكل منهما. تتبادل هذه الكائنات التأثير فيما بينها و يكون التأثير على المستوى الثقافي فقط .

ورد في حديث للنبي صلى الله عليه وسلم بأن لا قدرة للشيطان على ابن آدم إلا على الوسوسة فقط يقول نص الحديث :

(أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مَسْرُورٍ بْنُ سَيَّارٍ بَارِعِيَانِ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ مُحَمَّدِ بْنِ الصَّبَّاحِ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ الْأَزْرَقِيُّ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ حَمَّادٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ: أَنَّ رَجُلًا أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنِّي لِأَجُدُ فِي صَدْرِي الشَّيْءَ لِأَنْ أَكُونَ حَمَمَةً أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ» . [3: 15] [1]

سنركز في حديثنا هذا على الشياطين و علاقتها بالإنسان إذ أنها تلعب دورا مهما في عملية السحر وفقا للنصوص الإسلامية.

الشيطان و علاقته بالإنسان

جاءت قصة آدم عليه السلام و الشيطان في عدة مواضع من القرآن الكريم رأينا أن نوردها كاملة لأنه في كل موضع كانت هناك إضافة لتفاصيل سنكون قادرين عند جمعها على أن نرى الصورة كاملة :

قال تعالى : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ ٣٤) [سورة البقرة : 34]

وفي موضع آخر : (وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ) [سورة الكهف : 50]

(وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ قَالَ أَأَسْجُدُ لِمَنْ خَلَقْتَ طِينًا ٦١ قَالَ أَرَأَيْتَ كَيْفَ كَرَّمْتَ عَلَيَّ لَئِنْ أَخَّرْتَنِ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا ٦٢ قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُكُمْ جَزَاءً مَوْفُورًا ٦٣ وَاسْتَفْزَرْنَا مِنْ أَسْطِطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ وَأَجْلِبَ عَلَيْهِمُ بِخَيْتِكَ وَرَجِلِكَ وَشَارِكْهُمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدَّهْمُ وَمَا يَعْدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ٦٤ إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَنٌ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ وَكِيلًا ٦٥ رَبُّكُمُ الَّذِي يُرْجِي لَكُمْ الْفَلَاحَ فِي الْبَحْرِ لِيَتَّبِعُوا مِنْ فَضْلِهِ إِنَّهُ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا ٦٦) [سورة الإسراء 61-66]

(وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُن مِّنَ السَّاجِدِينَ ١١ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ ١٢ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَنْ تَتَّكِبَ فِيهَا فَاخْرُجْ إِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ ١٣ قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ ١٤ قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنظَرِينَ ١٥ قَالَ فِيمَا أَعْوَبْتَنِي لَأَقْعُدَنَّ لَهُمْ صِرَاطَكَ الْمَسْتَوِيمَ ١٦ ثُمَّ لَأَنْبِتْ لَهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمَانِهِمْ وَعَنْ شَمَائِلِهِمْ وَلَا تَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ ١٧ قَالَ أَخْرَجْنَا مِنْهَا مَذْمُورًا لَّمْنٍ تَبِعَكَ مِنْهُمْ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنْكُمْ أَجْمَعِينَ ١٨) [سورة الأعراف : 11-18]

(وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) [سورة البقرة : 35]

(وَلَقَدْ عَوَدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَتْسِيٍّ وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا ١١٥ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى ١١٦ فَقُلْنَا يَا آدَمُ إِنَّ هَذَا عَدُوٌّ لَكَ وَلِرَجُلِكَ فَلا يُخْرِجُكَمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى ١١٧ إِنَّ لَكَ أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ١١٨ وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى ١١٩ فَوَسَّوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْتَلَى ١٢٠ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِن وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ١٢١ ثُمَّ أَجْنَبَهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ١٢٢ قَالَ أَهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلَا يَسْتَقَى) [سورة طه : 115-122]

(وَيَأْتِيهِمْ آسَافُ مِنْ فَجَاءِ الْجَنَّةِ فَأَكُلُ مِنْ حَيْثُ شِئْتُمْ وَلَا تَقْرَبُوا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونُوا مِنَ الظَّالِمِينَ 19 فَوَسَّوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ٢٠ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّاصِحِينَ ٢١ فَدَلَّاهُمَا بِغُرُورٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءَاتُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنْهَكُمَا عَنِ تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُلْتُ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ ٢٢ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٢٣ قَالَ أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَى حِينٍ ٢٤ قَالَ فِيهَا تَحْيَوْنَ وَفِيهَا تَمُوتُونَ وَمِنْهَا تُخْرَجُونَ ٢٥ يَبْنَئِي عَادِمٌ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوْءَاتِكُمْ وَرِيشًا وَلِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ ذَلِكَ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ لَعَلَّهُمْ يَذَكَّرُونَ ٢٦ يَبْنَئِي عَادِمٌ لَا يَفْتَنَنَّكُمُ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمُ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَاتِهِمَا إِنَّهُ يَرِلُّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٧ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آيَاتِنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُهْتَدُونَ ٣٠) [سورة الأعراف : 19-30]

وفقا لنصوص القرآن فإن طبيعة العلاقة بين الشياطين و الإنس على المستوى الثقافي حددها أن الله قد منح الإنسان الخلافة على الأرض فأصبح هناك شعور لدى إبليس بأن ذلك تكريم لآدم عليه وأن هذا الخلق الجديد لا يستحق هذا التكريم وأنه أحق منه بذلك مما دفعه إلى عصيان أوامر الخالق غضبا و عدم رضا عن ما شاءه الله عز وجل فترتب على ذلك طرد الله لإبليس من رحمته . فأصبحت هناك عداوة و صراع بين هذين الجنسين إلى يوم القيامة. نحن نعتقد أن هذا الأمر يعد شرطا ابتدائيا حدد طبيعة العلاقة بينهما.

في قول إبليس لأحتنك ذريته : يقول الطبري في تفسير هذه الآية : أي لأستولين عليهم، ولأستأصلنهم، ولأستميلنهم يقال منه: احتنك فلان ما عند فلان من مال أو علم أو غير ذلك؛ ومنه قول الشاعر: نَشْكُو إِلَيْكَ سَنَةً قَدْ أَجْحَفْتُ ... جَهْدًا إِلَى جَهْدٍ بِنَا فَأَضْعَفْتُ ... وَاحْتَنَكْتُ أَمْوَالَنَا وَجَلَّفْتُ. [2] وفي معجم لسان العرب : وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ، حَاكِيًا عَنِ إبْلِيسَ. لِأَحْتَنِكَنَّ ذُرِّيَّتَهُ إِلَّا قَلِيلًا؛ مَأْخُوذٌ مِنْ أَحْتَنَكَ الْجَرَادُ الْأَرْضَ إِذَا أَتَى عَلَى نَبِيَّهَا . [3] و في المعجم الوسيط : احتنك الدابة : جعل في حنكها الأسفل حبالا يقودها به. و يقال احتنك فلانا : استولى عليه و استماله. إن هذه المعاني تشير إلى أن الشيطان أقسم على أن يستولي على ذرية آدم بحيث يصرف العلم عنها و يقودها و يستميلها إلى حيث يريد. [4]

قيل في معنى واستفزز من استطعت منهم بصوتك و أجلب عليهم بخيلك و رجلك :

يقول الطبري في تأويل هذه الآية: واستخفف واستجهل، من قولهم: استفزز فلانا كذا وكذا فهو يستفززه (مَنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ). اختلف أهل التأويل في الصوت الذي عناه جل ثناؤه بقوله (وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) فقال بعضهم: عنى به: صوت الغناء واللعب.

عن ابن عباس (وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) قال: صوته كلّ داع دعا إلى معصية الله.

حدثنا محمد بن عبد الأعلى، قال: ثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن قتادة (وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ) قال: بدعائك.

وأولى الأقوال في ذلك بالصحة أن يقال: إن الله تبارك وتعالى قال لإبليس: واستفزز من ذرية آدم من استطعت أن تستفزه بصوتك، ولم يخصص من ذلك صوتا دون صوت، فكل صوت كان دعاء إليه وإلى عمله وطاعته، وخلافا للدعاء إلى طاعة الله، فهو داخل في معنى صوته الذي قال الله تبارك وتعالى اسمه له (وَاسْتَفْزِرْ مِنْ اسْتَطَعْتَ مِنْهُمْ بِصَوْتِكَ).

وقوله (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ) يقول: وأجمع عليهم من ركبان جنك ومشاتهم من يجلب عليها بالدعاء إلى طاعتك، والصرف عن طاعتي، يقال منه: أجلب فلان على فلان إجلابا: إذا صاح عليه. والجلبة: الصوت، وربما قيل: ما هذا الجلب، كما يقال: العلب، والشففة والشقق.

وبنحو الذي قلنا في ذلك، قال أهل التأويل

حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا محمد بن ثور، عن معمر، عن قتادة (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ) قال: إن له خيلا ورجلا من الجن والإنس، وهم الذين يطيعونه

حدثني عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس، قوله (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ) قال: خيله: كل راكب في معصية الله؛ ورجله: كل راجل في معصية الله.

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا جرير، عن منصور، عن مجاهد، في قوله (وَأَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَرَجِلِكَ) قال: ما كان من راكب يقاتل في معصية الله فهو من خيل إبليس، وما كان من راجل في معصية الله فهو من رجال إبليس، والرجل: جمع راجل، كما التجر: جمع تاجر، والصَّحْبُ: جمع صاحب [5]

واجلب عليهم بخيلك

لدينا بعض التعليقات على هذه التفسيرات في أن صوت الشيطان بالإضافة إلى ما ذكر هو وسوسته. و أن المعنى المراد بخيلك ورجلك ليس الخيول و الرجال و أن المقصود بخيلك أي خيل من مصدر خال.

ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة :

خال2/ خال على يخال، خل، خيلا وخيلانا، فهو خائل، والمفعول مخيل

• خال الأمر سهلا: ظنه كذلك، وخال: من أخوات (ظن) وهي بمعناها وتعمل عملها فتتصب مفعولين أصلهما المبتدأ و الخبر، ويكثر في المضارع للمتكلم (إخال) بكسر الهمزة "إني إخالك/ أخالك صادقاً- وما أدري ولست إخال أدري ... أقوم آل حصن أم نساء- {وإن إخالك يافرعون لمثبورا} [ق] " [6]

أخال على يخيل، أخل، إخالة، فهو مخيل، والمفعول مخال عليه

- أخال عليه الأمر: اشتبه عليه، أشكل، التبس "هذا الأمر لا يخيل على أحد"
 - تخايل له الشيء: تشبه له "راه من بعيد فتخايل له أنه أخوه"
 - تخيل/ تخيل لـ يتخيل، تخيلا، فهو متخيل، والمفعول متخيل
 - تخيل الشيء: تصوره وتمثله "تخيل الأشياء على غير ما هي عليه- {فإذا حبالهم وعصيهم تخيل إليه من سحرهم أنها تسعى} [ق]."
 - تخيل الأستاذ الخير في تلميذه: توقعه وتوسمه فيه، ظنه وتفروسه "تخيل في ابنه الخير."
 - تخيل له أنه عالم: توهم، تشبه له وتصور "تخيل له أن المتحدث صادق في قوله"
 - خيل يخيل، تخيلا، فهو مخيل، والمفعول مخيل
 - خيل الشيء: تخيله في نفسه "خيل الحبل ثعبانا يسعى."
 - خيل إليه الأمر/ خيل له الأمر: شبهه له وزينه، ووجه إليه وهمه، جعله يتخيله ويتوهمه "خيل إلى صديقه أنه عالم- خيل إلينا الواقعة كما لو كنا فيها: صورها."
 - خيل عليه الأمر: لبسه وشبهه "خيل علينا أكنوبته."
 - خيل فيه الخير: توسمه، تفروسه وظنه فيه "عندما راه لأول مرة خيل فيه النباهة"
 - خيل إلى/ خيل لـ يخيل، تخيلا، والمفعول مخيل إليه
 - خيل إليه أنه صادق/ خيل له أنه صادق: ظن وتوهم، صور له، تمثل في نفسه " {يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى} " «
- «إخالة [مفرد]: مصدر أخال على»

«تخييل [مفرد]:

1- مصدر خيل وخيل إلى/ خيل لـ.

2- مبالغة في التشبيه إلى حد الإيغال»

«تخيل [مفرد]:

1- مصدر تخيل/ تخيل لـ.

2- (سف) تأليف صورة ذهنية تحاكي ظواهر الطبيعة وإن لم تعبر عن شيء حقيقي موجود ° تخيل جامع: تخيل يجاوز

الممكن والمعقول» [7]

«خيال1 [مفرد]: ج خيالات وأخيلة:

- 1- إحدى قوى العقل التي يتخيل بها الأشياء أثناء غيابها، قوة باطنية قادرة على الخلق والابتكار نتصور الأشياء ونتمثلها "ما حدث يفوق الخيال- سعى وراء الخيال" ° بنى في خياله قصورا: عاش على الأوهام- شطط الخيال: ابتعاده عن موضوع معين- طاف بخياله: تذكر، فكر في- من نسج الخيال: وهم، مختلق من أساسه.
- 2- طيف، ما تراه في الماء والمرأة والضوء، صورة الظل "رأى خياله من بعيد- رأى خيال الأشجار في ماء النهر" ° مر كالخيال: كان عابرا سريع الزوال- يخاف من خياله: يفزع كثيرا، شديد الخوف حتى من نفسه.
- 3- طيف، ما يتراءى أو يتشبه لك في اليقظة أو المنام من صورة.
- 4- صورة باقية في النفس بعد غيبية المحسوس عنها، الصورة الشخصية التي تمثل المعنى المجرد تمثيلا واضحا "لا يفارقني خياله"

- «خيال2 [مفرد]: ج أخيلة: ما ينصب من خشب ويغطي بكساء على شكل كأنه إنسان في المزارع؛ لإخافة الطيور والبهائم»
- خيالة [مفرد]: ما تشبه لك في اليقظة والمنام من صورة °
- خيالي [مفرد]: اسم منسوب إلى خيال1: ليس له وجود حقيقي ويتعذر تحقيقه، تصوري، وهمي، متخيل "رأى فيلما خياليا- قرأ قصة خيالية" ° رجل خيالي: يعيش في الأوهام ولا يعيش في أرض الواقع-»
- خيلائي [مفرد]: اسم منسوب إلى خيلاء: "نظرة خيالية".
- هوى خيلائي: نوع من الهذيان المتأصل يفسد الحكم والاستدلال من غير أن يفقد المرء الوضوح في الفكر "مصاب بالهوى الخيلائي" [8]

وفي معجم المعاني الجامع:

يقال خيل إليه الأمر/ خيل له الأمر شبهه له وزينه، و وجه إليه وهمه، جعله يتخيله ويتوهمه و يقال خيل عليه الأمر أي لبسه و شبهه . ومن الفعل أخيل بسكون الخاء و فتح الياء و اللام يقال أخيل فلان للذنب أي أقام خيال ليفزع منه فلا يقرب الدابة. [9]

ورجلك

و أن المقصود برجلك ليس الرجال و إنما من الارتجال يقال ارتجل المتكلم الحديث أتى به دون إعداد سابق، ابتدعه بلا روية. يقال قام بارتجال خطبة : تحدث شفويا من الذاكرة دون تحضير

ورد في المعجم ارتجل بمعنى :

- ارتجل يرتجل، ارتجالا، فهو مرتجل، والمفعول مرتجل (للمتعدي)
- ارتجل المتكلم الحديث: أتى به دون إعداد سابق، ابتدعه بلا روية "ارتجل خطابا/ لحنا موسيقيا/ قصيدة" [10]
- ارتجال [مفرد]:
- 1- مصدر ارتجل.
- 2- (لغ) اختراع، كأن يصدر عن المتكلم كلمة جديدة في معناها أو في صورتها، وقد يقصد به الاشتقاق الذي يولد لنا صيغة من مادة معروفة وعلى نسق صيغ مألوفة في مواد أخرى»
- ارتجالي [مفرد]: اسم منسوب إلى ارتجال: بدون دراسة أو إعداد "مشروع ارتجالي- كلام ارتجالي"
- ارتجالية [مفرد]:

- 1- اسم مؤنث منسوب إلى ارتجال: "قرارات/ إجراءات/ مواقف ارتجالية- خطب/ مرافعات ارتجالية."
 - 2- مصدر صناعي من ارتجال: حالة من التلقائية أو العشوائية أو العفوية يصدر عنها العمل أو القول "لعب الفريق مباراته بارتجالية لعدم وجود خطة- عليها أن تتحمل مسئولية الارتجالية في قراراتها" [11]
- و الارتجال في معجم المعاني الجامع : الفوضى في العمل بلا استعداد و لا تحضير. [12]

و بالتالي فإن المقصود في الآية (بخيلك و رجلك) أي بتخيلك و ارتجالك . إن هذه المعاني نراها أكثر قربا للمعنى المراد من الآيات و إن القدرة على التخيل و الارتجال تمكنان الشيطان من صرف العلم عن منظومة الإنسان الثقافية وقيادتها و استمالتها إلى حيث يريد. خاصة و أننا نشاهد في هذه الدنيا هذا الكم المهول من اختلاف تصورات الأديان من تعدد الآلهة إلى عبادة الأسلاف إلى كل أشكال الوثنية التي عرفتها البشرية. إن فهم الآيات بهذا المعنى يعزز من فكرة أن السحر كظاهرة معقدة تنشأ من النظام و الفوضى و أنها تعتمد اعتمادا حساسا على شروطها الابتدائية و أن السحر ينشأ من جنس الاضطراب و الحالة التي تدخل فيها المنظومة ذلك ما ستؤكدده العديد من الشواهد التي سنذكرها لاحقا.

في قول تعالى: (إِنَّهُ يَرَلُّكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطِينَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٧) [الأعراف : 27]

من الممكن ان نستنبط من هذه الآية بعض المفاهيم أن الشيطان لا يرى في صورة مادية و لا يتشكل في صورة إنسان. ففي قوله تعالى إنا جعلنا الشياطين أولياء للذين لا يؤمنون دلالة على أن الشيطان لا يدرك إلى على المستوى الثقافي من خلال ما بينه الله في كتابه من أفكار يدعو إليها و وسائل يستميل الناس بها. بل إن هناك شبه استحالة في التمييز بين أفكارنا و أفكاره و لا يمكننا التمييز بينها سوى من خلال فهمنا لكيفية إغوائه و معرفة الأفكار التي يدعو إليها. إن آدم بيد لنا أنه لم يكن يعرف أن الأفكار و الوسوس التي كانت تدور في ذهنه قد كانت أفكار الشيطان و لربما ظن أنها من صميم تفكيره و تدبره و لا وجود لوسوس الشيطان فيها. نحن نعتقد أن الفتنة الأعظم تكمن ههنا.

إجمالاً يمكن أن نقول أن الشياطين في الإسلام هي كائنات تقوم بعملية السحر على مستوى المنظومات الثقافية و إن غايتها الرئيسية هي صرف الإنسان عن إدراك الحقيقة. و أن عملية صرف الأشياء عن حقيقتها هي عملية تقوم بها الجن و الإنس.

يمكن فهم العلاقة بين الشياطين و الإنس كمنظومات ثقافية مفتوحة مرتبطة ببعضها البعض. كلا المنظومتين تتقاطعان و تتشابكان و تتقاربان. و عندما ينشأ اضطراب من مصدر داخلي أو خارجي في هذه المنظومات الشواشية فإنها تظهر سلوكياً شواشياً يتضخم على المستوى الميكروي أو الماكروي (يتضاءل أو يتعاضد).

فيما يتعلق بتأثير السحر على الدين فإن تأثير السحر على الدين ينشأ نتيجة للاعتماد المتبادل بين الشياطين و البشر في حالة البعد عن التوازن على المستوى الثقافي. و من الممكن أن تحدث حالة البعد عن التوازن بسبب اعتباط الطبيعة أو طبيعة العلاقات بين البشر أو أن الشياطين نفسها تساهم في إحداث هذا الاختلال.

إن العلاقة بين الشياطين و البشر علاقة تأثير و تبادل ثقافي. عندما تدخل أي منظومة ثقافية منهما في حالة اضطراب و تدخل في مرحلة التحول الطوري في هذه اللحظة يحدث التأثير الثقافي بين الشياطين و البشر. تعمل الشياطين كجاذب غريب يقود المنظومة الثقافية الإنسانية إلى مسار معين. و قد تكون الشياطين السبب في إحداث الاضطراب لمنظومة الثقافة الإنسانية.

قبل الذهاب إلى عملية الاستدلال نذكر فقط بأنه وفقاً لنظرية التعقيد/الشواش فإن الآن هو حالة التحول الطوري، حيث تكون الخيارات جميعاً مفتوحة. يتحدث الفيلسوف بول تيلخ Paul Tillich ببلاغة عن الإنسان الذي يعيش في الآن الدائم the Eternal Now. وربما كان هذا بالضبط ما فعله كبشر؛ إذ إن كل لحظة من لحظات حياتنا هي حالة تحول طوري ينقلنا إلى اللحظة التالية. إن خيارنا تحدّد، لحظة بلحظة، الحياة التي نعيشها. وفقاً للقرآن فإن الإنسان يعيش في حالة تحول طوري دائمة مما يجعله دائماً عرضة للتأثر الثقافي.

دور الشيطان في عملية السحر

سبق و أن قلنا بأن من بين تعريفات السحر في اللغة العربية صرف الشيء عن حقيقته و أن تعريف العلم إدراك الشيء على حقيقته و أن الدين مزيج من الطاعة و العادة و الجزاء و يمكن أن يكون سحراً أو علماً. تقدم آيات القرآن وصفا ديناميكياً لكيفية تغير الثقافة من العلم إلى السحر و من السحر إلى العلم و تشير نصوص القرآن إلى أن الشياطين تلعب دوراً رئيسياً في هذه العملية.

قال تعالى :

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّةٍ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحَكِّمُ اللَّهُ عَائِيَةً وَأَلَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ٥٢ لِيَجْعَلَ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ فِتْنَةً لِلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ الظَّالِمِينَ لَفِي شِقَاقٍ بَعِيدٍ ٥٣ وَلَيَعْلَمَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ أَنَّهُ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَيُؤْمِنُونَ بِهِ فَتُخْبِتَ لَهُ قُلُوبُهُمْ وَإِنَّ اللَّهَ لَهَادٍ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ٥٤ وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي مَرِيَّةٍ مِنْهُ حَتَّى تَأْتِيَهُمُ السَّاعَةُ بَغْتَةً أَوْ يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ يَوْمٍ عَقِيمٍ ٥٥) [سورة الحج : 52-55]

يقول الطبري في تفسيره : " قيل إن السبب الذي من أجله أنزلت هذه الآية على رسول الله صلى الله عليه وسلم، أن الشيطان كان ألقى على لسانه في بعض ما يتلوه مما أنزل الله عليه من القرآن ما لم ينزله الله عليه، فاشتد ذلك على رسول الله صلى الله عليه وسلم واغتم به، فسلاه الله مما به من ذلك بهذه الآيات.

ذكر من قال ذلك: حدثنا القاسم، قال: ثنا الحسين، قال: ثنا حجاج، عن أبي معشر، عن محمد بن كعب القرظي ومحمد بن قيس قالوا جلس رسول الله صلى الله عليه وسلم في ناد من أندية قريش كثير أهله، فتمنى يومئذ أن لا يأتيه من الله شيء فينفروا عنه، فأنزل الله

عليه: (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ) فقرأها رسول الله صلى الله عليه وسلم، حتى إذا بلغ: (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ) ألقى عليه الشيطان كلمتين: تلك الغرانيقة العلى، وإن شفاعتهن لترجى، فتكلم بها. ثم مضى فقرأ السورة كلها. فسجد في آخر السورة، وسجد القوم جميعاً معه، ورفع الوليد بن المغيرة تراباً إلى جبهته فسجد عليه، وكان شيخاً كبيراً لا يقدر على السجود. فرضوا بما تكلم به وقالوا: قد عرفنا أن الله يحيي ويميت، وهو الذي يخلق ويرزق، ولكن آلهتنا هذه تشفع لنا عنده، إذ جعلت لها نصيباً، فنحن معك، قالوا فلما أمسى أتاه جبرائيل عليه السلام، فعرض عليه السورة؛ فلما بلغ الكلمتين اللتين ألقى الشيطان عليه قال: ما جنتك بهاتين، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أَفَتَرَيْتُ عَلَى اللَّهِ، وَقُلْتُ عَلَى اللَّهِ مَا لَمْ يَقُلْ، فَأُوحَى اللَّهُ إِلَيْهِ: (وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُوكَ عَنِ الَّذِي أُوحِيتُ إِلَيْكَ لَيُفْتِنِي عَلَيْنا غَيْرَهُ) ... إلى قوله: (ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ عَلَيْنَا نَصِيرًا) . فما زال مغموماً مهموماً حتى نزلت عليه: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكُمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) . قال: فسمع من كان من المهاجرين بأرض الحبشة أن أهل مكة قد أسلموا كلهم، فرجعوا إلى عشائرهم وقالوا: هم أحب إلينا، فوجدوا القوم قد ارتكسوا حين نسخ الله ما ألقى الشيطان.

و في رواية أخرى حدثنا ابن حميد، قال: ثنا سلمة، عن ابن إسحاق، عن يزيد بن زياد المدني، عن محمد بن كعب القرظي قال: لما رأى رسول الله صلى الله عليه وسلم تولي قومه عنه، وشق عليه ما يرى من مبادعتهم ما جاءهم به من عند الله، تمنى في نفسه أن يأتيه من الله ما يقارب به بينه وبين قومه. وكان يسره، مع حبه وحرصه عليهم، أن يلين له بعض ما غلظ عليه من أمرهم، حين حدث بذلك نفسه، وتمنى وأحبه، فأنزل الله: (وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ) فلما انتهى إلى قول الله: (أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ) ألقى الشيطان على لسانه، لما كان يحدث به نفسه ويتمنى أن يأتي به قومه، تلك الغرانيق العلى، وإن شفاعتهن ترتضى، فلما سمعت قريش ذلك فرحوا وسرّهم، وأعجبهم ما ذكر به آلهتهم، فأصاخوا له، والمؤمنون مصدقون نبيهم فيما جاءهم به عن ربهم، ولا يتهمونه على خطأ ولا وهم ولا زل؛ فلما انتهى إلى السجدة منها وختم السورة سجد فيها، فسجد المسلمون بسجود نبيهم تصديقاً لما جاء به واتباعاً لأمره، وسجد من في المسجد من المشركين، من قريش وغيرهم لما سمعوا من ذكر آلهتهم، فلم يبق في المسجد مؤمن ولا كافر إلا سجد إلا الوليد بن المغيرة، فإنه كان شيخاً كبيراً فلم يستطع، فأخذ بيده حفنة من البطحاء فسجد عليها. ثم تفرق الناس من المسجد، وخرجت قريش وقد سرّهم ما سمعوا من ذكر آلهتهم، يقولون: قد ذكر محمد آلهتنا بأحسن الذكر، وقد زعم فيما يتلو أنها الغرانيق العلى، وأن شفاعتهن ترتضى، وبلغت السجدة من بأرض الحبشة من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقيل: أسلمت قريش. فنهضت منهم رجال، وتخلّف آخرون. وأتى جبرائيل النبي صلى الله عليه وسلم، فقال: يا محمد ماذا صنعت؟ لقد تلوت على الناس ما لم أتك به عن الله، وقلت ما لم يُقل لك، فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ذلك، وخاف من الله خوفاً كبيراً فأنزل الله تبارك وتعالى عليه (وَكَانَ بِهِ رَحِيمًا) يعزّيه ويخفض عليه الأمر، ويخبره أنه لم يكن قبله رسول ولا نبيّ كما تمنى ولا حبّ كما أحبّ إلا والشيطان قد ألقى في أمنيته، كما ألقى على لسانه صلى الله عليه وسلم، فنسخ الله ما ألقى الشيطان وأحكم آياته، أي فأنت كبعض الأنبياء والرسل، فأنزل الله: (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ) ... الآية، فأذهب الله عن نبيه الحزن، وأمنه من الذي كان يخاف، ونسخ ما ألقى الشيطان على لسانه من ذكر آلهتهم، أنها الغرانيق العلى، وأن شفاعتهن ترتضى. يقول الله حين ذكر اللات والعزى ومناة الثالثة الأخرى، إلى قوله: (وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَرْضَى) ، أي فكيف تمنع شفاعاة آلهتكم عنده؛ فلما جاءه من الله ما نسخ ما كان الشيطان ألقى على لسان نبيه، قالت قريش: ندم محمد على ما كان من منزلة آلهتكم عند الله، فغير ذلك وجاء بغيره، وكان ذلك الحرفان اللذان ألقى الشيطان على لسان رسوله قد وقعا في فم كل مشرك، فازدادوا شراً إلى ما كانوا عليه.

واختلف أهل التأويل في معنى قوله تمنى في هذا الموضع، وقد ذكرت قول جماعة ممن قال: ذلك التمني من النبي صلى الله عليه وسلم ما حدثته نفسه من محبته، مقاربة قومه في ذكر آلهتهم ببعض ما يحبون، ومن قال ذلك محبة منه في بعض الأحوال أن لا تذكر بسوء.

وقال آخرون: بل معنى ذلك: إذا قرأ وتلا أو حدّث

حدثت عن الحسين بن الفرج، قال: سمعت أبا معاذ يقول: أخبرنا عبيد، قال: سمعت الضحاك يقول في قوله: (إِلَّا إِذَا تَمَنَّى) يعني بالتمني: التلاوة والقراءة

وهذا القول أشبه بتأويل الكلام، بدلالة قوله: (فَيَنسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ) على ذلك؛ لأن الآيات التي أخبر الله جلّ ثناؤه أنه يحكمها، لا شك أنها آيات تنزيله، فمعلوم أن الذي ألقى فيه الشيطان هو ما أخبر الله تعالى ذكره أنه نسخ ذلك منه وأبطله، ثم أحكمه بنسخه ذلك منه.

فتأويل الكلام إذن: وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبيّ إلا إذا تلا كتاب الله، وقرأ، أو حدّث وتكلم، ألقى الشيطان في كتاب الله الذي تلاه وقرأه، أو في حديثه الذي حدث وتكلم (فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ) يقول تعالى: فيذهب الله ما يلقي الشيطان من ذلك على لسان نبيه ويبطله.

كما حدثني عليّ، قال: ثنا عبد الله، قال: ثني معاوية، عن عليّ، عن ابن عباس: (فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ) فيبطل الله ما ألقى الشيطان.

حدثت عن الحسين، قال: سمعت أبا معاذ يقول: أخبرنا عبيد، قال: سمعت الضحاک يقول في قوله: (فَيَنْسُخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ) نسخ جبريل بأمر الله ما ألقى الشيطان على لسان النبي صلى الله عليه وسلم، وأحكم الله آياته. " [13]

إن في هذه الآية دليل بين على كيفية تغير الثقافة الإنسانية من العلم إلى السحر و من السحر إلى العلم من منظور الإسلام و الدور الذي تلعبه الشياطين في هذه العملية. تؤكد الآيات للنبي محمد صلى الله عليه و سلم أن جميع الرسل كبقية البشر هم قابلون للتعرض للسحر من قبل الشيطان و لكنهم خصوا بتوصيل رسالة الله و الله كفيل بأن يوصل رسالته كاملة تامة محكمة فإذا أصاب أحد الرسل خلل في تبليغ الرسالة صوب الله الرسول و نسخ ما ألقى الشيطان و أحكم آياته.

وهناك عدة مواضع تؤكد هذه الفكرة من مثل قصة الأعمى و النبي الواردة في سورة عبس و قصة أصحاب الكهف الواردة في السورة الكهف من تصحيح وتوجيه من الله عز وجل للنبي.

فإن كان الأمر كذلك على مستوى الأنبياء و الرسل الذين خصهم الله بالرسالة و أثناء فترات الوحي فكيف يكون الأمر بعد وفاة الأنبياء و الرسل؟ إن الأمر في هذه الحالة يصبح أكثر تعقيدا إذ أنه و ب وفاة النبي ينقطع الوحي و يبقى الرابط الثقافي الوحيد بين الإنسان و ربه هو الكتاب المقدس أو مجموع التعاليم التي وصى بها الأنبياء قبل وفاتهم. و بالتالي يصبح الأمر أكثر تعقيدا و غير مضمون معه أن تقوم الشياطين بعملية صرف آيات الكتب المقدسة و تعاليم الأنبياء عن حقيقتها عن طريق تحريفها بصورة مباشرة أو أن يكون السحر على مستوى التفسير و التأويل. إذ أنه من الآية السابقة نفهم أن التدين ليس كافيا للعصمة من الوقوع في السحر و إلا لما تعرض له الأنبياء. و نريد أن نستنتج من ذلك أن دينامية الانتقال الثقافي من العلم إلى السحر و من السحر إلى العلم متواصلة حتى في وجود الكتب المقدسة حيث يمكن أن نكون تعرضنا للسحر في تأويل بعض الآيات ثم نكتشف التأويل الصحيح لتلك الآيات لاحقا ولا يجب أن يكون هناك حرج في ذلك.

كيف تقوم الشياطين بعملية السحر؟

من شر النفاثات في العقد

كانت تفسيرات المسلمين لهذه الآية على النحو التالي:

يقول الطبري في تفسيره :

(وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) يقول: ومن شرّ السواحر اللّاتي ينفثن في عُقد الخيط، حين يرقين عليها. وبنحو الذي قلنا في ذلك قال أهل التأويل.

ذكر من قال ذلك:

حدثني محمد بن سعد، قال: ثني أبي، قال: ثني عمي، قال: ثني أبي، عن أبيه، عن ابن عباس (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: ما خالط السحر من الرقي.

حدثنا ابن بشار، قال: ثنا ابن أبي عدي، عن عوف، عن الحسن (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: السواحر والسحرة.

حدثنا ابن عبد الأعلى، قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، قال: تلا قتادة: (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: إياكم وما خالط السحر من هذه الرقي.

قال: ثنا ابن ثور، عن معمر، عن ابن طاوس، عن أبيه، قال: ما من شيء أقرب إلى الشرك من رقية المجانين.

حدثنا بشر، قال: ثنا يزيد، قال: ثنا سعيد، عن قتادة، قال: كان الحسن يقول إذا جاز (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: إياكم وما خالط السحر.

حدثنا ابن حميد، قال: ثنا مهران، عن سفيان، عن جابر، عن مجاهد وعكرمة (النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: قال مجاهد: الرقي في عقد الخيط، وقال عكرمة: الأخذ في عقد الخيط

حدثني يونس، قال: أخبرنا ابن وهب، قال: قال ابن زيد، في قوله: (وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ) قال: النفاثات: السواحر في العقد

[14]

إننا نعتقد أن هذا التأويل ليس هو التأويل الصحيح و أن التأويل الصحيح هو أن من شر النفاثات في العقد أي من شر الشياطين التي تنفث في العقد.

هناك ما يؤكد على أن المقصود بالنفاثات الشياطين . حيث روي عن النبي صلى الله عليه و سلم أنه كان يتعوذ من الشيطان و همزه و نفخه و نفثه.

يقول الحديث : حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا ابْنُ فَصِيلٍ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ: «أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ وَهَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ.» فَتَفَثُهُ الشُّعْرُ، وَهَمْزُهُ الْمُوتَةُ، وَنَفْخُهُ الْكَبِيرُ "تهذيب الآثار مسند عمر [15]

و في حديث آخر : حَدَّثَنِي هَلَالُ بْنُ الْعَلَاءِ، حَدَّثَنَا أَبِي، حَدَّثَنَا عُبَيْدُ اللَّهِ، عَنْ زَيْدٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ مُرَّةَ، عَنْ نَافِعِ بْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: صَلَّيْنَا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ صَلَاةَ جَهْرٍ فِيهَا بِالْفِرَاءَةِ، فَلَمَّا صَفَّ النَّاسُ كَبَّرَ نَبِيُّ اللَّهِ، وَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا، ثَلَاثًا، وَلَهُ الْحَمْدُ، ثَلَاثًا، وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَبِحَمْدِهِ بَكْرَةً وَأَصْبِلًا، ثَلَاثًا»، ثُمَّ قَالَ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ، مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَنَفْثِهِ.» [16]

ولذلك فإن الأولى بوصف النفاثات هو الشياطين إذ أن هذا التأويل يستند إلى السنة النبوية و ثانيا أن مما يؤكد على أن المقصود بذلك هو الشياطين و أنها هي المقصودة بالنفاثات في العقد حديث صحيح آخر. يقول الحديث : " يَعْقُدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عَقَدٍ يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْفُدْ فَإِنِ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنِ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنِ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ." الراوي : أبو هريرة | المحدث : البخاري | المصدر : صحيح البخاري | الصفحة أو الرقم : 1142 | خلاصة حكم المحدث : [صحيح] | الترخيخ : أخرجه البخاري (1142)، ومسلم (776) [17]

إن في حديث النبي صلى الله عليه و سلم ما يؤكد على أن للشيطان أثر على النفس البشرية حيث يكون الإدراك و الثقافة. و بالتالي فإن ذلك يؤكد صحة ما اتجهنا إليه من أن الشياطين يكون أثرها على الإنسان على المستوى الثقافي.

نذكر فقط بما أوردناه فيما يخص المنظومات المعقدة بأن سيرورة اتخاذ القرار عند الإنسان تتسم ببصمات الشواش الواضحة؛ إذ يكون هناك الكثير من الدوافع والمسلمات والمضامين التي ينبغي اعتبارها عند اتخاذ قرار. فهنا يساعد "الجاذب الغريب" strange attractor في هذه السيرورة ويدفع في اتجاه أحد الممكنات. وقد يكون الجاذب الغريب عقدة نفسية، أو يتخذ شكل المنظومة الاعقادية للإنسان. من خلال هذا التصور للتعقيد يستقيم لدينا المعنى في أن الشياطين تنفث في العقد أي تعمل كجاذب غريب يساهم في دفع المنظومة النفسية للإنسان لاتخاذ قرار سلوك مسار معين.

واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي

هناك دليل آخر يدعم هذا التأويل. في الواقع لقد حاولنا أن نبحت عن ما إذا كانت لفظة العقد مذكورة في موضع آخر من القرآن. فوجدنا ما يؤكد أن معنى هذه اللفظة هو ما ذهبنا إليه و أنها تكون على المستوى الثقافي او النفسي إن صح التعبير. أتت اللفظة في صورة مفردة " عقدة " في قصة موسى عليه السلام. تقول الآيات : (قَالَ رَبِّ اشْرَحْ لِي صَدْرِي ۚ وَبَسِّرْ لِي أَمْرِي ۚ وَاجْعَلْ لِي سُلْطٰنًا ۚ وَاجْعَلْ لِي زَوْجًا مِّنْ أَهْلِى ۚ ۲٩ هُرُونَ أَخِي ۚ ٣٠ أَشَدُّ بِهِ أَزْرِي ۚ ٣١ وَأَشْرِكُهُ فِي أَمْرِي ۚ ٣٢ كَيْ تُسَبِّحَكَ كَثِيرًا ۚ ٣٣ وَتَذَكَّرَكَ كَثِيرًا ۚ ٣٤ إِنَّكَ كُنْتَ بِنَا بَصِيرًا ۚ ٣٥) [سورة طه : 25-35]

معنى العقدة في اللغة

ورد معنى كلمة عقدة في معجم اللغة العربية المعاصرة كالتالي: [18] [19] [20]

- «ع ق د
- عقد/ عقد لـ يعقد، عقدا، فهو عاقد، والمفعول معقود (للمتعدي)
- عقد الزهر: تضامات أجزاؤه فصار ثمرًا.
- عقد الحبل ونحوه: جعل فيه عقدة، جعل منه عروة وأدخل أحد طرفيه فيها وشده، عكس حله "عقد المنديل/ رباط عنقه"
- «عقد العزم أو النية: عزم ونوى وقصد "عقد العزم على السفر".
- عقد الأمل أو الآمال على أمر: رجاء وتمناه "الآمال معقودة على حضوره".
- عقد الخوف لسانه: أسكته، أفقده القدرة على النطق ° معقود اللسان: عاجز عن الكلام، أو مرتبك في كلامه بسبب الخجل»
- «عقد قلبه على شيء: لزمه وعكف عليه، صمم، قرر "عقد قلبه على الإيمان"

- «اعتقد/ اعتقد بـ يعتقد، اعتقاداً، فهو معتقد، والمفعول معتقد
- اعتقد أنه عالم/ اعتقد بأنه عالم:
- 1- ظن، تصور، حسب، توهم "خلافاً لما كان يعتقد- رسخ اعتقاداً".
- 2- صدق وأمن "اعتقد أن التوحيد حق"
- «انعقد/ انعقد على/ انعقد في/ انعقد لـ ينعقد، انعقاداً، فهو منعقد، والمفعول منعقد عليه
- انعقد الزهر: عقد؛ تضامته أجزاءه فصارت ثمرًا.
- انعقد لسانه: مطاوع عقد/ عقد لـ: صمت، عجز عن الكلام.
- انعقد الأمل عليه: وضع فيه»
- «تعقد يتعقد، تعقداً، فهو متعقد
- تعقد الحبل ونحوه: صارت فيه عقد، كثرت عقده "تعقدت شلة الصوف/ الأسلاك".
- تعقد الرمل: تراكم.
- تعقد الأمر: مطاوع عقد: صعب وتعسر "تعقد أسلوب الكتاب- تعقد الكلام: صعب فهمه- تعقد التحقيق: واجه عقبات وصعوبات- تعقدت المسألة"
- «عاقد يعاقده، معاقدة، فهو معاقده، والمفعول معاقده
- عاقده فلاناً:
- 1- عاهده.
- 2- أكد ووثق العهد معه " والذين عاقدت أيمانكم فاتوهم نصيبهم { [ق]- {ولكن يؤاخذكم بما عاقدتم الأيمان} [ق] "
- «عقد يعقد، تعقيداً، فهو معقد، والمفعول معقد
- عقد الحبل ونحوه: بالغ في عقده؛ أي في ربطه وشده حتى غلظ.
- عقد اليمين: أكدها، قصد توثيقها وعزم على البر بها " {ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الأيمان} "
- عقد العسل: غلاه حتى غلظ.
- عقد الأمر: جعله صعباً "أسلوب معقد: صعب الفهم" ° عقد الكلام: جعله صعب الفهم، عماه- مشكلة معقدة: صعبة لا حل لها»
- «اعتقاد [مفرد]: ج اعتقادات (لغير المصدر):
- 1- مصدر اعتقد/ اعتقد بـ ° الاعتقاد السائد: الرأي السائد- حرية اعتقاد: حرية اختيار المعتقد- في اعتقادي: في رأيي.
- 2- اطمئنان القلوب على شيء ما يجوز أن ينحل عنه.
- 3- تصديق قاطع بشيء يؤمن به مجموعة من الأشخاص "الاعتقاد بحق الإنسان في الحياة الكريمة أساس التمدن والارتقاء"
- «عقدة [مفرد]: ج عقيدات وعقدات وعقد:
- موضع العقد في الحبل ونحوه "عقدة المنديل" ° انحلت عقدة لسانه: نطق بعد سكوت، استطاع الكلام، باح بسره- حل العقدة: أزال الخلاف، ذلل العقبة- عقدة التقصير: عقدة تستخدم لتقصير الحبل- عقدة اللسان: عدم الطلاقة في الكلام»
- «عقيدة [مفرد]: ج عقيدات وعقائد:
- 1- ما يقصد به الاعتقاد دون العمل كعقيدة وجود الله تعالى "يدافع المرء عن عقيدته- عقيدة هدامة".
- 2- حكم لا يقبل الشك لدى صاحبه "عقيدة دينية/ راسخة- عقيدة خلود النفس"
- «معتقد [مفرد]: ج معتقدات:
- 1- اسم مفعول من اعتقد/ اعتقد بـ.
- 2- حكم لا يقبل الشك عند صاحبه "تختلف الشعوب في معتقداتها- معتقد ديني- حرية المعتقدات".
- 3- عقيدة

إن أصل كلمة عقدة لا يتعارض مع مفهومنا للعقدة من منظور التعقيد بل إن معنى هذه اللفظة في اللغة العربية قد يدعمه. وقد تكون العقدة من منظور المنظومات المعقدة هي النقطة التي تتقارب جميع المسارات متجهة نحوها. و مما يؤكد على ذلك هو أن الجاذب الغريب قد يكون عقدة نفسية أو يتخذ شكل المنظومة الاعتقادية للإنسان كما ذكرنا سابقاً.

عوداً إلى قصة موسى عليه السلام ذكر الطبري في كتابه في تفسير قوله تعالى " واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي " أي : " وأطلق لساني بالمنطق، وكانت فيه فيما ذكر عجمة عن الكلام الذي كان من إلقائه الجمره إلى فيه يوم هم فرعون بقتله "

ذكر الرواية بذلك عن قاله: حدثني محمد بن عمرو، قال: ثنا أبو عاصم، قال: ثنا عيسى، عن ابن أبي نجيح، عن سعيد بن جبير، في قوله: (عُقْدَةٌ مِنْ لِسَانِي) قال: عجمة لجمرة نار أدخلها في فيه عن أمر امرأة فرعون، تردّ به عنه عقوبة فرعون، حين أخذ موسى بلحيته وهو لا يعقل، فقال: هذا عدو لي، فقالت له: إنه لا يعقل". [21]

هناك عدة آيات تزيد من توضيح هذا الموقف قال تعالى في سورة الشعراء " قال ربي إني أخاف أن يكذبون و يضيق صدري و لا ينطلق لساني فأرسل إلى هارون و لهم علي ذنب فأخاف أن يقتلون " و قد سخر فرعون من هذا الأمر عندما قال " أم أنا خير من هذا الذي هو مهين و لا يكاد يبين أي غير قادر أن يبين عما في ضميره من كلام. و سواء كانت قصة تناول الجمرّة صحيحة أم لا فإنّ الثابت أن موسى عليه السلام لديه عقدة في لسانه تجعل من يستمعون إليه لا يكادون يفقهون حديثه. ذكر موسى عليه السلام أنه يخاف أن يكذبه فرعون و قومه فيضيق صدره و لا ينطلق لسانه.

من وجهة نظر علم النفس فإن هذه الحالة تفهم كأحد أنواع الاضطرابات النفسية الجسمية أو الاضطرابات جسمية المظهر و هو اضطراب التحويل . تعرف الموسوعة البريطانية المرض النفسي – الجسدي بأنه الاستجابة الجسمية للضغوط الإنفعالية التي تأخذ شكل اضطرابات جسمية مثل ارتفاع ضغط الدم و الذبحة الصدرية و تقرح القولون و التهاب المفاصل و غيرها.

يعرف اضطراب التحويل بأنه فقدان أو تغيير في الوظيفة الجسمية من دون وجود سبب بدني ظاهر، بمعنى أن الفرد يظهر عليه فقدان في جهازه الحركي أو الحسي أو تغيير في الوظائف الفسيولوجية لعضو أو أكثر من أعضاء جسمه، في غياب وجود سبب بدني أو عضوي واحد. و الحالات التي يتبدى فيها هذا الاضطراب كثيرة و متنوعة مثل : الشلل بأنواعه (شلل يد، رجل ، إصبع....) العمى الجزئي أو الكلي، الصعوبة في الكلام، فقدان السمع الجزئي أو الكلي، وما إلى ذلك.

إن من بين النظريات المفسرة هو ما يشير إليه الكسندر، إلى أن هذه الاضطرابات تحدث نتيجة صراع نفسي دينامي يجعل من كل عقدة معينة مرتبطة بمرض معين. و من بين ما يذكر في هذه الاضطرابات ما يطلق عليه عصاب العضو وهو مصطلح أطلقته هيلين دوتش في إشارة منها إلى أن العضو المصاب إذا كان تعرض إلى أذى نفسي في مرحلة الطفولة فإنه يصبح في مرحلة الرشد موضوع إنفعال ، و هناك من يرى أن هذه الاضطرابات ناتجة بسبب الخوف من التعبير بشكل صريح عن الحالات الإنفعالية، أو عن توترات يصعب التخفيف عنها. [22] [23] (لمزيد من التفاصيل انظر : د.قاسم. الاضطرابات النفسية و العقلية نظرياتها أسبابها طرائق علاجها. ص 367)

ما يهمنا الآن هو أن نؤكد على أن من قصة موسى عليه السلام نفهم أن عقدة لسان موسى تعود إلى أسباب نفسية و انها من الممكن أن تكون شكلا من اشكال اضطراب التحويل. و بالتالي فإن مفهوم العقدة على المستوى النفسي بمعناها الحالي – بصورة أو بأخرى - ليس مستحدثا وأنه له دليله من القرآن. من ذلك نقول أن معنى لفظة العقد المذكورة في سورة الفلق يستقيم أن يكون معناها ما يسمى بالعقد الثقافية أو النفسية. أي الشياطين التي تنفت في العقد النفسية.

الفصل الرابع

تاريخ السحر من منظور الإسلام و التعقيد

تاريخ السحر من منظور الإسلام و التعقيد

آدم و إبليس و بداية السحر في حياة البشر

جاءت قصة آدم عليه السلام و الشيطان في عدة مواضع من القرآن الكريم رأينا أن نوردها كاملة لأنه في كل موضع كانت هناك إضافة لتفاصيل سنكون قادرين عند جمعها على أن نرى الصورة كاملة :

بعد ذلك النقاش بين الله عز وجل وبين الشيطان. تذكر الآيات التوجيهات و الإرشادات و الأوامر التي ذكرها الله لآدم قال تعالى :

(وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) [سورة البقرة : 35]

و في موضع آخر (وَيَا آدَمُ اسْكُنْ أَنْتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ فَكُلَا مِنْ حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ) [سورة البقرة : 19]

وفي موضع آخر : (فقلنا يا آدم إن هذا عدو لك ولزوجك فلا يخرجنكما من الجنة فتسقى ١١٧ إن لك ألا تجوع فيها ولا تعرى ١١٨ وأنك لا تظمأ فيها ولا تصحى ١١٩) [سورة طه : 117-119]

يمكن أن نفهم من هذه الآيات أن تلك التوجيهات و الإرشادات كانت بمثابة شريعة شرعها الله لآدم و إن قصة آدم عليه السلام و الشيطان أرادها الله لتكون نموذجا معلما لآدم و ذريته لكي يتعرف من خلالها منهج العلاقة بين الإنسان و ربه و معرفة دور و أثر الشيطان في إفساد هذه العلاقة.

قال تعالى : (فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَّا يَبْلَى ١٢٠ فَأَكَلَا مِنْهَا فَبَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى ١٢١ ثُمَّ اجْتَبَاهُ رَبُّهُ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَى ١٢٢) [سورة طه : 120-122]

و في موضع آخر (فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْءَاتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَن تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ ٢٠ وَقَاسَمَهُمَا إِنِّي لَكُمَا لَمِنَ النَّصِيحِينَ ٢١ فَدَلَّهُمَا بِعُرْوَةٍ فَلَمَّا ذَاقَا الشَّجَرَةَ بَدَتْ لَهُمَا سَوْءُهُمَا وَطَفِقَا يَخْصِفَانِ عَلَيْهِمَا مِنْ وَرَقِ الْجَنَّةِ وَنَادَاهُمَا رَبُّهُمَا أَلَمْ أَنهَكُمَا عَن تِلْكَ الشَّجَرَةِ وَأَقُل لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُّبِينٌ ٢٢ قَالَا رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنفُسَنَا وَإِن لَّمْ تَغْفِرْ لَنَا وَتَرْحَمْنَا لَنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ ٢٣) [سورة الأعراف : 20-23]

كما ذكرنا سابقا أن هذه القصة تعد نموذجا للعظة و العبرة لآدم و ذريته. و نرى فيها مثالا لما ذهبنا إليه من أن إغواء الشيطان لآدم كان شكلا من أشكال التخيل و الارتجال و مثالا لكيفية تأثير الشيطان على الإنسان من منظور التعقيد. بدأ إبليس في التخيل و الارتجال بأن الملك و الخلد ممكن من خلال الأكل من تلك الشجرة و ظهر استفزازه و وعده لهما بأن عملية الأكل من الشجرة يترتب عليها الخلود و الملك و أن هذا الأمر هو الحقيقة العلمية التي لا يرغب الإله لهما العلم بها و أن الإله لا يريد لهما أن يكونا من الملائكة و أن لا يكون لهما الخلد. إن في عبارة قاسمهما دلالة على عملية الإلحاح و النفث المستمر من أجل عصيان شريعة الله و إستمالتهم عنها.

إن في هذه الآيات ما يشير إلى أن الشيطان أحدث بهذه الكلمات اضطرابا لدى آدم و حواء و ساهم في خلق أمنية الملك و الخلود لهما ثم ألقى في أمنيتهما من خلال الإلحاح و تقديم تفسيرات لسبب النهي من الأكل من تلك الشجرة. عمل إبليس في تلك اللحظة من خلال وساوسه كجاذب غريب جذب سلوك آدم إلى قرار و فعل معين. إن النفث المتواصل من قبل الشيطان أدى إلى التأثير في سيرورة اتخاذ القرار لدى آدم عليه السلام. لقد خلقت الأفكار التي ألقاها إبليس في خلد كل من آدم و حواء عقدة و صراعا نفسيا بين الرغبة في الملك و الخلد و بين المنظومة الاعتقادية التي يعتنقونها. فعمل الشيطان كجاذب غريب في تلك اللحظة.

و لكن أيضا نود أن نشير إلى أن العامل الحاسم كان في استسلام آدم عليه السلام و ضعفه أمام تلك اللحظات الشواشية المعقدة . لذلك كان قول الله عز و جل و لقد عهدنا إلى آدم من قبل فنسي و لم نجد له عزما. ففي تفسير الطبري ذكر المفسرون بأن نسي بمعنى ترك و في معنى لم نجد له عزما أي صبرا و قال آخرون بل معناه: الحفظ، قالوا: ومعناه: ولم نجد له حفظا لما عهدنا إليه. قال أبو جعفر: وأصل العزم اعتقاد القلب على الشيء، يقال منه: عزم فلان على كذا: إذا اعتقد عليه ونواه، ومن اعتقاد القلب: حفظ الشيء، ومنه الصبر على الشيء، لأنه لا يجزع جازع إلا من خور قلبه وضعفه، فإذا كان ذلك كذلك، فلا معنى لذلك أبلغ مما بينه الله تبارك وتعالى، وهو قوله (وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا) فيكون تأويله: ولم نجد له عزم قلب، على الوفاء لله بعهده، ولا على حفظ ما عهد إليه. [1] و في معجم المعاني الجامع فإن معنى العزم في علوم النفس أي ما يسفر عنه تدبر أمر إرادي فيحسم بين طرفين أو

أطراف مختلفة.[2] و على مستوى المصطلحات الفقهية يأتي بمعنى الثبات و الشدة في عقدت عليه النية.[2] من ذلك نقول أن اللوم وقع على آدم لأنه من خلال تفكره و تدبره الإرادي أثناء لحظة الاضطراب تلك لم يسفر عن ذلك ثباته و صبره على ما عهد الله به إليه. فتركه و اتبع ما خيله و ارتجله له الشيطان.

إن الإلحاح المستمر من الشيطان يساهم في نسيان شريعة الخالق و لكن هنا تكمن فكرة القداسة و المقدس و عملية الاستذكار المستمر لشريعة الخالق و مدارستها . قال تعالى: (وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٠٠ إِنَّ الَّذِينَ أَنْفَقُوا إِذَا مَسَّهُمْ طَنْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ٢٠١) [سورة الأعراف 200-201]

إن عملية التذكر لا تأتي إلا من خلال الاستذكار المسبق حيث تعمل المداومة على التذكر كحلقة تلتزم راجع فكلما طرأ نزغ أو وسوسة من الشيطان أتى ما كان يستذكره الإنسان من قبل كرد فعل و كجاذب طارئ يكون حاسما في صيرورة اتخاذ القرار لدى الإنسان.

نستنتج من هذه الآيات أيضا أن القرآن يؤكد على أن عملية الإغواء تترتب على محتوى الشريعة التي أرسلها الله إلى العباد و كيفية تفاعلهم معها أثناء عيشهم على الأرض. فتصبح الشريعة في حد ذاتها منظومة ثقافية من ضمن المنظومات التي تتأثر برود فعل الإنسان تجاه الطبيعة و تجاه المجتمع. و ينشأ الإغواء بحسب تفاعل الإنسان مع المنظومات الموجودة في عالمه من طبيعة و مجتمع و غير ذلك.

(قُلْنَا أَهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكَ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ٣٨) [سورة البقرة : 38]

و في موضح آخر : (قَالَ أَهْبَطْنَا مِنْهَا جَمِيعًا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكَ مِنِّي هُدًى فَمَنْ تَبِعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى) [سورة طه : 123]

من هنا بدأت علاقة العداوة بين الإنسان و الشيطان، بين الالتزام بالمنظومة الاعتقادية الصحيحة و بين محاولات الصرف عنها. فكلما انحرفت المنظومة الاعتقادية الصحيحة عن الحقيقة أتت الهداية من الله لإصلاح ما فسد منها و إحكامها. و يبقى للإنسان بعد ذلك اختياره و عزمه بين جميع الخيارات المتاحة.

(يُنَبِّئُ عَادَ مَا يَقْتَنَنُكُمْ الشَّيْطَانُ كَمَا أَخْرَجَ أَبَوَيْكُمْ مِنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوْءَ مَا كُنَّا بِكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ إِنَّا جَعَلْنَا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ ٢٧ وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَلَّاهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَنْقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٢٨ قُلْ أَمَرَ رَبِّي بِالْقِسْطِ وَأَقِيمُوا وُجُوهَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَادْعُوهُ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ ٢٩ فَرِيقًا هَدَىٰ وَفَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ إِنَّهُمْ اتَّخَذُوا الشَّيْطَانَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ ٣٠) [سورة الأعراف : 27-30]

إن هذه الآيات تؤكد ما ذهبنا إليه من أن هذه القصة كانت من أجل العظة و العبرة. و إن فتنه الشيطان بأن يلقي من الأفكار ما يقيم صراعا بين رغبات الإنسان و ما يأمر به الله عز وجل.

في قوله تعالى : (وَإِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً قَالُوا وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا قُلْ إِنْ أَلَّاهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَنْقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ٢٨) [سورة الأعراف : 28]

نستفيد من هذه الآية أن الاعتماد على السلف كأولية دفاعية أمر لا يفيد و ليس مضمون أن ما وجدنا عليه آباءنا يكون هو الصواب لذلك فإن إدراك الحقيقة و خاصة فيما يتعلق بالمعرفة الغيبية أمر بالغ التعقيد و هو أمر يشعر المؤمنين حقا بالخوف و الوجل.

السحر و العلم الطبيعي

السحر في عصر موسى عليه السلام

وردت قصة موسى و السحر في عدة مواضع من القرآن :

قال تعالى : (وَقَالَ مُوسَىٰ يُفْرِعُونَ إِنِّي رَسُولٌ مِّن رَّبِّ الْعَالَمِينَ ١٠٤ حَقِيقٌ عَلَيَّ أَن لَا أَقُولَ عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ قَدْ جِئْتُكُمْ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَأَرْسِلْ مَعِيَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ١٠٥ قَالَ إِنْ كُنْتَ جئتَ بِبَيِّنَةٍ فَأْتِ بِهَا إِنْ كُنْتَ مِنَ الصّٰدِقِينَ ١٠٦ فَأَلْقَىٰ عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُّبِينٌ ١٠٧ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنُّظُرِينَ ١٠٨ قَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ إِنَّ هَذَا لَسِجْرٌ عَلِيمٌ ١٠٩ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِّنْ أَرْضِكُمْ فَمَادَا تَأْمُرُونَ ١١٠ قَالُوا أَرْجِهْ وَأَخَاهُ وَأَرْسِلْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ١١١ يَا تُوَكُّ بِكُلِّ سِجْرٍ عَلِيمٍ ١١٢ وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْغَالِبِينَ ١١٣ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ لَمِنَ الْمُفْرَبِينَ ١١٤ قَالُوا يَمُوسَىٰ إِمَّا أَنْ تُلْقَىٰ وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ نَحْنُ الْمُلْقِينَ ١١٥ قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَهُمُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ ١١٦ ﴿٥﴾ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ أَنْ أَلْقِ عَصَاكَ فَإِذَا هِيَ ثَلَاثُ مَنَاقِبٍ ١١٧ فَوَقَعَ الْحَقُّ وَبَطَلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ١١٨ فغُلِبُوا هُنَالِكَ وَانْقَلَبُوا صٰغِرِينَ ١١٩ وَأَلْقَى السَّحَرَةُ سِجْدِينَ ١٢٠ قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ١٢١ رَبِّ مُوسَىٰ وَهَارُونَ ١٢٢ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنْتُ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَّكْرُتُمْوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ١٢٣ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خَلْفٍ ثُمَّ لَأُسَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ١٢٤ قَالُوا إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ١٢٥ وَمَا نَنْفَعُ مَنَا إِلَّا أَنْ ءَامَنَّا بِبَيِّنَاتٍ مِّن رَّبِّنَا لَمَّا جَاءَتْنَا رَبَّنَا أَفْرِغْ عَلَيْنَا صِخْرًا وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ١٢٦ وَقَالَ الْمَلَأُ مِنْ قَوْمِ فِرْعَوْنَ أَنذَرُ مُوسَىٰ وَقَوْمَهُ لِيَفْسُدُوا فِي الْأَرْضِ وَيَذَرَكَ وَعَالِهَتِكَ قَالَ سَنُقْتُلُ أَبْنَاءَهُمْ وَنَسْتَحْيِي نِسَاءَهُمْ وَإِنَّا فَوْقَهُمْ قَاهِرُونَ ١٢٧ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَاصْبِرُوا إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ ١٢٨ قَالُوا أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَنْ تَأْتِيَنَا وَمِن بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسَىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُهْلِكَ عَوْنَكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ ١٢٩ وَلَقَدْ أَخَذْنَا آلَ فِرْعَوْنَ بِالسِّنِينَ وَنَقْصٍ مِّنَ الثَّمَرَاتِ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ ١٣٠ فَإِذَا جَاءَتْهُمْ الْحَسَنَةُ قَالُوا لَنَا هَذِهِ وَإِنْ تُصِيبُهُمْ سَيِّئَةٌ يَطَّيَّرُوا بِمُوسَىٰ وَمَنْ مَعَهُ أَلَا إِنَّمَا طَّيَّرَهُمْ عِندَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٣١ وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ ءَايَةٍ لَّتُشْحَرْنَا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ١٣٢ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الطُّوفَانَ وَالْجَرَادَ وَالْقُمَّلَ وَالضَّفَادِعَ وَالِدَّمَ ءَايَاتٍ مُّضْتَلَّتْ فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ١٣٣ وَلَمَّا وَقَعَ عَلَيْهِمُ الرِّجْزُ قَالُوا يَمُوسَىٰ آدِغْ لَنَا رَبِّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ لِيَن كَشِفْتَ عَنَّا الرِّجْزَ لِنُؤْمِنَ لَكَ وَنُرْسِلَنَّ مَعَكَ بَنِي إِسْرَائِيلَ ١٣٤ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمُ الرِّجْزَ إِلَىٰ أَجَلٍ هُمْ بِلُغْوِهِ إِذَا هُمْ يَنْكَبُونَ ١٣٥ فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِبَيِّنَاتٍ وَكَانُوا عَنْهَا غَافِلِينَ ١٣٦ وَأَوْرَثْنَا الْقَوْمَ الَّذِينَ كَانُوا يُسْتَضَعُونَ مَشْرِقَ الْأَرْضِ وَمغربَهَا أَلَنِي بَرَكْنَا فِيهَا وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ الْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِي إِسْرَائِيلَ بِمَا صَبَرُوا وَدَمَرْنَا مَا كَانَ يَصْنَعُ فِرْعَوْنُ وَقَوْمُهُ وَمَا كَانُوا يَعْشَوْنَ ١٣٧) [سورة الأعراف 104-137]

(ثُمَّ بَعَثْنَا مِنْ بَعْدِهِم مُوسَى وَهَارُونَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ بِآيَاتِنَا فَاسْتَكْبَرُوا وَكَانُوا قَوْمًا مُّجْرِمِينَ ٧٥ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِندِنَا قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ مُّبِينٌ ٧٦ قَالَ مُوسَىٰ أَتَقُولُونَ لِلْحَقِّ لَمَّا جَاءَكُمْ سِحْرٌ هَذَا وَلَا يُفْلِحُ السَّحَرُونَ ٧٧ قَالُوا أَجِئْنَا لِنَتْلِفَنَّا عَمَّا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا وَتَكُونَ لَكُمُ الْكِبْرِيَاءُ فِي الْأَرْضِ وَمَا نَحْنُ لَكُمُ بِمُؤْمِنِينَ ٧٨ وَقَالَ فِرْعَوْنُ أَتُؤْتُونِي بِكُلِّ سِجْرٍ عَلِيمٍ ٧٩ فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَىٰ أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُّقِفُونَ ٨٠ فَلَمَّا أَلْقَوْا قَالَ مُوسَىٰ مَا جِئْتُمْ بِهِ السَّحْرُ إِنَّ اللَّهَ سَيَجْطِلُهُ إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ ٨١ وَيُجِئُ اللَّهُ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ ٨٢ فَمَا ءَامَنَ لِمُوسَىٰ إِلَّا ذُرِّيَّةٌ مِّن قَوْمِهِ عَلَىٰ خَوْفٍ مِّن فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِمْ أَنْ يَفْتِنَهُمْ وَإِنَّ فِرْعَوْنَ لَعَالٍ فِي الْأَرْضِ وَإِنَّهُ لَمِنَ الْمُسْرِفِينَ ٨٣ وَقَالَ مُوسَىٰ يُقَوْمِ إِنْ كُنْتُمْ ءَامِنْتُمْ بِاللَّهِ فَلْيَعْبُدْهُ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُّسْلِمِينَ ٨٤ قَالُوا عَلَى اللَّهِ تَوَكَّلْنَا رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ٨٥ وَنَجِّنَا بِرَحْمَتِكَ مِنَ الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ ٨٦ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ مُوسَىٰ وَأَخِيهِ أَنْ تَبَوَّءَا لِقَوْمِكُمَا بِمِصْرَ بُيُوتًا وَاجْعَلُوا بُيُوتَكُمْ قِبْلَةً وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ ٨٧ وَقَالَ مُوسَىٰ رَبَّنَا إِنَّكَ ءَاتَيْتَ فِرْعَوْنَ وَمَلَئَهُ زِينَةً وَأَمْوَالًا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا رَبَّنَا لِيُضِلُّوا عَن سَبِيلِكَ رَبَّنَا اطْمِسْ عَلَىٰ أَمْوَالِهِمْ وَاشدّدْ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّىٰ يَرَوْا الْعَذَابَ الْأَلِيمَ ٨٨) [سورة يونس : 88-75]

(أَذْهَبَ أَنْتَ وَأَخُوكَ بِآيَاتِي وَلَا تَنِيَا فِي ذِكْرِي ٤٢ أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ٤٣ فَقَوْلَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَذَّكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ ٤٤ قَالَا رَبَّنَا إِنَّا نَخَافُ أَنْ يُفْرِطَ عَلَيْنَا أَوْ أَنْ يَطَّغَىٰ ٤٥ قَالَ لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَأَرَىٰ ٤٦ فَأَتَيْنَاهُ قَوْلًا إِنَّا رَسُولَا رَبِّكَ فَأَرْسِلْ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ وَلَا تُعَذِّبْهُمْ قَدْ جِئْنَاكَ بِبَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّكَ وَالسَّلَامُ عَلَيَّ مِنْ أَوَّلِي الْإِنِّي أَنَا قَدْ أُوحِيَ إِلَيْنَا أَنَّ الْعَذَابَ عَلَيَّ مِنْ كَذِّبٍ وَتَوَلَّىٰ ٤٨ قَالَ فَمَنْ رَبُّكُمَا يَمُوسَىٰ ٤٩ قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ حَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ ٥٠ قَالَ فَمَا بَالُ الْقُرُونِ الْأُولَىٰ ٥١ قَالَ عَلَّمَهَا عِندَ رَبِّي فِي كِتَابٍ لَا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَىٰ ٥٢ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ مَهْدًا وَسَلَكَ لَكُمْ فِيهَا سُبُلًا وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِّن نَّبَاتٍ شَتَّىٰ ٥٣ كُلُوا وَارْعَوْا أَنْعَامَكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ ٥٤ ﴿٥﴾ مَثَلًا خَلَقْتُمْ وَفِيهَا نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَىٰ ٥٥ وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِذْ نَادَىٰ مِنْ رَبِّهِ أَنْ ائْتِنَا بِآيَاتِنَا فَكذبَ وَابَىٰ ٥٦ قَالَ أَجِئْنَا لِنُخْرِجَنَا مِنْ أَرْضِنَا بِسِحْرِكُمْ يَمُوسَىٰ ٥٧ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لِنُوحًا وَبَيَّنَّكَ مَوْعِدًا لَا نُخْلِفُهُ نَحْنُ وَلَا أَنْتَ مَكَانًا سُوًى ٥٨ قَالَ مَوْعِدُكُمْ يَوْمَ الزَّيْنَةِ وَأَنْ يُحْسِرَ النَّاسُ صُخْرَىٰ ٥٩ فَتَوَلَّىٰ فِرْعَوْنُ فَجَمَعَ كَيْدَهُ ثُمَّ أَتَىٰ ٦٠ قَالَ لَهُم مُوسَىٰ وَيَلِكُمْ لَا تَقْرُوا عَلَى اللَّهِ كَذِبًا فَيَسْجِتْكُمْ بَعْدَابٍ وَقَدْ خَابَ مَنِ اقْتَرَىٰ ٦١ فَتَنَزَّ عُوا أَمْرَهُمْ بَيْنَهُمْ وَأَسْرُوا النَّجْوَىٰ ٦٢

قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ يُرِيدَانُ أَنْ يُخْرِجَاكَ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُتْلَى ٦٣ فَأَجْمِعُوا كَيْدَكُمْ ثُمَّ اتُّخِذُوا صَفًّا وَقَدْ أَفْلَحَ الْيَوْمَ مَنْ اسْتَعْلَى ٦٤ قَالُوا يُمُوسَى إِمَّا أَنْ تُلْقَى وَإِمَّا أَنْ نَكُونَ أَوْلَى مِنْ أَلْفَى ٦٥ قَالَ بَلْ أَلْفُوا فَإِذَا جِبَالُهُمْ وَعَصْبِيُّهُمْ يُخِيلُ إِلَيْهِ مِنْ سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ٦٦ فَأَوْجَسَ فِي نَفْسِهِ خِيفَةً مُوسَى ٦٧ فَلَمَّا لَا تَخَفَ بِنِكَ أَنْتَ الْآعْلَى ٦٨ وَالْقَى مَا فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفَتْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدٌ سِحْرٌ وَلَا يَفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى ٦٩ فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدًا قَالُوا ءَأَمَانًا بِرَبِّ هُرُونَ وَمُوسَى ٧٠ قَالَ ءَأَمَانٌ لَّهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَدْنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى ٧١ قَالُوا لَنْ نُؤْتِيَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ٧٢ إِنَّا ءَأَمَانًا بِرَبِّنَا لَيَغْفِرَ لَنَا خَطِيئَتَنَا وَمَا أَكْرَهْنَا عَلَيْهِ مِنَ السَّحْرِ وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى ٧٣ إِنَّهُ مِنْ يَأْتِ رَبَّهُ مُجْرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى ٧٤ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى ٧٥ حَبَّتْ عَدْنٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا وَذَلِكَ جَزَاءُ مَنْ تَزَكَّى (٧٦)] سورة طه : 42-76 [

(وَإِذْ نَادَى رَبُّكَ مُوسَى أَنْ أَنْتَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ١٠ قَوْمٌ فِرْعَوْنٌ أَلَا يَتَّقُونَ ١١ قَالَ رَبِّ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ ١٢ وَيَضِيقُ صَدْرِي وَلَا يَنْطَلِقُ لِسَانِي فَأَرْسِلْ إِلَى هُرُونَ ١٣ وَلَهُمْ عَلَى ذَنْبٍ فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُون ١٤ قَالَ كَلَّا فَاذْهَبَا بِأَيَّتِنَا أَنَا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ ١٥ فَأَيُّنَا فِرْعَوْنٌ قَوْلًا إِنَّا رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ١٦ أَنْ أَرْسِلَ مَعَنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ ١٧ قَالَ أَلَمْ نُرَبِّكَ فِينَا وَلِيدًا وَلَبِثْتَ فِينَا مِنْ عُمُرِكَ سِنِينَ ١٨ وَفَعَلْتَ فَعَلْتِكَ الَّتِي فَعَلْتَ وَأَنْتَ مِنَ الْكَافِرِينَ ١٩ قَالَ فَعَلْتَهَا إِذَا وَأَنَا مِنَ الصَّالِحِينَ ٢٠ فَفَرَرْتُ مِنْكُمْ لَمَّا خِفْتُمْ فَوَهَبَ لِي رَبِّي حُكْمًا وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُرْسَلِينَ ٢١ وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدتَّ بَنِي إِسْرَائِيلَ ٢٢ قَالَ فِرْعَوْنُ وَمَا رَبُّ الْعَالَمِينَ ٢٣ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ ٢٤ قَالَ لِمَنْ حَوْلَهُ أَلَا تَسْتَمِعُونَ ٢٥ قَالَ رَبُّكُمْ وَرَبُّ ءَأَبَائِكُمُ الْأَوَّلِينَ ٢٦ قَالَ إِنَّ رَسُولَكُمْ الَّذِي أَرْسَلَ إِلَيْكُمْ لَمَجْنُونٌ ٢٧ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ ٢٨ قَالَ لَنْ أَتَّخِذَ إِلَهًا غَيْرِي لِأَجْعَلَنَّكَ مِنَ الْمَسْجُونِينَ ٢٩ قَالَ أُولُو حِجَّتِكَ بِشَيْءٍ مُبِينٍ ٣٠ قَالَ فَأْتِ بِءِ إِنْ كُنْتَ مِنَ الصَّادِقِينَ ٣١ فَأَلْقَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ ثُعْبَانٌ مُبِينٌ ٣٢ وَنَزَعَ يَدَهُ فَإِذَا هِيَ بَيْضَاءُ لِلنَّظِيرِينَ ٣٣ قَالَ لِلْمَلَأِ حَوْلَهُ إِنَّ هَذَا لَسِحْرٌ عَلِيمٌ ٣٤ يُرِيدُ أَنْ يُخْرِجَكُمْ مِنْ أَرْضِكُمْ بِسِحْرِهِ فَمَآذَا تَأْمُرُونَ ٣٥ قَالُوا أَرْجُو أَخَاهُ وَأَبْعَثْ فِي الْمَدَائِنِ حَاشِرِينَ ٣٦ يَأْتُوكَ بِكُلِّ سِحَارٍ عَلِيمٍ ٣٧ فَجَمَعَ السَّحْرَةَ لِمِيفَتِ يَوْمٍ مَعْلُومٍ ٣٨ وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُجْتَمِعُونَ ٣٩ عَلَّمْنَا نَنْبِغُ السَّحْرَةَ إِنْ كَانُوا هُمُ الْعَالِمِينَ ٤٠ فَلَمَّا جَاءَ السَّحْرَةَ قَالُوا لِفِرْعَوْنَ أَيْنَ لَنَا أَجْرًا إِنْ كُنَّا نَحْنُ الْعَالِمِينَ ٤١ قَالَ نَعَمْ وَإِنَّكُمْ إِذَا لَمِنَ الْمُفْرَبِينَ ٤٢ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْفُوا مَا أَنْتُمْ مُتَّفِقُونَ ٤٣ قَالُوا جِبَالُهُمْ وَعَصْبِيُّهُمْ وَقَالُوا بَعْزُهُ فِرْعَوْنُ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِمُونَ ٤٤ فَأَلْقَى مُوسَى عَصَاهُ فَإِذَا هِيَ تَلَقَّفَتْ مَا يَأْكُفُونَ ٤٥ فَأَلْقَى السَّحْرَةَ سُجَّدِينَ ٤٦ قَالُوا ءَأَمَانًا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ ٤٧ رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ ٤٨ قَالَ ءَأَمَانٌ لَّهُ قَبْلَ أَنْ ءَأَدْنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خَلْفٍ وَلَأَصْلَبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ ٤٩ قَالُوا لَا ضَيْرَ إِنَّا إِلَى رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ ٥٠ إِنَّا نَطْمَعُ أَنْ يَغْفِرَ لَنَا رَبُّنَا خَطِيئَاتِنَا أَنْ كُنَّا أَوْلَى الْمُؤْمِنِينَ ٥١) [سورة الشعراء 10-51]

(إِذْ قَالَ مُوسَى لِأَهْلِهِ إِنِّي ءَأَنْسَتْ نَارًا سَاءَتِيكُمْ مَنَهَا بَخِيرٌ أَوْ ءَأَتَيْكُمْ بِشِهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ٧ فَلَمَّا جَاءَهَا نُودِيَ أَنْ بُورِكَ مِنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا وَسَبَّحَ اللَّهُ رَبَّ الْعَالَمِينَ ٨ يُمُوسَى إِنَّهُ أَنَا اللَّهُ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ٩ وَالْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يُمُوسَى لَا تَخَفْ إِنِّي لَا يَخَافُ لَدَى الْمُرْسَلُونَ ١٠ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْنًا بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحِيمٌ ١١ وَأَدْخَلَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرَّجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ فِي تِسْعِ ءَأَابِتٍ إِلَى فِرْعَوْنَ وَقَوْمِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِقِينَ ١٢ فَلَمَّا جَاءَتْهُمْ ءَأَيُّنَا مُبْصِرَةٌ قَالُوا هَذَا سِحْرٌ مُبِينٌ ١٣ وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ١٤) [سورة النمل 7-14]

(فَلَمَّا قَضَى مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ ءَأَنَسَ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ نَارًا قَالَ لِأَهْلِهِ امْكُثُوا إِنِّي ءَأَنْسَتْ نَارًا لَعَلِّي ءَأَتِيكُمْ مِّنْهَا بَخِيرٌ أَوْ جَدْوَةٌ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ ٢٩ فَلَمَّا أَنْهَلَهَا نُودِيَ مِنْ سَطْحِ الْوَادِ الْأَيْمَنِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبْرَكَةِ مِنَ الشَّجَرَةِ أَنْ يُمُوسَى إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ ٣٠ وَأَنْ أَلْقَى عَصَاكَ فَلَمَّا رءَاهَا تَهْتَزُّ كَأَنَّهَا جَانٌّ وَلَّى مُدْبِرًا وَلَمْ يُعَقِّبْ يُمُوسَى أَقْبَلْ وَلَا تَخَفْ إِنَّكَ مِنَ الْأَمِينِينَ ٣١ اسْأَلْكَ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخَرَّجَ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ سُوءٍ وَأَضْمَمَ إِلَيْكَ جَنَاحَكَ مِنَ الرَّهْبِ فَذَبَكَ بِرُءْهَانٍ مِنْ رَبِّكَ إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِقِينَ ٣٢ قَالَ رَبِّ إِنِّي قَتَلْتُ مِنْهُمْ نَفْسًا فَأَخَافُ أَنْ يَقْتُلُون ٣٣ وَأَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسَلْهُ مَعِيَ رِدءًا يُصَدِّقُنِي إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُكَدِّبُونَ ٣٤ قَالَ سَنَنْشُدُ عَضُدَكَ بِأَخِيكَ وَنَجْعَلُ لَكُمَا سُلْطٰنًا فَلَا يَصِلُونَ إِلَيْكُمَا بِأَيَّتِنَا أَنْتُمْ وَمَنْ اتَّبَعَكُمَا الْعَالِمُونَ ٣٥ فَلَمَّا جَاءَهُمْ مُوسَى بِآيَاتِنَا بَيِّنَاتٍ قَالُوا مَا هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّفْتَرَى وَمَا سَمِعْنَا بِهَذَا فِي ءَأَبَائِنَا الْأَوَّلِينَ ٣٦ وَقَالَ مُوسَى رَبِّي أَعْلَمُ بِمَنْ جَاءَ بِالْهُدَى مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ وَمَنْ تَكُونُ لَهُ عَاقِبَةُ الدَّارِ إِنَّهُ لَا يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ ٣٧ وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي فَأَوْقِدْ لِي يَهُمُّنُ عَلَى الطُّبِينِ فَأَجْعَلَ لِي صَرَخًا لَعَلِّي أُطْعَمُ إِلَى إِلَهٍ مُوسَى وَإِنِّي لِأَطْلُغُهُ مِنَ الْكٰذِبِينَ ٣٨ وَاسْتَكْبَرَ هُوَ وَجُنُودُهُ فِي الْأَرْضِ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ إِلَيْنَا لَا يُرْجَعُونَ ٣٩ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ ٤٠) [سورة القصص 29-40]

(وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا وَسُلْطٰنٍ مُّبِينٍ ٢٣ إِلَى فِرْعَوْنَ وَهُمَّنْ وَقُرُونِ فَقَالُوا سِحْرٌ كَذَّابٌ ٢٤) [سورة غافر : 23-24]

وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مُوسَى بِآيَاتِنَا إِلَى فِرْعَوْنَ وَمَلَئِهِ فَقَالَ إِنِّي رَسُولُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ٤٦ فَلَمَّا جَاءَهُمْ بِآيَاتِنَا إِذَا هُمْ مَثَلًا يُضْحِكُونَ ٤٧ وَمَا نُرِيهِمْ مِنْ ءَأَيَّةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٤٨ وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عٰهَدْتَ عِنْدَكَ إِنَّا نُرِيهِمْ مِنْ ءَأَيَّةٍ إِلَّا هِيَ أَكْبَرُ مِنْ أُخْتَيْهَا وَأَخَذْنَاهُمْ بِالْعَذَابِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ٤٨ وَقَالُوا يَا أَيُّهَ السَّاحِرِ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عٰهَدْتَ عِنْدَكَ إِنَّا

لَمْهْتُونَ ٤٩ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ ٥٠ وَنَادَى فِرْعَوْنُ فِي قَوْمِهِ قَالَ يَا قَوْمِ أَلَيْسَ لِي مُلْكُ مِصْرَ وَهَذِهِ الْأَنْهَارُ تَجْرِي مِن تَحْتِي أَفَلَا تُبْصِرُونَ ٥١ أَمْ أَنَا خَيْرٌ مِّنْ هَذَا الَّذِي هُوَ مَهِينٌ وَلَا يُكَادُ يَبِينُ ٥٢ فَلَوْلَا أَلْقَى عَلَيْهِ آسُورَةٌ مِّنْ ذَهَبٍ أَوْ جَاءَ مَعَهُ الْمَلَأِكَةُ مُقْتَرِنِينَ ٥٣ فَاسْتَخَفَّ قَوْمَهُ فَاطَاعُوهُ إِنَّهُمْ كَانُوا قَوْمًا فَسِيقِينَ ٥٤ فَلَمَّا آسَفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ فَأَغْرَقْنَاهُمْ أَجْمَعِينَ ٥٥ فَجَعَلْنَاهُمْ سُلْفًا وَمَثَلًا لِّلْآخِرِينَ ٥٦ ﴿سورة الزخرف : 46-56﴾

(وَفِي مُوسَى إِذْ أَرْسَلْنَاهُ إِلَى فِرْعَوْنَ بِسُلْطَنٍ مُّبِينٍ ٣٨ فَتَوَلَّىٰ بَرْكِيَةً وَقَالَ سِحْرٌ أَوْ مَجْنُونٌ ٣٩ فَأَخَذْنَاهُ وَجُنُودَهُ فَنَبَذْنَاهُمْ فِي الْيَمِّ وَهُوَ مُلِيمٌ ٤٠) [سورة الذاريات : 38-40]

إن واحدة من البيئات التي يؤتيها الله سبحانه و تعالى للأنبياء و الرسل هي المعجزات و المعجزة: " بضم الميم وكسر الجيم، الامر الخارق للعادة يجريه الله تعالى على يد مدعي النبوة تصديقا له في دعواه" [3]

إن امتلاك الشياطين لقدرة التخيل و الارتجال و بث الأفكار في المنظومة الثقافية الإنسانية يعزز من صعوبة التمييز بين المعرفة العلمية و المعرفة السحرية لدى الإنسان. و لكن المشكلة تزداد خطورة عندما يمتزج السحر على المستوى الثقافي بالسحر على المستوى المادي. بمعنى آخر عندما يدعم السحر على المستوى الثقافي بعلوم الطبيعة من أجل تأكيد المعرفة الثقافية الخاطئة و السحرية. يمكن أن نقول أن هذه الطريقة كانت إحدى وسائل الشيطان من أجل التلبس على الإنسان و خلق ظاهرة يمكنها أن تزاوم معجزات الأنبياء بحيث تلبس على الإنسان و تجعله غير قادر على التمييز بينها و بين المعجزة يمكن أن نقول أن هذا كان شكلا من أشكال تطور آليات السحر التي اتخذها الشيطان من أجل إغواء بني آدم و صرفهم عن الحقيقة.

تبدو لنا هذه القصة واضحة في قصة موسى عليه السلام فهو الرسول الذي بين للناس حقيقة هذا النموذج المعقد من السحر و نقصد به السحر الممتزج بعلوم الطبيعة.

قال تعالى : (قَالِ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرَّهُمُ هُبُودُهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ١١٦) [سورة الأعراف 116]

(قَالَ بَلْ أَلْقُوا فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَى ٦٦) [سورة طه 66]

إن هذا النوع من السحر تستخدم فيه علوم الفيزياء و الكيمياء و علوم الطبيعة بصورة عامة من أجل الخداع. تخدع فيه الحواس ليصاب العقل بخلل في الإدراك. إنه سحر يخيل فيه لدى الإنسان و يصرف فيه عن الحقيقة من خلال علوم الطبيعة و أدواتها حيث تستخدم لصرف حواسه عن الحقيقة.

إن هذا النوع من السحر استخدم من أجل تخيل الأكاذيب على أنها حقيقة و لمنافسة الأنبياء في معجزاتهم و استخدمه فرعون من أجل استرهاب قومه و لتوطيد حكمه. قال تعالى (فَأَلْقُوا حِبَالَهُمْ وَعِصِيَّهُمْ وَقَالُوا بِعِزَّةِ فِرْعَوْنَ إِنَّا لَنَحْنُ الْعَالِيُونَ ٤٤ " و نرى من ذلك ما يؤكد على ما يمثله السحر من أهمية لدى فرعون من أجل تضخيم ذاته حتى يهابه الناس و يشعروا بقوته المطلقة و بمدى خطورته. " وَجَاءَ السَّحَرَةُ فِرْعَوْنَ قَالُوا إِنَّ لَنَا لَأَجْرًا إِن كُنَّا نَحْنُ الْعَالِيِينَ ١١٣ قَالَ نَعَمْ وَإِنكُمْ لَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ ١١٤) [سورة الأعراف: 113-114]

إن هذا النوع من السحر يلطف سببه و يصعب إدراك حقيقته عندما يخفى على الذي تعرض لهذه التجربة مكن الخدعة. يكون فيه النجاح في الإقناع على المستوى الثقافي من خلال النجاح في خداع الحواس. فإذا نجح في خداع الحواس تمكن من استمالتك إلى تصديقه فيما يقول و فيما يعتقد. لذلك أشارت الآيات في وصف قوم فرعون أنهم قرروا اتباع السحرة إن كانوا هم الغالبين. (وَقِيلَ لِلنَّاسِ هَلْ أَنْتُمْ مُّجْتَمِعُونَ ٣٩ لَعَلَّنَا نَنْبِعُ السَّحَرَةَ إِن كَانُوا هُمْ الْعَالِيِينَ ٤٠) [سورة الشعراء : 39-40]

إن هذا النوع من السحر كان فتنة عظيمة للناس و لذلك وصفه الله بأنه كان سحرا عظيما (وَجَاءُوا بِسِحْرِ عَظِيمٍ ١١٦) كان يلجأ السحرة في هذا النوع من السحر إلى إيهام المشاهدين على قدرتهم على تحويل العصي و الحبال إلى أفاع و ذلك باستخدام أدوات الطبيعة. و من الممكن أن هذه الممارسات كانت محاطة بالكثير من التلفيق و الأكاذيب من أن هذا الامر يتم بواسطة الشياطين أو أنها علوم إلهية تمكنهم من قلب الحبال و العصي إلى أفاع.

إن موسى عليه السلام مثله مثل بقية الجمع الذين كانوا موجودين في تلك الساحة تعرض أيضا للخداع لذلك أوجس خيفة و لكن الله أوحى له في تلك اللحظات. قال تعالى (: قُلْنَا لَا تَخَفْ إِنَّكَ أَنْتَ الْأَعْلَىٰ ٦٨ وَالْقِيَامَ فِي يَمِينِكَ تَلَقَّفْ مَا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سِحْرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاجِرُ حَيْثُ أَتَىٰ ٦٩) [سورة طه : 69]

من بين ذلك الجمع وحدهم السحرة الذين كانوا يعلمون آلية الخداع في إيهام الناس بأن العصي و الحبال قد تحولت إلى أفاع لذلك عندما رأوا عصا موسى تلقف ما صنعوا كانت تلك لحظة حقيقة جعلتهم يخرون سجدا لله فقد كانت تلك لحظة الإعجاز و الإثبات

بأن ما يقوله موسى و هارون يعود إلى المنظومة الاعتقادية الصحيحة و بذلك آمنوا بإله موسى و هارون متجاوزين ذلك الوعيد الشديد من فرعون. (فَأَلْقَى السَّحْرَ سُجْدًا قَالُوا ءَامَنَّا بِرَبِّ هَرُونَ وَمُوسَى ٧٠ قَالَ ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَادَنْ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خَلْفٍ وَأَلْصَقَنَّاكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى ٧١ قَالُوا لَنْ نُؤْتِيَكَ عَلَىٰ مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيْتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا ٧٢ إِنَّا ءَامَنَّا بِرَبِّنَا لِنَغْفِرَ لَنَا خَطِيئَاتِنَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السَّحْرِ ٧٣ إِنَّهُ مِن يَأْتِ رَبُّهُ مُجِرِمًا فَإِنَّ لَهُ جَهَنَّمَ لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَىٰ ٧٤ وَمَنْ يَأْتِهِ مُؤْمِنًا قَدْ عَمِلَ الصَّالِحَاتِ فَأُولَٰئِكَ لَهُمُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَىٰ ٧٥) [سورة طه 70-75]

من الملفت للإنتباه أيضا أنه وبعد تلك الأحداث و تلك المعجزة أشارت الآيات إلى أن فرعون وقومه ما زالوا في اعتقادهم على أن ما يفعله موسى شكل من أشكال السحر (وَقَالُوا مَهْمَا تَأْتِنَا بِهِ مِنْ ءَايَةٍ لِّنَسْحَرَنَّا بِهَا فَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ ١٣٢) [سورة الأعراف 70-75] و في موضع آخر (وَقَالُوا يَايَهُ السَّاحِرُ ادْعُ لَنَا رَبَّكَ بِمَا عَهِدَ عِنْدَكَ إِنَّا لَمُهْتَدُونَ ٤٩ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُمْ الْعَذَابَ إِذَا هُمْ يَنْكُتُونَ ٥٠) [سورة الزخرف 50]

و قال فرعون بعد تلك الحادثة (قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ ءَادَنْ لَكُمْ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكْرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ١٢٣) [سورة الأعراف 123]

و في موضع آخر : (قَالَ ءَامَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ ءَادَنْ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمْ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السَّحْرَ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ لِأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِّنْ خَلْفٍ وَأَلْصَقَنَّاكُمْ أَجْمَعِينَ ٤٩) [سورة الشعراء 49]

إن هذا الامر يؤكد على مدى تغلغل هذا النوع من أنواع السحر في نفوس الناس و تلك المنظومات الثقافية التي عاشت في ذلك العصر. إذ نجح الشيطان في غوايتهم من خلال التلبيس عليهم و النجاح بصورة مبهرة في خلق نموذج مواز للمعجزة راسخ في عقول الناس من خلال التخيل و الارتجال مما كان وسيلة لصرف الناس عن الحقيقة من خلال استناد السحر على العلم الطبيعي.

و لذلك فإن المعجزة مهما كانت قدرتها على الإبانة و إثبات الحقيقة فإن تغلغل السحر في نفوس الناس يجعلهم في حالة من حالات العمى عنها. قال تعالى: (وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَّسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَٰذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ ٧) [سورة الأنعام 7]

وفي موضع آخر : (وَلَوْ أَنَّ فِرْعَانًا سِيرَتْ بِهٖ الْجِبَالِ أَوْ قُطِعَتْ بِهٖ الْأَرْضُ أَوْ كَلَّمَ بِهٖ الْمَوْتَىٰ بَلَّ اللَّهُ الْأَمْرَ جَمِيعًا أَفَلَمْ يَأْتِسَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا أَن لَّو يَشَاءُ اللَّهُ لَهَدَى النَّاسَ جَمِيعًا وَلَا يَزَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا تُصِيبُهُم بِمَا صَنَعُوا قَارِعَةٌ أَوْ تَحُلُّ قَرِيبًا مِّن دَارِهِمْ حَتَّىٰ يَأْتِيَ وَعْدُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُخَلِّفُ الۭمِيعَادَ ٣١) [سورة الرعد 31]

مرة أخرى نقول أنه مع ذلك يمكن التفريق بين العلم و السحر فيما يتعلق بالدين من خلال البيئات و من خلال الرسائل التي يقدمها المرسلين. إذ أن الرسالة الإلهية تكون كعلاج ثقافي إن صح التعبير لإزالة العوار الذي أصاب منظومة ثقافية ما يفتي النبي و معه ما يكفي من الحجج للتبيين و للتمييز بين الحق و الباطل.

قال تعالى : (وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا مُوسَىٰ تِسْعَ ءَايَاتٍ بَيِّنَاتٍ فَسَأَلَ بَنِي إِسْرَائِيلَ إِذْ جَاءَهُمْ فَقَالَ لَهُ فِرْعَوْنُ إِنِّي لَأَظُنُّكَ يُمُوسَىٰ مَسْحُورًا ١٠١ قَالَ لَقَدْ عَلِمْتُمْ مَآ أَنزَلَ هَٰؤُلَاءِ إِلَّا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ بِصَآئِرٍ وَإِنِّي لَأَظُنُّكَ يُفْرَعُونَ مُتَّبِعُونَ ١٠٢ فَأَرَادَ أَن يَسْتَفِزَّهُمْ مِّنَ الْأَرْضِ فَأَغْرَقْنَاهُ وَمَنِ مَّعَهُ جَمِيعًا ١٠٣ وَقُلْنَا مِنْ بَعْدِهِ لِبَنِي إِسْرَائِيلَ اسْكُنُوا الْأَرْضَ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ جِئْنَا بِكُمْ لَفِيفًا ١٠٤) [سورة الإسراء 101-104]

إن الرسالة الإلهية تحدث اضطرابا في المنظومة الثقافية المريضة فتكون هناك حالة مزاحمة و صراع بين السحر و الرسالة الإلهية في عقول الناس فتدخل المنظومة الثقافية الإنسانية على المستوى الفردي والاجتماعي في حالة شواشية و تكون فيها كل القرارات ممكنة فيكون الإنسان مخيرا حينها بين كل البدائل و الخيارات. نذكر فقط بأنه من منظور الأنظمة المعقدة (عندما تكون الشروط المفروضة على المنظومة قوية إلى درجة كافية (أي أن هناك الكثير من التقلبات المتعارضة الاتجاهات بحدّة) يمكن للمنظومة أن تتكيف مع بيئتها بطرق متعددة ومتباينة. قد تكون هناك حلول متعددة ممكنة؛ ولا يمكن للمصادفة وحدها أن تقرّر ما هو الحل الذي سيتحقّق (أي ما هو المسار الفعلي الذي سوف تسلكه المنظومة). ويلعب الجاذب الطارئ دورًا كبيرًا في تحقّق أحد هذه الحلول. إذن، ليس ثمة اتجاه أو مسار مسبق وحتمي كي تسير عليه المنظومة، بل إن الأمر أشبه بقرار من نمط إما ... أو. وهنا يحدث التحول الطوري للمنظومة و يصاغ مستقبلها اللاحق.) و بالتالي إذا استمال الشيطان كجاذب طارئ الإنسان بعد إدراكه للحقيقة و رفض الرسالة الإلهية فإنه يكون في حالة عمى عن حقيقتها قال تعالى : (وَمَنْ يَعْشُ عَن ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُفِضْ لَهُ شَيْطٰنًا فَهُوَ لَهُ قَرِيبٌ ٣٦ وَإِنَّهُمْ لَيَصُدُّونَهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ مُّهْتَدُونَ ٣٧ حَتَّىٰ إِذَا جَاءَنَا قَالَ يَلَيْتَ بَيْنِي وَبَيْنَكَ بُعْدَ الْمَشْرِقَيْنِ فَبِئْسَ الْقَرِينُ ٣٨ وَلَنْ يَنفَعَكُمُ الْيَوْمَ إِذ ظَلَمْتُمْ أَنَّكُمْ فِي الْعَذَابِ مُشْتَرِكُونَ ٣٩ أَفَأَنْتَ تُسْمِعُ الصُّمَّ أَوْ تَهْدِي الْعُمْيَ وَمَنْ كَانَ فِي ضَلٰلٍ مُّبِينٍ ٤٠) . [سورة الزخرف 36-40]

يعلمون الناس السحرو ما أنزل على الملكين

وفقا للرواية الإسلامية فإن سليمان عليه السلام هو أحد أنبياء بني إسرائيل و أحد ملوكها و هو ابن داود عليه السلام وقد آناه الله علما و حكمة ليحكم بين الناس بالحق و تقديم الخير لهم. إن لسليمان عليه السلام ورود في موضوع السحر بل إنه ورد ذكره في أكثر آيات السحر صعوبة في التأويل. وهي تحوي في نظرنا دلالات على حدوث نموذج من السحر أكثر تعقيدا من ذي قبل.

قال تعالى :

" وَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ وَمَا يَكْفُرُ بِهَا إِلَّا الْفَاسِقُونَ ٩٩ أَوْ كَلَّمَا عَهُدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ١٠٠ وَمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَهُمْ نَبَذَ فَرِيقٌ مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ كِتَابَ اللَّهِ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ كَانَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ ١٠١ وَأَتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا الشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مَلِكٍ سُلَيْمَانَ وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ وَمَا أُنزِلَ عَلَى الْمَلَائِكَةِ بِبَابِلَ هُرُوتَ وَمُرُوتَ وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَا إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ الْمَرْءِ وَزَوْجِهِ وَمَا هُمْ بِضَارِّينَ بِهِ مِنْ أَحَدٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلَّمُوا لَمَنْ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلْقٍ وَلَيْسَ مَا شَرَوْا بِهِ أَنفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٢ وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا وَأَتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ١٠٣ " [سورة البقرة 99-103]

كيف تم تفسير هذه الآية ؟

واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان

يذكر الطبري في كتابه [4] :

القول في تأويل قوله تعالى: { وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَانُ وَلَكِنَّ الشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ النَّاسَ السِّحْرَ }

قال أبو جعفر: إن قال لنا قائل: وما هذا الكلام، من قوله: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) ، ولا خبر معنا قبل عن أحد أنه أضاف الكفر إلى سليمان، بل إنما ذكر اتباع من اتبع من اليهود ما تلته الشياطين؟ فما وجه نفي الكفر عن سليمان، بعقب الخبر عن اتباع من اتبعت الشياطين في العمل بالسحر وروايته من اليهود؟

قيل: وجه ذلك، أن الذين أضاف الله جل ثناؤه إليهم اتباع ما تلته الشياطين على عهد سليمان من السحر والكفر من اليهود، نسبوا ما أضافه الله تعالى ذكره إلى الشياطين من ذلك، إلى سليمان بن داود. وزعموا أن ذلك كان من علمه وروايته، وأنه إنما كان يستعبد من يستعبد من الإنس والجن والشياطين وسائر خلق الله بالسحر. فحسبوا بذلك - من ركبهم ما حرم الله عليهم من السحر - أنفسهم، عند من كان جاهلا بامر الله ونهيه، وعند من كان لا علم له بما أنزل الله في ذلك من التوراة. وتبرأ بإضافة ذلك إلى سليمان - من سليمان، وهو نبي الله صلى الله عليه وسلم - منهم بشر، وأنكروا أن يكون كان الله رسولا وقالوا: بل كان ساحرا. فبرأ الله سليمان بن داود من السحر والكفر عند من كان منهم ينسبه إلى السحر والكفر = لأسباب ادعواها عليه قد ذكرنا بعضها، وسنذكر باقي ما حضرنا ذكره منها = وأكذب الآخرين الذين كانوا يعملون بالسحر متزينين عند أهل الجهل في عملهم ذلك، بأن سليمان كان يعمل. فنفى الله عن سليمان عليه السلام أن يكون كان ساحرا أو كافرا، وأعلمهم أنهم إنما اتبعوا - في عملهم بالسحر - ما تلته الشياطين في عهد سليمان، دون ما كان سليمان يأمرهم من طاعة الله، واتباع ما أمرهم به في كتابه الذي أنزله على موسى صلوات الله عليه .

ذكر الدلائل على صحة ما قلنا من الأخبار والآثار:

حدثنا ابن حميد قال، حدثنا يعقوب القمي، عن جعفر بن أبي المغيرة، عن سعيد بن جبيرة قال: كان سليمان ينتبع ما في أيدي الشياطين من السحر، فيأخذه فيدفنه تحت كرسيه في بيت خزائنه. فلم تقدر الشياطين أن يصلوا إليه، فدننت إلى الإنس فقالوا لهم: أتريدون العلم الذي كان سليمان يسخر به الشياطين والرياح وغير ذلك؟ قالوا: نعم. قالوا: فإنه في بيت خزائنه وتحت كرسيه. فاستثارته الإنس فاستخرجوه فعملوا به. فقال أهل الحجاز: كان سليمان عمل بهذا، وهذا سحر! فأنزل الله جل ثناؤه على لسان نبيه محمد صلى الله عليه وسلم براءة سليمان. فقال: (واتبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان) الآية، فأنزل الله براءة سليمان على لسان نبيه عليهما السلام.

حدثني أبو السائب السوائي قال، حدثنا أبو معاوية، عن الأعمش، عن المنهال، عن سعيد بن جبيرة، عن ابن عباس قال: كان الذي أصاب سليمان بن داود، في سبب أناس من أهل امرأة يقال لها جرادة، وكانت من أكرم نسائه عليه. قال: فكان هوى سليمان أن يكون الحق لأهل الجرادة فيقضي لهم، فعوقب حين لم يكن هواه فيهم واحدا. قال: وكان سليمان بن داود إذا أراد أن يدخل الخلاء، أو

يأتي شيئا من نسائه، أعطى الجراداة خاتمه. فلما أراد الله أن يبتلي سليمان بالذي ابتلاه به، أعطى الجراداة ذات يوم خاتمه، فجاء الشيطان في صورة سليمان فقال لها: هاتي خاتمي! فأخذه فلبسه. فلما لبسه دانت له الشياطين والجن والإنس. قال: فجاءها سليمان فقال: هاتي خاتمي! فقالت: كذبت، لست بسليمان! قال: فعرف سليمان أنه بلاء ابتلي به. قال: فانطلقت الشياطين فكتبت في تلك الأيام كتبا فيها سحر وكفر، ثم دفنوها تحت كرسي سليمان، ثم أخرجوها فقرأوها على الناس وقالوا: إنما كان سليمان يغلب الناس بهذه الكتب! قال: فبرئ الناس من سليمان وأكفروه، حتى بعث الله محمدا صلى الله عليه وسلم، فأنزل جل ثناؤه: (واتبعوا ما تنزلوا الشياطين على ملك سليمان) - يعني الذي كتب الشياطين من السحر والكفر - (وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا) ، فأنزل الله جل وعز وعذره.

قراءة من منظور التعقيد

يعلمون الناس السحر

تشير هذه الآيات إلى أن هناك فريق من اليهود اتبع ما ترويه الشياطين عن ملك سليمان و تؤكد الآية على أن سليمان لم يكفر و أن الشياطين هي من كفرت بتفسيرها و ارتجالها الخاطئ عن ملك سليمان و عن الطريقة التي كان يملك بها الشياطين و ما وهبه الله من ذلك وغيره من ملك. إن هذا الأمر في حد ذاته صرف للشيء عن حقيقته و هو بذلك سحر. ثم تشير الآيات إلى أن الشياطين تعلم الناس السحر بمعنى أنها تعلم الناس كيفية صرف الأشياء عن حقيقتها و كان نموذج السحر في هذه القصة مستندا على صرف قصة ملك سليمان عن حقيقتها ليكون ذلك ركيزة رئيسية لمنظومة سحر اعتقادية كبرى. من خلال التصديق بأن سليمان لم يؤت هذه الملك كمعجزة و هبة من الله و أنه بدلا عن ذلك تمكن من تسخير الشياطين و الرياح و كل هذه الملكات من خلال علم تعلمه هو و بوسائل و بطرق قابلة للتعلم من قبل الناس لا أن الأمر معجزة من الله عز وجل. يقول القرآن أن سليمان عليه السلام لما وهب هذا الملك دعا الله أن لا يكون هذا الملك لأحد من بعده. فوهب القدرة على السيطرة على هذه الكائنات الخارقة و غير ذلك من السيطرة على الرياح و ما إلى ذلك. فكانت الشياطين مقهورة من قبل الله على طاعة سليمان. فلما توفي سليمان عليه السلام سحرت الشياطين الناس بأن صرفتهم عن حقيقة الطريقة التي امتلك بها سليمان القدرة على السيطرة على هذه الكائنات. فقالوا أن هذا الملك يأتي عن طريق علم يكتسب و أنه يمكن التحكم في هذه الكائنات أو بشكل أدق يمكن أن تقدم لك ذات الخدمات التي كانت لسليمان عليه السلام من خلال ممارسة بعض الطقوس التي يتوسل إليها بها.

يبدو أن الكهنة و العرافين كانوا ذوي مكانة دينية و مجتمعية في المجتمع و كانوا يتمتعون بقدر كبير من التصديق من قبل الناس. فعندما اتبع فريق من اليهود ما تنزل الشياطين على ملك سليمان ساهم ذلك في إعادة تشكيل المنظومة الاعتقادية لذلك المجتمع و أصبح هذا النموذج من السحر جزءا من المنظومة الاعتقادية. تم تصميم علاقات سببية مزيفة تربط بين ما يمر به الإنسان من لحظات تعقيد و اضطراب و دور الشياطين فيها. و معها اختلاق أن هذه الكائنات لها القدرة على إحداث التأثير المادي. فعندما يمر الإنسان بلحظات اضطراب عصبية من مثل الخوف و الجوع و النقص في الأموال و الأنفس و الثمرات فإنه يرد هذه المصائب إلى أعمال السحر و في نظرية الخير المحدود التي أتى بها جورج فوستر خير مثال على ذلك.

و الأمر بهذه الطريقة يأخذ أشكالا لا نهائية و يعتمد على ابتكار السحرة لطرق جديدة و مرتجلة و كلما ازدادت الطقوس غرابية و غموضا كلما ازداد التصديق.

نحن نعتقد أن من بين هذه الأشكال المبتكرة هي جلسات استنطاق الشيطان المتلبس للإنسان فتمارس خلال هذه الجلسات طقوس من مثل قراءة بعض آيات القرآن أو أي من الكتب المقدسة لطرد الشياطين و يمكن أن يتعرض الشخص المزعم بأنه مصاب للضرب من قبل المعالج. فيذكر المصاب بالسحر أو المتلبس به الشيطان كل أسباب مخاوفه و كل الأشخاص الذين يشعر بالخوف منهم أو يظن أن يكون الضرر منهم. إن المصدق و المعتنق لهذه المنظومة الاعتقادية يكون ذهنه مستباحا للشيطان فكل حركة غريبة و كل ألم يشعر به و كل لحظة اضطراب يمر بها تفجر أقصى أنواع الخوف و الهلع لديه لأنه سيردها مباشرة إلى ضرر الشياطين و أعمال السحر.

هناك إهمال لدور المجتمع و عمليات التنشئة التي تتم فيه، في مدى ترسيخ هذا النموذج من السحر بشكل خاص و الثقافة بصورة عامة فكما توصل توماس كون إلى أن المجتمع لعب دورا رئيسيا في ابتكار العلم الحديث فالسحر ليس من ذلك ببعيد.

ما أنزل على الملكين

ذكرت في الآية أيضا عبارة " و ما أنزل على الملكين بابل هاروت و ماروت " نحن نعتقد أنه من الممكن أن يتعذر علينا أن نصل إلى التأويل الصحيح للقصة المتعلقة بهذه العبارة لأن حجم ما ذكر من معلومات عن هذه القصة في القرآن غير كاف لفهم القصة كاملة .

و لكن لدينا بعض الاقتراحات لمعالجة هذه الإشكالية: أولها ان نفتح مسارنا للبحث عن ما يتعلق بهاروت و ماروت في اللغة البابلية و محاولة استكشاف أي معلومات تفيد إدراك حقيقة هذا الأمر. ثانيا أن نركز على ما ركزت عليه آيات القرآن من القصة وهو الأثر الناتج من هذا النموذج من السحر المستند على ما يتعلق بالقصة الغامضة عن الملكين هاروت و ماروت. إن هذا الأثر يتلخص في فكرة القدرة على التفريق بين المرء و زوجته. و أنه يضر متعلميه و لا ينفعهم و هنا لا بد من التنبيه على أن القرآن أشار إلى أن الضرر الناتج على الآخرين حدث بإذن الله أي من خلال ما سمح به الله للشياطين بأن تؤثر به على الإنسان مسبقا.

عند دراسة هذه الآية علينا أن لا ننسى الوسائل المحددة التي أتاحتها الله للشيطان للتأثير على الإنسان و هي الاستفزاز بوساوسه و عمليات التخيل و الارتجال و الوعد الكاذب و الإلقاء في أمنيات الناس بما يصرفهم عن الحقيقة و الوقوع في الخطأ و سوء تقدير الواقع.

إن خلاصة ما فهمناه من هذه الآية أنها أشارت إلى نموذجين من السحر الأول أكثر عمومية و الآخر فيه تحديد لبعض ملامحه و بالأخص الأثر الناتج عنه.

النموذج الأول هو تعليم الشياطين للناس عملية صرف الأشياء عن حقيقتها أي تأويل الأشياء و مسبباتها إلى غير حقيقتها. و هو نموذج يحوي أشكالا لا نهائية من أنواع الارتجال و ربط علاقات مزيفة بين السبب و النتيجة و في التقاليد اليهودية اعتمد على التأويل الكاذب لملك سليمان و كيفية امتلاكه لتلك القدرات.

النموذج الثاني هو أكثر تعقيدا و يعد فتنة حقيقية للناس و هو يحوي حقيقة و يحوي سحرا أو خداعا إن صح التعبير. أما حقيقته فتتجسد في قصة سحر النبي محمد صلى الله عليه و سلم و التي سوف نتحدث عنها بشكل منفصل في مقالة لاحقة.

يقوم هذا النموذج على فكرة تقرب السحرة من الشياطين رجاء في أن تقوم هذه الشياطين في خدمتهم فيسعى الساحر إلى قول و فعل كل ما يصفه مجتمعا ما بأنه منكر و قبيح و كل ما يعتقد بأنه يغضب الخالق و يؤدي إلى معصيته. يترتب على هذا الأمر أن تقوم الشياطين بخدمة هؤلاء السحرة و يتسببون في الضرر للناس و لكن هذا الأذى لا يحدث سوى على مستوى الثقافي أو في حدود ما سمح الله به لإبليس من طرق مسبقة للتأثير على الإنسان. أما السحر و الخدعة في هذا النموذج هي في تضخيم أثر هذا النموذج أي في تضخيم أثر الطقوس و الممارسات التي يقوم بها الساحر و في تضخيم ما تقوم به الشياطين في هذا النموذج . من أجل فهم ما نود الإشارة إليه، إن غاية ما يمكن فعله من خلال هذا النموذج هو التفريق بين المرء و زوجته بمعنى صرف المرء عن زوجته. تحدث عملية الصرف في هذا النموذج من خلال النفث في العقد النفسية التي تحدث أو من الممكن أن تثار نتيجة التفاعل الحادث بين المرء و زوجته. و يكون في شكل أنواع كثيرة من مثل إدخال الشك بينهما و التعزيز من سوء الفهم بينهما. و لكن يبدو أكثر وضوحا عندما يقوم أحد الطرفين بالقيام بسلوك يثير عقدة موجودة لدى الطرف الآخر مما يجعل الطرف الآخر غير قادر على تحمل الألم الناتج عن هذه العقدة مما يجعله يرغب في الابتعاد عن شريكه بغية تجنب هذا الألم و يتلخص دور الشيطان كجاذب طارئ من خلال ما يلقيه من أفكار تستفز الشخص إلى اتخاذ قرار الفراق عن زوجته.

و في هذه القصة مثال لذلك يقول روجيه مكيالي في كتابه العقد النفسية [5]:

" ... ففي حالة يصفها أدلر مطولا في كتابه " معرفة الإنسان " (ص.74-81) يفصل عملية الاعداد في وصف حالة واقعية عند امرأة فتية : حدثتني العميلة بأنها التقت بصديقة لها تعيسة جدا لأن زوجها أقام معها مشهدا حادا لأنها تأخرت في إعداد الطعام. و أضافت العميلة : إذا لم أكن مخطئا، فإن طريقي هي الأفضل، لم يستطع أحد أن يوجه لي ملاحظة طالما أكون مثقلة بالأشغال منذ الصباح حتى المساء ... إذا أراد أحد أن يخصص حياته كلها للحصول على الحنان أو على الاعتبار و التقدير أو على الشوق، لا يمكن أن يكون أكثر قدرة؛ فالوسيلة التي تكافح في إثارة الإرهاق ليست عاطلة للغاية لأنها لا تستطيع فقط أن تبعد عنك كل انتقاد، بل لأن المحيط لا يعود يتقبلك إلا بهدوء ثابت و بمساعدتك، و بتجنبيك كل ما يمكن أن يزعجك". بالعودة إلى ماضي هذه العملية، يصف أدلر كيفية تكوين هذا الاستراتيجية التي أصبحت نسبة وجود. كان هناك بالأصل الحسد بالنسبة بالنسبة للأخ و الأخت الصغيرة (كانت الكبيرة بالنسبة لثلاث أخوة) حيث كانت تعتقد أنها أفضلهم . كانت تهتم بأعمال أخيها المدرسية و لا تهتم بدروسها التي كانت جيدة بشكل دائم. و بذلك أصبحت تلميذة رديئة مع علامات متدنية عن أخيها(وذلك بغية اجتذاب انتباه أهلها عليها). لكن

هذه الخطة لم تنجح مع الأهل لأن تدني العلامات مع سلوك الطفلة الثالثة الصغيرة استقطب انتباه الأهل. و عند ذلك اتخذ الصراع شكلا آخر و بأسس مختلفة. و بعد تطبيق التجربة و الخطأ عدة مرات وصلت إلى الهدف : (فالفشل لا يدخل بالاستراحة مطلقا في هذا النوع من التطور فلا أحد يستطيع أن يتحمل فشل تأمين السرور للقلب. نتج عن ذلك انفعالات جديدة ، و جهود جديدة لم تتوقف عن المشاركة في تكوين هذه الميزة " (ص 80). فالنجاح يأتي مع " الميل للوقوف دائما أمام الآخر بشكل مرهق و مثقل بالمناعب" في الأصل " كان المقصود إجبار الأهل على الاهتمام بابنتهم الكبيرة أكثر من أخيها و الابنة الصغيرة، و اتخاذ موقف ضد المساواة التي يقفها أحيانا الأهل ضد الكبيرة. بعد استيعاب هذا الموقف منذ ذلك الحين ، استمر هذا الوضع حتى هذا اليوم. و ها هي تطبقه اليوم مع زوجها ..."

هذه القصة التي أوردناها هي مثال لفهم كيفية التفاعل بين النفسي بين المتزوجين و كيف يمكن لطرف أن يثير بعض الآلام النفسية نتيجة لعقدة متكونة لدى الطرف الآخر. إن هذه الوضعية هي مثال للحظات تعقيد للمنظومة الزوجية و هي لحظة حرجة تفهم من منظور التعقيد على أنها قادرة على نقل المنظومة إلى مستوى جديد من التعقيد أو إلى الانحلال و التلاشي . عند دخول هذه المنظومة في مرحلة مصنع الممكنات يعمل الشيطان كجاذب طارئ كما قلنا سابقا و يلقي بأفكار تعزز من ترجيح اتخاذ قرار الانفصال بين الزوجين.

النقطة الأولى التي نود أن نشير إليها أن الإسلام يؤكد على أن عملية التفريق لا تحدث بسبب ما يقوم به الساحر من طقوس و ممارسات بل إن هذا الأمر هو غاية للشياطين تقوم بها دون حوجه لتلك الطقوس و الممارسات. في حديث للنبي محمد صلى الله عليه وسلم يقول فيه :

حَدَّثَنِي سَلْمَةُ بْنُ شَيْبٍ، حَدَّثَنَا الْحَسَنُ بْنُ أَعِينٍ، حَدَّثَنَا مَعْقِلٌ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، أَنَّهُ سَمِعَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: «يَبْعَثُ الشَّيْطَانُ سَرَايَاهُ، فَيَفْتِنُونَ النَّاسَ، فَأَعْظَمُهُمْ عِنْدَهُ مَنْزِلَةً، أَعْظَمُهُمْ قِتْنَةً» [6]

وفي حديث آخر : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِنَّ إِبْلِيسَ يَضَعُ عَرَشَهُ عَلَى الْمَاءِ، ثُمَّ يَبْعَثُ سَرَايَاهُ، فَأَدْنَاهُمْ مِنْهُ مَنْزِلَةً أَعْظَمُهُمْ قِتْنَةً، يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ: فَعَلْتُ كَذَا وَكَذَا، فَيَقُولُ: مَا صَنَعْتَ شَيْئًا، قَالَ ثُمَّ يَجِيءُ أَحَدُهُمْ فَيَقُولُ: مَا تَرَكَتُهُ حَتَّى قَرَرْتُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ امْرَأَتِهِ، قَالَ: فَيُذِيهِ مِنْهُ وَيَقُولُ: نَعَمْ أَنْتَ " قَالَ الْأَعْمَشُ: أَرَاهُ قَالَ: «فَيَلْتَرِمُهُ» [7]

أما النقطة الثانية فنود أن نقول أن الخدعة الحقيقية في هذا النموذج من السحر تكمن في تعظيم أثر الطقوس و الممارسات التي يقوم بها الساحر. إن عملية التفريق بين المرء وزوجه التي تقوم بها الشياطين لا تتضاعف عندما تكون موجهة من السحرة و بالتالي فليس هناك فرق في حجم التأثير.

تكمن المشكلة في أنه كلما ازدادت طقوس الساحر غرابة و خداعا و تعلقت بما يبنده المجتمع من سلوكيات كلما ساعد هذا الأمر في إقناع المشاهدين لهذه الطقوس. من خلال ما تشير إليه آيات القرآن من علاقة العداوة بين الشيطان و الإنسان فإن النفث في عقد الإنسان من قبل الشيطان هو أمر حادث لا محالة حتى بدون وجود السحرة و بذلك لا يكون للسحرة من أثر سوى عملية توجيه الشياطين إلى النفث و الوسوسة في عقد شخص معين و هو أمر تقوم به الشياطين حتى بدون وجود هؤلاء الوسطاء و هم هنا السحرة.

و هناك نقطة أخرى أكثر أهمية ازدادت في عصرنا الحالي و هي فكرة الاعتماد على السحرة التائبين و تصديقهم فيما يقولون من أثر الطقوس التي كانوا يمارسونها فهم يأتون بهم كعرافين ليفهموا منهم حقيقة السحر. و هذا في حقيقة الأمر يعد محاولة من محاولات إثبات منظور أهل السنة و الجماعة لإثبات تصورهم لظاهرة السحر. و هنا يقعون في خطأ فادح وهو أن عملية فهم السحر من قبل السحرة و تصديقهم فيما يقولون تعد مشكلة. إذ أنهم بهذا الأمر الذي يقومون به يصممون في أذهانهم علاقات سببية مزيفة بين السبب و النتيجة. على سبيل المثال عندما يأتي ساحر تائب - و فق ما يقول - و يزعم أنه قتل شخصا معين بواسطة كتابة اسمه على ورق ملطخ بدم ديك أسود و معلق في إحدى أشجار غابة الشيطان .. هذه العبارات عندما تصل للعقل و يتم تصديقها فإنها تصبح مركزية للتفسير و تصبح أداة عقلانية للربط بين السبب " الطقوس " و النتيجة " القتل".

يبدو لنا أن في ذكر القرآن لعبارة " وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ " وصف لطبيعة العلاقة بين من يطلب السحر و الساحر. فالساحر يعرض سلعته بأنه يمكنه القدرة على جلب المنفعة و دفع الضرر من خلال توسله للشياطين فتخدمه في ذلك. و الذي يطلب السحر دفعا لضرر كالسحر أو جلبا لمنفعة أو رغبة بإصابة الآخرين بالسحر. فإنه أيضا تنفث الشياطين في عقده فتعده و تمنيه بأنه يمكن تفادي تلك الاضطرابات و تلك المصائب من خلال اللجوء إلى السحر فيصبح السحر يشكل وسيلة دفاعية ضد ما يتعرض له الإنسان من لحظات تعقيد وذلك ما سنذكره بشيء من التفصيل في المقالة اللاحقة.

سحر النبي من منظور التعقيد

إن مدى صحة قصة سحر النبي تحدد لنا نموذج من السحر و الخداع و إن صحة هذه القصة لا تؤثر على تصورنا للسحر من خلال الاعتماد على هدى القرآن و نظرية التعقيد و الأنظمة المعقدة.

نحن نرى أنه من المهم أيضا تخضع عملية تأويل الحديث و تفسيره للنقاش إذ أن نص الحديث يبدو لنا أنه يحتمل عدة تأويلات. و لا نخفي خوفنا من أن الإضافات التي أضيفت إلى الصيغة الرئيسية الموجودة في صحيح البخاري و مسلم تشير إلى أن تكون قصة سحر النبي قد اختلطت بتأويل الرواة حسب تصورهم للسحر مما يصعب من مدى فهم حقيقة هذا الحديث. على سبيل المثال من المتعارف عليه أن الملكين الذين أتيا في منام النبي هما جبريل و ميكائيل. هنا وقفة، ما الدليل على أن هذان الملكان هما جبريل و ميكائيل؟ بل من أتى بذكر الملكين في هذا الحديث؟ إن غالب روايات هذا الحديث قد جاءت فيها عبارة أتاني رجلان. سوى في بعض الروايات الأخرى ورد فيها عبارة أتاني ملكان أو أتاه ملكان لذلك نحن نرى أن هذه المسألة بحاجة إلى مزيد من البحث و التدقيق. و لكن كما ذكرنا سابقا أن قصة سحر النبي لا تؤثر في تصورنا العام لمفهوم السحر.

نحن نريد أن نسلط الضوء على نقطتين في هذا الحديث و هما الحيرة التي انتابت النبي محمد صلى الله عليه وسلم فيما يتعلق بهذا الموضوع بدءا من عدم تيقنه مما اعتراه فذكر أن النبي قد احتجم و كان يدعو الله و يستفتيه لفهم ما اعتراه و أسباب هذا التخيل و ذلك ورد نصا في الحديث عندما كان النبي صلى الله عليه وسلم يحدث زوجته عائشة رضي الله عنها.

و النقطة الثانية فهم أثر السحر الذي أصابه و الذي تلخص كما جاء في لفظ الحديث أنه كان يخيل إليه. و في رواية أخرى يرى أنه يأتي نسانه و لا يأتيهن. نحن نريد أن نؤكد أن عملية التخيل التي تقوم بها الشياطين لا تخرج عما تقوم به بصورة عامة خارج نطاق نموذج السحر الذي يعمل فيه الساحر كوسيط.

نحن اقترحنا تأويلين لهذا الحديث و كلاهما لا يؤثر في التصور العام لمفهومنا للسحر أولهما أن الرجلين الذين أتيا للنبي في المنام ملكين أرو النبي حقيقة ما أصابه و ان ما حدث من تخيل تلك هي آليته. لم يذكر الحديث مرض أو إنكار النبي لبصره فما حدث للنبي من تخيل الشياطين كان من خلال الوسوسة. و قد أطلع الله النبي آية هذا النموذج. و هنا يجب أن نذكر ان عملية الشفاء أو التخلص من هذه الوسوس لا تتم من خلال إدراك مكان الأدوات التي استخدمها الساحر بغية التأثير في المسحور. بل إن العلاج تم من خلال ما قرأه جبريل عليه السلام من المعوذتين على النبي. إن شفاء النبي صلى الله عليه وسلم - من هذا المنظور - قد تم من خلال تلاوة جبريل عليه السلام من آيات القرآن ما يجعل النبي صلى الله عليه وسلم يفهم و يتذكر حقيقة هذا السحر " من شر النفاثات في العقد" قال تعالى : " وَإِمَّا يَنْزَغَنَّكَ مِنَ الشَّيْطَانِ نَزْغٌ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ إِنَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ٢٠٠ إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَنْفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ ٢٠١ وَإِخْوَانُهُمْ يَمُدُّوهُمْ فِي الْغَيِّ ثُمَّ لَا يُقْصِرُونَ " (سورة الأعراف) ٢٠٢. فيكون ما حدث للنبي شيء من نزغ الشيطان و علاجه أنه و ما إن قرئ عليه من القرآن ما يعالج ما نزغ الشيطان تذكر و فهم و شفي و ذلك شفاء القرآن.

أما التأويل الآخر الذي نقترحه هو أن الرجلين الذين أتيا للنبي في منامه كانا من قبيل ما يخيله الشيطان للإنسان في منامه فيكون ذلك من ضمن ما تعرض له النبي من سحر. فبدأ السحر من خلال التخيل بأن يفعل الشيء و ما يفعله مما أصابه بالحيرة ثم كانت الخدعة بأن العلاج من السحر يتم من خلال ما ذكره الرجلين وبهذا يكون ذلك عين السحر. فالنبي ما زالت الحيرة تراوده حتى بعد عودته لعائشة من مكان البئر مما يبرر هذا التأويل.

إن فهم هذا التأويل بهذا المنظور تعيقه بعض التصورات الرئيسية لأهل السلف أولها أن هناك إجماع من قبلهم بأن رؤيا الأنبياء وحي و هو أمر يدخل من بين معوقات هذه الدراسة. فإن كان هذا التأويل صحيحا فيكون ما رآه النبي في منامه خاضعا لأحاديث النبي عن الأحلام.

و قد وردت العديد من الاحاديث عن الاحلام و الرؤى :

- وَعَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، أَنَّهُ سَمِعَهُ يَقُولُ: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ رُؤْيَا يُحِبُّهَا فَإِنَّهَا مِنَ اللَّهِ، فَلْيُحْمَدِ اللَّهَ عَلَيْهَا وَلْيُحَدِّثْ بِهَا، وَإِذَا رَأَى غَيْرَ ذَلِكَ مِمَّا يَكْرَهُ فَإِنَّهَا مِنَ الشَّيْطَانِ فَلْيَسْتَعِذْ مِنْ شَرِّهَا، وَلَا يَذْكُرْهَا لِأَحَدٍ فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ» [حكم حسين سليم أسد] : أخرجه البخاري ومسلم[8]
- وَحَدَّثَنِي عَنْ مَالِكٍ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا قَتَادَةَ بْنَ رِبْعَةَ يَقُولُ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ، وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الشَّيْءَ يَكْرَهُهُ، فَلْيَنْفُتْ عَنْ يَسَارِهِ

ثَلَاثَ مَرَّاتٍ إِذَا اسْتَيْقَظَ، وَلَيَتَعَوَّدُ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا، فَإِنَّهَا لَنْ تَضُرَّهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ» قَالَ أَبُو سَلَمَةَ: «إِنْ كُنْتُ لَأَرَى الرَّؤْيَا هِيَ أَتَقَلُّ عَلَيَّ مِنَ الْجَبَلِ فَلَمَّا سَمِعْتُ هَذَا الْحَدِيثَ فَمَا كُنْتُ أَبَالِيهَا» [9]

• حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُعَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُبيدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي جَعْفَرٍ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي قَتَادَةَ، قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ مِنَ اللَّهِ، وَالْحُلْمُ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَمَنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلْيَنْفُثْ عَنْ شِمَالِهِ ثَلَاثًا وَلْيَتَعَوَّدْ مِنَ الشَّيْطَانِ، فَإِنَّهَا لَا تَضُرُّهُ وَإِنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَنْزَعِي بِي» [10]

• وَعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: (الرُّؤْيَا ثَلَاثٌ: فَبَشَرَى مِنَ اللَّهِ، وَحَدِيثُ النَّفْسِ، وَتَخْوِيفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ فَإِنْ رَأَى أَحَدُكُمْ رُؤْيَا تُعْجِبُهُ فَلْيَقْصُصْ إِنْ شَاءَ وَإِنْ رَأَى شَيْئًا يَكْرَهُهُ فَلَا يَقْصُهُ عَلَى أَحَدٍ وَلْيَقُمْ يُصَلِّي) صحيح سنن ابن ماجه 3154. [11]

• حَدَّثَنَا هِشَامُ بْنُ عَمَّارٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ حَمْرَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ عبيدَةَ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو عُبيدِ اللَّهِ مُسْلِمُ بْنُ مَشْكَمٍ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: " إِنْ الرُّؤْيَا ثَلَاثٌ: مِنْهَا أَهْوَيْلٌ مِنَ الشَّيْطَانِ لِيَحْزَنَ بِهَا ابْنُ آدَمَ، وَمِنْهَا مَا يَهُمُّ بِهِ الرَّجُلُ فِي يَقَظَتِهِ، فَيَرَاهُ فِي مَنَامِهِ، وَمِنْهَا جُزْءٌ مِنْ سِنَّةٍ وَأَرْبَعِينَ جُزْءًا مِنَ النَّبُوَّةِ "، قَالَ، قُلْتُ لَهُ: أَنْتَ سَمِعْتَ هَذَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ؟ قَالَ: نَعَمْ، أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، أَنَا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. [12]

• حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنِ الْعُمَرِيِّ، عَنِ سَعِيدِ الْمُقْبَرِيِّ، عَنِ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ رُؤْيَا يَكْرَهُهَا، فَلْيَتَحَوَّلْ وَلْيَنْفُثْ عَنْ يَسَارِهِ ثَلَاثًا، وَلْيَسْأَلِ اللَّهَ مِنْ خَيْرِهَا، وَلْيَتَعَوَّدْ بِاللَّهِ مِنْ شَرِّهَا»

• [تعليق محمد فؤاد عبد الباقي]: في الزوائد. في إسناده العمري واسمه عبد الله العمري ضعيف. [حكم الألباني]: صحيح. [13]

• حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، ح وَحَدَّثَنَا ابْنُ رُمَحٍ، أَخْبَرَنَا اللَّيْثُ، عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ، عَنْ جَابِرٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِأَعْرَابِيٍّ جَاءَهُ فَقَالَ: إِنِّي حَلَمْتُ أَنَّ رَأْسِي قُطِعَ فَأَنَا أَنْتَبِعُهُ، فَزَجَرَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَقَالَ: «لَا تُخْبِرْ بِنَلْعَبِ الشَّيْطَانِ بِكَ فِي الْمَنَامِ». [14]

من ذلك يمكن ان نقول ان قصة الرجلين كانتا شيئا من التخيل الذي قامت به الشياطين لخداع النبي صلى الله عليه و سلم فكان الخداع بأن تمت الوسوسة للنبي بأن العلاج يكون من خلال استخراجها و ايجاد مكان أدوات السحر.

فنزلت المعوذتين لإفهام النبي حقيقة ما جرى فإن كان ذلك سبب نزول المعوذتين جاز ذلك وإن كانت هاتان السورتان مكثرتان فيجوز أن يكون جبريل عليه السلام قد تلاها على النبي تذكيرا له بنفث الشياطين فيما يتعقد له من أمور و كان ذلك في عملية التخيل.

إننا إذ نقول هذا الأمر فلا نقول أن رؤيا الأنبياء ليست بوحى و لكن نقول أنهم بشر يقع عليهم ما يقع على البشرية فيرون في المنام الرؤى التي هي بشرى من الله و الأحلام التي هي من الشيطان.

إن خشية النبي صلى الله عليه و سلم من عدم استخراج السحر أو معاقبة ليبيد ابن الأعصم كان خوفا من أن يثير على امته هذا الأمر فيفسدوا هذا الأمر بين الناس و يصبح فتنة لهم. و من الممكن أن يكون سببا في ذلك حيرة النبي في فهم ما جرى له من تخيل و ما رآه من قصة الرجلين.

إن فهم قصة سحر النبي بهذا التأويل يعني أن الشيطان قد حاول من خلالها ترسيخ نموذج من السحر و الخداع لصرف الناس عن حقيقة السحر، و لكي تكون هذه القصة دليلا لتصديق كذبه و سحره. هذا النموذج أتمه الشيطان – في نظرنا – من خلال ما ألقاه في خلد المرأة التي أتت بعد موت النبي صلى الله عليه و سلم مستغلا إياها و نافثا في عقدها . فكان حديث تلك المرأة شاهدا آخر استشهد به الكثيرون لإثبات هذا التصور السحري للسحر.

إن خوف أهل السلف من أن إثبات صحة حديث سحر النبي قد يكون مدخلا للطعن في نبوته من قبل الذين في قلوبهم مرض دعاهم إلى تحويل وسوسة الشيطان إلى مرض أصاب النبي فتارة قيل أصابه في بدنه و تارة قيل أن التخيل كان مرضا أصابه و تارة قيل أنه السحر حبسه عن نسائه فترة من الزمان و غير ذلك من عمليات التأويل. و قد ترتب على إثر هذا الأمر تشريع لكثير من الأعراض أنها من قبيل هذا النموذج من السحر و ذلك فساد كبير علينا أن نتنبه له حفظا للدين و النفس و العقل. و سوف نذكر من ذلك بعض هذه الآثار.

يذكر عائض القرني في كتاب عالم السحر عدة تقسيمات للسحر وفقاً لعدة اعتبارات ننصح بالاطلاع عليها كاملة في الكتاب و سنورد بعضا منها [15]:

أ- السحر باعتبار المكان الذي يوضع فيه السحر :

1. السحر الهوائي : يكون السحر معرضا لتيار الهواء ، فكلما مرت الريح زاد تأثير السحر.
2. السحر المائي : يرمى السحر في البحار والأنهار والآبار وفي مجاري المياه .
3. السحر الناري : يوضع السحر في أو قرب مواقد النيران مثل التتور أو الفرن .
4. السحر الترابي : يدفن في التراب كالمقابر والطرق والبيوت

ب- السحر من حيث كيفية إدخاله على المسحور:

1. المأكول والمشروب : ما يجعل مع الطعام والشراب وهو أشد أنواع السحر تأثيرا على المسحور ومثله المشموم وما يرش على البدن .
2. المشموم : ما يخلط في الطيب أو يعمل من الطيب والبخور.
3. المعقود : كل ما يمكن عقده والنفث عليه .
4. الأثر : ما يؤخذ من أثر المسحور " الشعر ، الأظافر ، الثياب ، دماء الحيض ، البول ، المنى " .
5. المنشور : كل مسحوق ينفث عليه الساحر وينثر في الغزف وعند مداخل البيوت.
6. المرشوش : كل سائل ينفث عليه الساحر ويرش على الثياب أو عند عتب الأبواب أو في الأماكن التي غالبا ما يتواجد بها المراد سحره.
7. الطلسمات : أسماء وكلمات وحروف وأرقام ومربعات مجهولة المعنى لغير السحرة.
8. المرصود : يرصد لطلوع نجم أو اقتران كوكب بكوكب أو قمر وما يترتب عليه من هيجان البحر والدم.

ج- السحر باعتبار تأثيره ومظاهره :

1. سحر الصرف (سحر التفريق) : و هو عمل و تأثير يسعى الساحر من خلاله للتفريق بين المتحابين أو المتألفين، أو التفريق بين الأشخاص عامة لأسباب معينة بناء على توصية من قام بعمل السحر.
أعراضه :
تغير الأحوال بشكل فجائي من حب و ود لكراهية و بغض، تفاقم المشكلات الإجتماعية لأتفه الأسباب عدم القدرة على التكيف الإجتماعي و العاطفي مع الاخرين ممن صرفوا عن المريض بواسطة السحر، الكراهية المطلقة للأقوال و الأفعال الصادرة منهم ، سوء الظن و الوسوسة المطلقة بهم ، رؤية هؤلاء الأشخاص بأشكال قبيحة و الكراهية المطلقة لأماكن تواجدهم .
2. سحر العطف
و هو عمل و تأثير يسعى الساحر من خلاله للجمع بين المتباغضين و المتنافرين ، أو الجمع بين الأشخاص عامة لأسباب معينة بناء على توصية من قام بعمل السحر.
أعراض سحر العطف :
تغير الأحوال بشكل فجائي من كراهية و بعض إلى ود و حب، و عدم حصول أي مشكلات اجتماعية مع توافر كافة الأسباب الصغيرة و الكبيرة لمثل تلك المشكلات، و القدرة الكبيرة على التكيف الاجتماعي و العاطفي مع الاخرين ممن عطفوا على المريض بواسطة السحر، و المحبة المطلقة للأقوال و الأفعال الصادرة عنهم، و حسن الظن و الثقة المطلقة بهؤلاء الأشخاص، رؤية هؤلاء الأشخاص بأشكال حسنة جميلة محببة للنفس، المحبة المطلقة لأماكن تواجد هؤلاء الأشخاص.
ويسر قصة يزعم أنها واقعية يقول فيها : (يقول عبدالله بن عبدالرحمن الجبرين : كانت هذه امرأة عادية، و لكنها ترى من زوجها شيئا من الاعراض و عدم المودة التي تريدها منه أكثر من ذلك من المحبة و البقاء عندها و الملازمة لها، فدخلت عليها عجوز تعمل السحر، فأخبرتها بخبر زوجها، فأعطتها العجوز دواء في صرة، و أمرتها ان تجعله في طعامه، و لكن المرأة تورعت فجعلت الدواء في رغيف و اطعمته داجنا عندهم، فبعد أن أكله ذلك الداجن علق بها، فصار يتبعها و لا يفارقها و لا يستقر حتى يلتصق رأسه ببطنها أو يجعله في حجرها و صار يلاحقها أينما ذهبت، فعجب زوجها من أمرها و أمره، ثم إنها أخبرت زوجها بأنها صرفت هذا الدواء عنه، ولو أعطته الدواء لفعل كما فعل الداجن، فلما أخبرته بادر بطلاقها، وقال : أخشى في المرة الثانية أن تجعله في طعامي)

3. سحر التخيل :

و هو عمل و تأثير يسعى الساحر من خلاله إلى قلب الحقائق، فيرى المسحور الشيء على غير حقيقته. على سبيل المثال : ما رآه الناس من سحرة الزمان : الحجر طفلاً، و العصا ثعباناً. فكل زمان له سحرة، لكنهم يختلفون في منهجية السحر التنفيذية : يقوم الساحر بإحضار شيء يعرفه الناس، ثم يتلو عزيمة و طلاسمة الشيطانية، فيرى الناس الشيء على غير حقيقته) (إعجاز القرآن السحر و الحسد و مس الشيطان، ص 85).

4. سحر الآلام و الأسقام :

و ذكر دلالة هذا النوع من الآية التي تقول : (وَأَذْكُرُّ عَبْدَنَا أَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الشَّيْطَانُ بِنُصْبٍ □ وَعَذَابٍ □) [Surah Sad 41 – 42] و يسمى سحر المرض و هو عمل و تأثير لإصابة الشخص بالآلام و الأسقام ، فتراه طريح الفراش لعليل البدن، و قد تكون العلة في موضع واحد ات، و قد تنتقل من موضع إلى موضع، و كل ذلك بناءً على ما يميله و يفعله الساحر. يذكر عبدالله الجبرين: و أما سحر المرض فقد قيل: إن أغلب الأمراض المستعصية هي بسبب الجن الذين يسخرهم الساحر فيلابسون الإنسان، و يحدث ذلك تعطيل بعض الأعضاء عن منافعها فينهك البدن، و يعظم الضرر ، و لا يوجد في الطب له علاج سوى الأدوية المهدئة، و الأولى استعمال الرقى النافعة المؤثرة، فلها تأثير كبير في تخفيف ذلك المرض كالسرطان و الجلطة و الشلل و نحوها.

أنواع سحر المرض :

- سحر التشنجات العصبية : و ذكر أن منها تشنجات قصيرة الأمد و أخرى طويلة الأمد قد ترتبط مع المؤثرات الاجتماعية للمريض و تعتمد تلك التشنجات في قوتها على قوة السحر و الساحر
- عقد سحر الأمراض العضوية : و هو أنواع منها يؤثر في سائر الجسد أو ما يؤثر بشكل جزئي أو ما وصفه بسحر الأمراض العضوية المتنقلة فتارة يشعر بألم في الرأس و تارة بألم في المفاصل و هكذا و عند قيام المريض بالفحوصات الطبية يتبين سلامتها و سلامة الجسم من أي أمراض عضوية محددة.
- سحر تعطل الحواس : و منه ما هو دائم و مؤقت، و يشير فيه إلى أن الحواس تتعطل فلا تعود المسحور إلا بعد ابطال السحر و شفاء المريض.
- سحر الشلل : و منه ما هو كلي فيصيب الجسد بأكمله و ما هو جزئي يصيب يختص بمنطقة معينة كاليد أو القدم أو الرأس و نحوه. و ما هو متنقل فيصيب اليد تارة و تارة أخرى القدم و هكذا و كل ذلك دون تحديد أسباب طبية معينة و لا ينقطع هذا الأمر إلا بعد إبطال السحر.
- سحر الخمول : يشعر فيه المريض بالفتور و الخمول و عدم القدرة على العمل و ممارسة أي نشاط و يتراوح ذلك بحسب قوة السحر و تأثيره.
- سحر الاستحاضة : و منه ما هو نزيف دائم لا يكاد ينقطع إلا نادراً و منه ما هو مؤقت و فيه نزيف متقطع يعاودها من مدة إلى أخرى. و فيه شعور بالضعف و عدم القدرة على ممارسة أعمال المنزل و الأعمال الأخرى.

5. سحر الجنون : و يؤدي هذا الأمر إلى إحداث اضطرابات نفسية و عصبية و لا ينفك عنه إلا إذا تم ابطال السحر.

6. سحر تقويض العلاقات الزوجية :

هو عمل و تأثير لتقويض العلاقات الزوجية بطرق شيطانية خبيثة، و غالباً ما تؤدي لتعطيل الزواج أصلاً، أو خلق أسباب و مشكلات جنسية لكلا الطرفين تؤدي بالتالي إلى الانفصال و الطلاق.

- أ- **تعطيل الزواج :** يؤدي هذا النوع من السحر إلى عدم الرغبة في الزواج مطلقاً، حصول أمور اجتماعية غير طبيعية تؤدي إلى عدم حصول هذا الأمر، قد تسير ترتيبات الزواج بشكل طبيعي فيتغير الوضع و تحصل عوائق ينتهي على إثرها كل شيء، كراهية الرجل أو المرأة عند مقابلة كل منهما الآخر.
- ب- **عقد الزوج عن زوجه :** و يؤدي هذا الأمر إلى سلب الرجل القدرة الجنسية على إتيان أهله، و من ذلك كراهية الآخر، و الاشمزاز و التقزز ، و ربط التغير بإيهام الزوج بأن زوجته ثيب و ليست بكرًا مما يجعله ينفّر منها فيؤدي ذلك إلى الانفصال و الطلاق. و الربط الجنسي بحيث يتم تركيز السحر في منطقة الدماغ التي تتحكم في مركز الإثارة الجنسية و التي تؤثر بدورها على الأعضاء التناسلية فتمنع عملية الانتصاب لدى الرجل منعاً مطلقاً أو مؤقتاً. و أيضاً ذكر سحر قتل الشهوة الجنسية و الهوس الجنسي و سحر سرعة القذف و عدم القدرة على الإنزال.
- ت- **عقد الزوجة عن زوجها :** و تذكر من ذلك ما اسماه بربط البرود الجنسي، ربط الشبق الجنسي بحيث تشتهي الرجال مع عدم الرغبة في زوجها و عدم استطاعتها الاقتراب منه. و ربط النزيف.

ث- **العقم و عدم الإنجاب** : و يؤدي هذا النوع لإحداث عقم و عدم إنجاب لدى كل من الزوج و الزوجة دون اتضاح أي أسباب طبية لمثل ذلك. و ذكر دلالة ذلك امرأة ولدت فذهبت به إلى النبي و دعا له فقام بالدعاء له و تبريكه، و قد فرح الناس بهذا المولود فرحا شديدا و ذلك أنهم قيل لهم : إن اليهود قد سحرتكم ،فلا يولد لكم.

سئل عبدالله الجبرين عن إمكانية أن يكون العقم لدى الرجل أو المرأة بسبب السحر؟

قد يكون العقم بسبب عمل شيطاني من بعض السحرة و الحسد فيعمل أحدهم للرجل أو المرأة عملاً يبطل به أسباب الإنجاب... إلى أن قال و يعرف أنه عمل سحرة بتجربة الإنجاب في شخص آخر، فإذا كان الرجل له أولاد من امرأة أخرى، و المرأة لها أولاد من رجل آخر، عرف أن توقف الولادة بسبب هذا العمل فيسعى في علاجه بالرقى و التعوذات و الأدعية النافعة، و كثرة ذكر الله تعالى، و تلاوة القرآن، و التقرب إلى الله تعالى بالأعمال الصالحة، و التنزه عن المحرمات و المعاصي، و تنزيه المنزل عن آلات اللغو و الباطل و نحو ذلك مما تتسلط به الشياطين، و تتمكن من التأثير في الإنسان، و يسبب بعد الملائكة عن المنازل التي تظهر فيها المعاصي، و بهذه الإرشادات يخف تأثير السحرة بإذن الله تعالى (الصواعق المرسله في التصدي للمشعوذين و السحرة - ١٨٤، ١٨٩).

و يذكر القرني أن الساحر يتبع في ذلك

1. **التحكم في عدد الحيوانات المنوية** : وهذا النوع يؤدي بالتأثير على المناطق المعنية بإنتاج الحيوانات المنوية بداية من الخصية فالبربخ فالحويصات المنوية فالبروستاتا . وكذلك علاقة الغدة النخامية بسلامة إنتاج الخصية، إضافة إلى الصورة الطبيعية للسائل المنوي القادر على إخصاب البويضة، فيستطيع الساحر التحكم بوظائف كافة الأمور المذكورة آنفا و الضغط عليها، بحيث تؤدي إلى قلة إفراز الحيوانات المنوية عن معدلها الطبيعي بحيث تكون أقل من عشرين مليون حيوان في السنتمتر، و لا ينفذ تأثير ذلك إلا بإذن الله القدري الكوني لا الشرعي .
2. **قتل الحيوانات المنوية أو إضعافها**، وهذا النوع يؤدي لمنع إفراز السائل اللعابي الذي تتغذى عليه الحيوانات المنوية داخل الحوصلة المنوية وبالتالي يؤدي لقتل تلك الحيوانات، أو إضعافها، بحيث لا تستطيع الوصول إلى البويضة لتلقيحها، أو تصل ضعيفة لا تستطيع اختراق الغلاف المحيط بالبويضة .
3. **قتل البويضة** : وهذا النوع يؤدي لقتل البويضة عند المرأة وبالتالي لا تتم عملية التلقيح، أو حصول أي حمل يذكر .
4. **عدم قابلية تلقيح البويضة من قبل الحيوان المنوي** : وهذا النوع يؤدي لمنع وصول الحيوان المنوي إلى البويضة لتلقيحها، وفي بعض الأحيان قد تصل بعض الحيوانات المنوية، ولكنها لا تستطيع اختراق الغلاف الخارجي الخاص بالبويضة، مع قوتها ونشاطها .
5. **قتل النطفة بعد عملية الإخصاب** : وهذا النوع يؤدي لقتل النطفة بعد عملية الإخصاب مباشرة، أو بعد أيام أو أسابيع، مما يؤدي إلى الإسقاط المبكر لدى المرأة .
6. **إجهاض الحامل بعد شهرها الثالث** : وهذا النوع يؤدي لقتل الجنين بعد عدة شهور من تكونه بعد نفخ الروح فيه، مما يتسبب في إجهاض المرأة، و يتبع السحرة أساليب شيطانية خبيثة للوصول إلى هذا الهدف ومنها تسليط الشياطين على الحامل و ضربها في نومها و إسقاط الحمل أو إرعابها و من ثم إسقاط الحمل و نحو ذلك من طرق خبيثة، و بطبيعة الحال فإن ذلك لا ينفذ تأثيره و وقعه إلا بإذن الله القدري الكوني لا الشرعي .

إن كل هذه التصورات تعتمد اعتمادا حساسا على فهم قصة تعرض النبي محمد صلى الله عليه و سلم للسحر و على تأويل محدد لهذه القصة. و إن كان التأويل المتعارف عليه غير صحيح فلا يستبعد أن يكون شكلا من أشكال سحر الشيطان للمسلمين. أعود و أذكر بأن تعريف السحر بأنه عقد ورقى و عقد ورقى و كلام يتكلم به، أو يكتبه، أو يعمل شيئا في بدن المسحور أو قلبه، أو عقله، من غير مباشرة له. وله حقيقة، فمنه ما يقتل، و ما يمرض، و يأخذ الرجل عن امرأته فيمنعه و طأها، و منه ما يفرق بين المرء و زوجته، و ما يبغض أحدهما إلى الآخر، أو يحبب بين اثنين. ليس بتعريف صادر عن النبي صلى الله عليه و سلم بل هو خلاصة اجتهاد و تدبر أهل السلف لما ورد في القرآن و السنة عن موضوع السحر و ما وجده لدى الأمم الأخرى فيما يتعلق بهذا الموضوع.

نموذج السحر الحالي

السحر كوسيلة دفاعية

في كتابه الإنسان المقهور يجد عالم النفس الاجتماعي د. مصطفى حجازي تفسيراً نفسياً اجتماعياً لهذا النوع من السحر حيث عده كوسيلة دفاعية ينتهجها الإنسان المقهور تجاه ما يتعرض له من قهر و استبداد من قبل الطبيعة و البشر. إن معنى القهر الذي يشير إليه د. مصطفى حجازي لا يخرج عن معنى لحظات التعقيد و الاضطراب العصبية التي يمر بها الإنسان فيذكر أن اعتبار الطبيعة و غوائلها و عمليات القهر من النوع الإنساني لا يستطيع الإنسان التعايش معها و لذلك فهو يستخدم وسائل و أساليب دفاعية لمجابهة الوضعيات النفسية العصبية التي لا يمكنه تحملها خاصة مع ما تحمله من مشاعر عجز و نقص و اتجاه لتبخيس الذات تساهم في تشكيل العديد من العقد النفسية.

وقد ذكر في كتابه أن من أهم هذه الأساليب الدفاعية ما أسماه بالسيطرة الخرافية على المصير وقد ذكر السحر و الشيطان من بينها.

وضع حجازي السحر كسلوك يتم اللجوء إليه لمحاولة دفع الضرر الناتج عن الحسد الذي يبدر من قبل الآخرين يقول حجازي : فاتخاذ الحسد كتفسير لما قد يحل بالمرء من غرم أو خسارة أو نكبة، في ماله و عياله أو مكانته، يجعل إمكانية الدفاع ضده ميسورة ووسائلها متوفرة و معروفة. إنها الرقى و التعاويذ والسحر. [16]

اعتمد حجازي في توصيفه للسحر على عمل جيمس فريزر في كتابه الغصن الذهبي. حيث ميز بين نوعين من السحر أرجع كليهما إلى تطبيق خاطئ لمبدأ ترابط الأفكار : هناك السحر بالاقتران، و السحر بالتقليد. أما السحر بالاقتران فيتلخص بالحصول على أثر من الشخص المطلوب سحره (قطعة من ملبسه أو خصلة من شعره، أو أظفاره، إلخ ...) و التصرف به أو إتلافه انطلاقاً من مبدأ ترابط الجزء بالكل، ما يحق بالجزء لا بد أن يحل بالكل. إحراق خصلة الشعر ستؤدي إلى موت صاحبها و هكذا. و أما السحر بالتقليد فيعتمد مبدأ ترابط الأفكار بالتشابه : الحصول على نتيجة ما من خلال تمثيلها أو تقليدها. مثلاً صنع دمية من شمع أو غيره ترمز إلى الشخص المسحور، ما يصيب الدمية (قطع الرأس، أو فقء العين ، إلخ ...) سيحل بالشخص الحقيقي الذي تمثله. وفي الحياة العادية، يجمع النوعان معا و يضاف إليهما الكتابة (جبروت الأفكار) ، و التعاويذ. [16]

صحيح أننا نختلف في دراستنا في توصيف السحر عن توصيفه له فهو لم تتعلق دراسته بفهم حقيقة السحر بقدر ما استهدف فهم الوضعية النفسية الاجتماعية التي تجعل الإنسان يلجأ لهذه الظاهرة. اختلفنا معه في أن توصيفنا للسحر أشمل و أعم من أن يختزل في شكل الطقوس الممارسة أو الهدف من ممارسة هذه الطقوس . نتفق معه إلى حد ما في فكرة التطبيق الخاطئ لمبدأ ترابط الأفكار و العلاقات المزيفة بين السبب و النتيجة فذلك عين صرف الشيء عن حقيقته وهو معنى السحر في اللغة العربية مع اختلافنا في أن هذه العملية أكثر تعقيداً و يضيف الإسلام إليها أن الشياطين لها دور كبير فيها كما أشرنا سابقاً و نتفق أيضاً في أن السحر لا يؤثر سوى على المستوى الثقافي و أنه ليس له القدرة على التأثير المادي من قتل و إحداث مرض في البدن و ما إلى ذلك.

ما يهمنا حقيقة من دراسة مصطفى حجازي الأبعاد النفسية الاجتماعية لظاهرة السحر. يقول حجازي :

أما السحر فمكانته خاصة بين وسائل الحرب ضد الشرور التي تأتي الإنسان من الخارج تاريخياً و عالمياً. و يستخدم لرد الأذى ، أو إنزال الأذى بالآخر، و كذلك لأغراض المساعدة على نيل المراد، إذا غمر بالوسائل العادية المتوفرة للإنسان المقهور المعروف أصلاً بقلته حيلته وقصر باعه. فهو يشكل قوة مساعدة تعوض النقص في القوة الذاتية (كتابة السحر مثلاً لفنائه أو قتي بغية ترويضهما و إيقاعهما تحت سيطرة الحبيب المهجور العاجز). فالسحر إذا يقوم على مبدأ الجبروت الذي يحطم قيود القهر و العجز. و هو في جوهره تجاوز الحدود البشرية ، و حتى تجاوز قوانين الطبيعة، إذ إن من خصائصه عدم التقيد بحدود الزمان و المكان ، و إمكانية التأثير عن بعد.

و لقد أوضح مالبينوفسكي وظيفة الجبروت (وتعويض النقص) في السحر بجلاء حين قال : إنه لا يوجد أينما كان العمل مأموناً و مضموناً، و يمكن التحكم فيه و الحصول على النتائج المرجوة منه بالخبرة و المعرفة و المهارة .. بينما يتم الالتجاء إلى السحر عن غرض و يفصح عن حاجة .. إنه رد فعل لشعور الإنسان بقصوره و قلة حيلته في عالم لا يستطيع التحكم بظواهره. فالسحر يوجد في حالتين : في حالة الجهل بالنتائج ، و في حالة الجهل بالأسباب. [16]

و بالتالي فإن حجازي يرى بأن للسحر وظيفة نفسية هي استجلاب الحظ و النجاح ، أو إبعاد الشر و الخطر ، وله وظيفة معرفة ، و هي سد الثغرات في المعرفة السببية لظواهر الطبيعة و ما غمض عنها ، و العلاقات بين الناس و ما يعتورها من إشكال . السحر هو تحقيق للترغبات عزيزة المنال ، و درء للمخاوف مصدر التهديد لأمن الإنسان ، أو تسلح بالقوة المطلقة لسد الثغرات في قصور الحيلة.

إن نزوة السيطرة هي المصدر الأساسي لقوة السحر. و لذلك فإن عنصر القوة و البراعة هام فيه. فهناك قوة الساحر المضخمة بشكل مفرط، التي تبهر طالب السحر و تحوز إعجابه ، و تمكنها من السيطرة على الشخص المسحور الضعيف الذي لا قبل له بمقاومة تأثير السحر و الساحر. فالعلاقة بين الساحر و المسحور و طالب السحر هي دائما علاقة قوة خارقة، يقابلها رضوخ قلق عند المسحور، و إعجاب مفرط و أمل كبير عند طالب السحر. و لذلك فحفلة السحر هي دائما ذات طابع استعراضي تستند إلى الخوارق. و هذه القوة ضرورة لتعويض الضعف و المهانة و قلة الحيلة عند طالب السحر، إذ من خلال طلب السحر يتماهى بالقوة الاستثنائية و يتخذها حليفة له ، ما يعطيه الوهم بالسيطرة الخرافية على مصيره . و لكن هنا أيضا ، يهرب الإنسان المقهور من مسؤولية النهوض لمجابهة واقعه و العمل على تغييره. فبمقدار ما ينشد الحل في الممارسة الخرافية ، يعزز استمرار النظام القائم الذي هو في أساس مأساته الحياتية. [17]

إن مما انتهت إليه دراستنا هو أن الشياطين ليست لها القدرة على خرق العادة و أن ما تقوم به هو مما سمح الله لها به منذ عهد آدم حيث صمم الله كيف تكون طبيعة العلاقة بين الإنس و الجن و وكيف تؤثر الشياطين على الإنسان و هو من خلال إلقاء الأفكار في قلب الإنسان بحيث لا يستطيع الإنسان التمييز بين مصدر هذه الفكرة أهي من إنشائه أم من ما يلقىه الشيطان سوى عن طريق المحتوى الثقافي المذكور في الكتب المقدسة. و إن دور الشياطين في عملية السحر لا يخرج عن ما أتاحه الله مسبقا بالتأثير على الإنسان و أن التخلص من السحر لا يتطلب سوى فهم حقيقة السحر و فهم كيفية امتلاك العزم الذي ذكره الله في قصة آدم لمواجهة الشيطان و وساوسه وسحره.

إن ما أشار إليه حجازي في كتابه عن موضوع السحر يتفق ما مع ذهبنا إليه و هو أن السحر يكمن في هذا النموذج في تضخيم أثر الطقوس و الممارسات التي يقوم بها السحرة. في أنها تجعل الشياطين تملك القدرة على خرق العادة و التسبب في القتل و إصابة الآخرين بالأمراض.

إن جوهر ظاهرة السحر من منظور علم النفس الاجتماعي أنه وهم السيطرة الخرافية على المصير و ذلك عين السحر في نظرنا في أن الناس يكونون مصروفون عن الوسائل الحقيقية للسيطرة على المصير. و إن في طلب السحر جليا للمنفعة أو علاجا من السحر أو رغبة في إنزال الأذى بالآخرين لهو تعوذ بالشياطين و السحر لجوءا و رجاءا وليتهم لو علموا أنها لا تزيدهم إلا رهقا. قال تعالى : (وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۖ) سورة الجن . و إن الأولى بنا أن نقول كما قالت الجن : (وَآنَا لَمَّا سَمِعْنَا الْهُدَىٰ ءَأَمْنَا بِهِ فَمَن يُؤْمِنُ بِرَبِّهِ فَلَا يَخَافُ بَخْسًا وَلَا رَهَقًا ۙ ۱۳)

إن السحر من منظور الإسلام و التعقيد ينشأ من النظام و الفوضى و بالتالي فإن نماذج السحر يمكن أن نقول أنها لا نهائية و متجددة و تنشأ من لحظات التعقيد التي يمر بها الإنسان على المستوى الفردي و الجماعي. سنتحدث لاحقا عن كيفية التعامل مع هذا الأمر المعقد و لكننا سنتحدث أولا عن النموذج الحالي للسحر و الذي يعتقد فيه بأنه الطريقة التي تؤثر بها الشياطين على الإنسان بصورة لا قبل له بها فتصيبه بالمرض الجسدي و صولا لأن تكون سببا في موته أو أن تؤثر على حياته بأن تعترضه الكثير من المشكلات في حياته المهنية و الشخصية من علاقات زواج و ما إلى ذلك.

في البدء يجب أن نعرف أين يكمن السحر في هذا النموذج ؟ باستخدام منهجية الإسلام و التعقيد توصلنا إلى أن الخدعة تكمن في أن هناك اعتقاد بأن الطقوس التي تمارس في هذا النموذج من السحر تترتب عليها بعض الأمور من ضمنها الآتي

- أن الساحر يقدر على إحداث الضرر الجسدي و المادي من خلال ممارسة هذه الطقوس.
- أن المسحور تنتفي قدرته على مواجهة السحر الذي يتعرض له و بالتالي يصبح و كأنه غير مسؤول عن تصرفاته أو أنه يصبح غير قادر على السيطرة على قراراته و سلوكياته.

إن تصور السحر بهذا الشكل و الاعتقاد به يعني أن هناك تصورا مشوها للنفس البشرية و تعريف بعدم قدرتها على مواجهة الشياطين و تعريف لقدرات الشياطين لم يأت بها الإسلام. إذ أن النصوص الإسلامية تنفي عدم قدرة الإنسان و إرادته في السيطرة على قراراته و سلوكياته و أنه لا يوجد مبرر للسلوكيات الخاطئة من قبل الإنسان مهما وسوس الشيطان للإنسان و خيل له. إذ أنه في حالة تحمل دائم لقراراته و سلوكياته و لا توجد للشيطان قدرة على السيطرة على الإنسان أو التحكم فيه. و أن الإنسان هو صاحب الكلمة الأولى و الأخيرة في اتخاذ قراراته سوى في بعض الحالات الاستثنائية. عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه: أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((رُفِعَ الْقَلَمُ عَنْ ثَلَاثَةٍ: عَنِ النَّائِمِ حَتَّىٰ يَسْتَيْقِظَ، وَعَنِ الصَّبِيِّ حَتَّىٰ يَحْتَلِمَ، وَعَنِ الْمَجْنُونِ حَتَّىٰ يَعْقَلَ)). [صحيح] - [رواه أبو داود و الترمذي و ابن ماجه و أحمد] [18] يشير القرآن صراحة إلى ذلك. قال تعالى : (وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعَدَّ الْحَقُّ وَوَعَدْتُكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ وَمَا كَانَ لِي عَلَيْكُمْ مِّنْ سُلْطٰنٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلْمُزُونِي وَلَوْ مَوْأ أَنفُسِكُمْ مَا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنْتُمْ بِمُصْرِخِيَّ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ ۙ ۲۲)

هنا يكمن السحر في هذا النموذج حيث هناك حالة من حالات تضخيم أثر الطقوس و الممارسات التي يقوم بها السحرة. في أنها تجعل الشياطين تملك القدرة على خرق العادة و التسبب في القتل و إصابة الآخرين بالأمراض. وهو ناتج عن ضعف النفس و عدم قدرتها على مواجهة التعقيدات التي تمر بها و بالتالي يصبح السحر ملجأ لها لدرء الأخطار أو تفسيراً للصعوبات التي يواجهها الإنسان. و مبرراً لوضعية القهر و العجز تجاه تعقيدات الحياة التي يمر بها.

يقول حجازي : فهو (السحر) يشكل قوة مساعدة تعوض النقص في القوة الذاتية (كتابة السحر مثلاً لفتاة أو فتى بغية ترويضهما و إيقاعهما تحت سيطرة الحبيب المهجور العاجز). فالسحر إذا يقوم على مبدأ الجبروت الذي يحطم قيود القهر و العجز. و نضيف إلى ذلك أن مبدأ الجبروت يكون مبرراً لوضعية القهر و العجز.

إذا السحر يلعب دوراً هاماً كقوة مساعدة لتعويض النقص لدى الشخص الذي يريد إنزال الأذى بالآخر أو كقوة مساعدة لتبرير و تعويض النقص لدى الشخص المسحور.

إن الشخص الذي يعتقد بأن للسحر قدرة على إحداث الضرر من قتل و مرض جسدي و نقص الأموال و الأنفس و الثمرات و أنه لا قدرة له على مواجهة السحر و أنه تنتفي قدرته على السيطرة على قراراته و سلوكياته عندما يتعرض للسحر. يبدو لنا أنه لا يدرك السحر على حقيقته و بذلك يكون تصوره للسحر و حقيقته تصوراً سحرياً. و بالتالي يكون إدراكه مشوهاً. و بالتالي فإن خلاصة دراستنا للسحر تقول أن نموذج السحر الحالي يستند على التصور السحري للسحر في حد ذاته.

الباب السابع

علم نفس السحر من منظور الإسلام والتعقيد

الفصل الأول

علم نفس السحر

علم نفس السحر

علم النفس تعريفه و نظرياته [1]

يعرف علم النفس بأنه الدراسة العلمية للسلوك و العمليات العقلية إن هذا التعريف يحتوي على ثلاثة مفاهيم هي : العلم science ، و السلوك behavior ، و العمليات العقلية mental process .

فمن حيث العلم عد علم النفس كذلك لأنه يستعمل طرائق منظمة في ملاحظة السلوك و وصفه و التنبؤ به و تفسيره، فلم تعد طرائق البحث فيه تأملية أو اعتباطية كما كانت في السابق، إنما أصبحت الآن يخطط لها بعناية و دقة شأنه في ذلك شأن العلوم الأخرى.

وفيما يخص السلوك فإنه يشير إلى كل الأفعال الصريحة التي تصدر عن الكائن الحي و يكون بمستطاع الآخرين ملاحظتها بصورة مباشرة. فكل شيء تفعله و يكون بمقدور الآخرين ملاحظته يعد سلوكاً. فعندما تمشي أو تتحدث أو تصافح صديقاً، أو ترى طفلاً يبكي، أو أناساً في حفلة عرس، أو شرطياً يركض وراء مجرم، ... فإنها تعد سلوكاً. أما العمليات العقلية فإنها تتضمن الأفكار الخاصة بالفرد و مشاعره أو أحاسيسه و دوافعه التي لا يكون بمقدور الآخرين ملاحظتها بصورة مباشرة. و بالرغم من أننا لا نستطيع رؤية الأفكار و المشاعر بشكل مباشر، فإنها مع ذلك حقيقة واقعة.

و يرى البعض أن علم النفس هو دراسة الحياة و هذا صحيح فالكثير من مشاكلنا الحياتية ناجمة عن مشاكل نفسية (مثل الموت الناجم عن أساليب حياتية خاطئة، أو بسبب عزوفنا عن ممارسة التمارين الرياضية، أو عاداتنا السيئة في الأكل ، أو أساليبنا الخاطئة في التعامل مع الضغوط). فضلاً عن المشاكل الحياتية والبيئية التي زادت و تعقدت في القرن العشرين و تصاعدت في السنوات الأولى من القرن الحادي و العشرين مثل : العنف ، التعصب العرقي و الطائفي و المذهبي ، التفكك الأسري ، الاغتراب ، البطالة ، الطلاق، الفشل في العلاقات العاطفية، ضعف الالتزام بالقيم الإنسانية ، التحلل الاخلاقي و التلوث البيئي

غير أن الشيء المفرح أو المخفف لهذا الحال هو أن علماء النفس متفائلون و واثقون بأن علم النفس قادر على تحسين حياتنا و جعلنا أكثر تعلقاً بها ، في أن نعيش عمراً أطول و بصحة أحسن، و لكن باعتماد الطرق العلمية و المنهجية المنظمة ، التي حدد علم النفس الحديث اهدافها و هي كالآتي :

- 1- الوصف : إن جمع البيانات بطريقة علمية منظمة تساعد الباحث أو العالم النفسي على وصف الظاهرة النفسية بشكل أكثر دقة وكمالاً. فعلى سبيل المثال، إذا قمنا بمسح حالات الاعتداء بين طلبة الجامعة، بسبب الاختلاف في الرأي فإننا سنعرف واقع حال هذه الظاهرة، و ما إذا كانت ستقود إلى عنف أيديولوجي أو عرقي أو طائفي مثلاً.
- 2- التنبؤ: في بعض الحالات يكون علماء النفس قادرين على التنبؤ بما سيكون عليه السلوك في المستقبل. فعلى سبيل المثال، طور هؤلاء العلماء اختبارات تمكن أصحاب العمل من تحسين تنبؤهم بشأن أداء المتقدمين للعمل لديهم.
- 3- الفهم: نحن نستطيع فهم السلوك و العمليات العقلية عندما نستطيع تقصي (ماديوية) حدوثها. غير أن تفسيراتنا تكون في الغالب نظريات (theories) و ليست حقائق (truths) بسبب أن الإنسان يكون دائماً في حالة تعلم . وغالباً ما تكون النظريات تفسيرات غير نهائية لحقائق أو علاقات، لكن هذه التفسيرات تمكننا من فهم الظاهرة في زمانها و مكانها المحددين.
- 4- التأثير : إن أقصى ما يتمناه علماء النفس، هو التأثير في السلوك بطرائق مفيدة و إيجابية فهذه هي الغائية العملية النهائية لعلم النفس. كيف يمكننا أن نشيع ثقافة السلام، مثلاً، في المجتمعات التي تشهد العنف كالمجتمع العراقي. و كيف يمكن أن نجعل الشباب في بلداننا يمارسون الديمقراطية بالشكل الذي ينبغي أن تكون ، و كيف نحل خلافاتنا أو نزاعاتنا، لا سيما المصابون منا بحول إدراكي بحوار الكلمة لا بحوار السلاح.

إن علم النفس يمكنك من فهم نفسك و الآخرين ، و الأحداث، و يساعدك على أن تتجنب الوقوع في الاضطرابات النفسية كالاكتئاب و القلق اللذين صاروا شائعين في الألفية الثالثة، و يمكنك من خلق السعادة لنفسك و تذوق طعمها في حياتك الشخصية و الأسرية و الاجتماعية و الإنسانية ، و يجعلك تعيش عمراً أطول بصحة أجود.. و تقبل الموت بوصفه الحقيقة النهائية. (ص 7-9 الاضطرابات النفسية و العقلية قاسم حسين صالح)

علم الشواذ و السلوك الشاذ

تميل الأدبيات الحديثة الصادرة في الألفية الثالثة لغاية 2007 إلى تعريف السلوك الشاذ بأنه : " الأفعال action ، و الأفكار thoughts ، و المشاعر والأحاسيس feelings، التي تكون مؤذية للفرد و الآخرين من حوله".

التوجهات الجديدة التي بموجبها يحدد السلوك الشاذ :

- 1- معيار النسبية الحضارية (الثقافية) cultural relativism . يرى هذا المنظور أنه توجد في كل حضارة معايير أو قواعد عامة للسلوك norms تحدد السواء و الشذوذ، و أنه يجب اعتمادها في تحديد السواء و الشذوذ في السلوك.
- 2- معيار الندرة و اللاعادية : و يحدد فيه السلوك الشاذ بذلك الذي يسبب معاناة أو إنزعاجا أو عدم راحة للفرد، و فيما عداه، حتى و إن كان نادر الحدوث، فإنه لا يعد سلوكا شاذًا- أو انحرافا.
- 3- معيار المرض العقلي : يحصر هذا المعيار السلوك الشاذ فقط بالناجم عن أمراض أو اضطرابات عقلية.
- 4- معيار سوء التكيف : و يحدد السلوك الشاذ بتلك الأنواع من السلوك التي تسبب أذى أو ألما بدنيا أو انفعاليا ، و تمنع الفرد من أداء وظائفه الحياتية و التزاماته اليومية. أو تشير إلى أن الفرد قد فقد اتصاله بالواقع، أو صار غير قادر على السيطرة على أفكاره الشاذة.

هذا يعني أن علم النفس الشواذ يدرس بالسلوك الذي تنطبق عليه هذه المعايير أو واحدا منها فقط.

و نفهم من كل ذلك أن الاضطرابات النفسية هي كل ما يصيب العمليات العقلية من خلل ينعكس بالضرورة على السلوك و تسبب المعاناة للفرد، أو يكون مؤذيا له و للآخرين من حوله.

معايير تحديد السواء و غير السواء

شغل مفهوم السواء (normality) و عدم السواء (abnormality) و مرادفاتهما اهتمام الباحثين في علم النفس و الطب النفسي، فحاولوا وضع معايير للتفريق بينهما. و وضعوا ثلاثة معايير عدوها الأكثر شيوعا في تحديد السلوك غير السوي وهي كالاتي :

معايير السلوك غير السوي

معايير التباين و الانحراف

وفيه يوصف الفرد بوجود اضطراب لديه عندما يصبح سلوكه متباينا نوعيا و كميًا عن المعايير الاجتماعية المقبولة. و على الرغم من أن ما يتضمنه السواء يختلف، بهذا القدر أو ذاك ، من حضارة إلى أخرى ، إلا أن الحضارات لديها معايير متشابهة، و عندما يتجاهل الفرد معايير مجتمعه و توقعاته، فإنه قد يعد مضطربا نفسيا.

السلوك غير المتكيف

يعد فيه الشخص مضطربا إذا كان سلوكه يؤثر سلبيا و بشكل جدي في حياته الاجتماعية و الأكاديمية و المهنية، فالشخص الذي يتعاطى الكحول بإفراط يؤثر ذلك في التزاماته الأسرية و الاجتماعية و الوظيفية، و الشخص الذي يشك بالآخرين و لا يثق بأحد و يعتقد بأن من حوله أعداء له، فإنه يصعب عليه الإبقاء بالتزاماته الحياتية. و كلتا الحالتين تمثلان سلوك غير متكيف، و عليه فإن نوعية السلوك تعطينا مؤشرا أو معيارا أو معيارا لوجود اضطراب نفسي أو سلوكي.

الكرب الشخصي

ذلك أن شكوانا مما ألم بنا من حزن أو كرب أو أي انفعال غير سار يحدد ما إذا كان لدينا اضطراب نفسي. وهذا ما يحدث بشكل خاص في حالتنا الكآبة و القلق. فالفرد المكتئب، في سبيل المثال، قد يظهر عليه تباين في سلوكه أو سوء تكيف وقد لا يظهر. و يوصف مثل هذا الفرد بأن لديه اضطرابا نفسيا عندما يشكو ألمه الذاتي و معاناته إلى أصدقائه أو أقربائه أو الاختصاصيين النفسانيين.

هذه المعايير لا ترسم خطا فاصلا بين الفرد السليم نفسيا و الفرد المضطرب نفسيا، و أن مواقفنا تتباين على هذا المعيار أو ذلك. و عليه تبقى هناك درجة من الذاتية حتى في افضل الاجابات بخصوص الكيفية التي يجي أن يكون عليها التباين أو عدم التكيف أو الكرب الشخصي قبل أن نقرر أن لدى هذا الفرد أو ذلك اضطرابا نفسيا، ذلك أن كل واحد منا تصرف في حياته لمرة أو مرات بطرائق متباينة عن السلوك المعتاد، و خبر الكرب الشخصي، و عرض لحالات من سوء التكيف، و مع ذلك لا نوصف بأننا غير أسوياء ، و ربما كنا على صواب إذا نظرنا إلى السواء و اللاسواء بوصفهما نقطتين على نهايتي متصل (continuum). و إنها لمسألة اختلاف في الدرجة و ليس حكما قاطعا بين (إما ، أو).

معايير السواء :

- 1. إدراك جيد للواقع :** يكون الأفراد الأسوياء واقعيين في تقدير استجاباتهم " ردود أفعالهم" وقدراتهم في تفسير ما يجري من حولهم في العالم المحيط بهم، و لا يسيئون في الغالب، إدراك ما يقوله الآخرون و ما يفعلونه، و لا يبالغون، في الغالب، في منجزاتهم، و لا يبخسونها، و لا يتجنبون الصعوبات.
- 2. معرفة الذات :** يمتلك الأفراد المتكيفون جيدا دراية مقبولة بدوافعهم و مشاعرهم، أكثر من الأفراد المشخصين مرضى عقليا، وهم لا يخفون مشاعرهم المهمة و دوافعهم عن أنفسهم، بالرغم من أننا، بوصفنا أسوياء، لا نستطيع فهم مشاعرنا و تصرفاتنا بشكل كامل.
- 3. القدرة على ممارسة سيطرة اختيارية على السلوك :** يشعر الأفراد الأسوياء بثقة مقبولة بخصوص قدرتهم في السيطرة على سلوكهم، وهم قد يكونون اندفاعيين أحيانا، إلا أنهم قادرون على مقاومة الإلحاحات الجنسية أو العدوانية، و قد يفتلون في مسaire المعايير الاجتماعية، لكن قراراتهم هنا تكون اختيارية و ليس نتيجة لدوافع غير مسيطر عليها.
- 4. تقدير الذات و قبولها :** يمتلك الأفراد المتكيفون جيدا تثمينا لذواتهم، و يشعرون بأنهم مقبولون ممن حولهم، و مرتاحون لوجودهم مع الآخرين، و هم يتصرفون بعفوية في المواقف الاجتماعية، و لا يشعرون بأنهم ملزمون للخضوع في آرائهم للآخرين، فيما يكون الإحساس بعدم القيمة و الشعور بالاعتراب و النقص في القبول، شائعة بين المشخصين بضعف السواء أو عدم التوافق النفسي.
- 5. القدرات على تكوين علاقات صحيحة :** يكون الأفراد الأسوياء قادرين على إقامة علاقات مودة و صداقة مع الآخرين، و لديهم حساسية بمشاعر الآخرين، و لا يفرضون مطالبهم على الآخرين لإرضاء حاجاتهم الخاصة، فيما يكون الأفراد المضطربون عقليا قلقين و منشغلين في حماية أنفسهم و أمنهم و متمركزين على ذاتهم. و على الرغم من أنهم يبحثون عن المودة و الصداقة لانشغالهم بمشاعرهم الخاص، إلا أنهم غير على تبادلها.
- 6. الإنتاجية :** يكون الأفراد المتكيفون جيدا قادرين على توظيف قدراتهم في نشاط منتج و متحمسين بخصوص الحياة، و ليسوا بحاجة إلى دفع أنفسهم لإشباع متطلبات اليوم الحاضر. فيما يكون النقص المزمن في الطاقة، و الإحساس المفرط بالتعب، أعراضا للتوتر النفسي الناتجة عن مشاكل غير محلولة.

منظورات الدراسة العلمية للنفس

المنظور النفسي الدينامي

يركز المنظور النفسي الدينامي على تفاعل قوى من قبيل : الرغبات ، الدوافع و الوظائف الدفاعي، داخل عقل الإنسان، و يضع جميع منظري هذا التوجه تقريبا، أهمية كبيرة على الصراعات بين الرغبات المتعارضة، و القلق الناتج عن تصادم هذه الرغبات أو قمعها، و الدفاعات ضد الرغبات المثيرة للقلق. كما أنهم يميلون إلى الاعتقاد بأن هذه العمليات تحدث من دون دراية الفرد بها.

وقد أرسلت نظرية فرويد في التحليل النفسي الأساس الذي قام عليه المنظور النفسي الدينامي، و المفهوم الأساس في نظرية فرويد هو افتراضاته بخصوص علم نفس العمق التي تقوم على فكرة ان معظم النشاط العقلي يحدث بشكل لا شعوري. و قسم فرويد العقل إلى مستويين: الشعور و اللاشعور (بضمنه ما قبل الشعور) و أن هدف العلاج النفسي هو جعل اللاشعور شعورا، أي مواجهة الشعور بمحتويات اللاشعور ليكون الفرد على دراية بها ، ولتحقيق هذا الهدف فقد تجاهل فرويد السلوك الظاهري للفرد ليغور في أعماق اللاشعور بحثاً عن محتوياته المسببة للاضطراب النفسي.

ثم قدم فرويد فرضياته البنائية (التركيبية)، و قسم العقل إلى ثلاث قوى: الهو و الأنا و الأنا الأعلى، التي تتفاعل باستمرار، و غالباً ما تكون في حالة صراع. و افترض ان الهو يكون موجوداً منذ الولادة، و يحتوي على الدوافع البيولوجية البدائية، و أهمها دافع الجنس ، الذي يشكل أساس البناء النفسي. و أن الهو يعمل على وفق مبدأ اللذة الذي لا يعير اهتماماً للأخلاق و العقل و الواقع قدر

اهتمامه بإشباع دوافعه البدائية، ثم يتكون "الأنا" لاحقاً ليقوم بالتوسط بين الهو والواقع الخارجي. ويعمل على وفق مبدأ الواقع، أخذاً بالاعتبار القيم والضوابط الاجتماعية، ويعمل على ما يجنب الشخصية من الأخطار والعقوبات. ثم ينشأ أخيراً الأنا الأعلى الذي يتشرب المعايير الأخلاقية للمجتمع، ويعمل على وفق مبدأ السمو، الذي يعني الارتقاء بالفرد لأن يكون إنموذجاً في أخلاقه وقيمه والتزاماته الإجتماعية. ويحدث القلق نتيجة شعور الأنا بالخطر، وقد ميز فرويد بين قلق الواقع (أي التهديد من العالم الخارجي) والقلق الإجتماعي (أي الشعور بالذنب أو الخجل الموجه من الأنا الأعلى)، والقلق العصابي (أي الخطر القادم من دوافع الهو)... وإزاء هذه الأنواع من القلق يعمد الأنا إلى ممارسة الآليات أو الوظائف لدفاعية من قبيل: الكبت، الإسقاط، الإزاحة، التبرير، الإنكار، التكوين الضدي، النكوص والتسامي أو التصعيد.

وقد نظر فرويد إلى نمو الشخصية على انها عملية تطور نفسي- جنسي تحدث في الطفولة وتمر عبر ثلاث مراحل: تبدأ بالمرحلة الفمية فالشرجية فالقضيبيية. وأن النمو قد "يتجمد" في أي من هذه المراحل من خلال التثبيت الذي يحدث بسبب قلق ناشئ إما بإشباع ضيف للدوافع أو بإشباع فائض لها. وتعد المرحلة القضيبيية حرجة بشكل خاص لأن الطفل يواجه فيها عقدة أوديب، ويكتمل النمو النفسي الجنسي بالمرحلة التناسلية.

ويعتقد فرويد أن السلوك السوي والسلوك الشاذ، كليهما يحدثان نتيجة تفاعل الهو والأنا والأنا الأعلى، ويحدث السلوك الشاذ عندما تكون هذه المكونات الثلاثة في حالة من عدم التوازن، وعندما يكون الأنا ضعيفاً وأن الصراعات التي لا يمكن حلها ينتج عنها القلق الحاد، أو العصاب. أما في الحالات المتطرفة من سوء التكيف فقد يتهاوى الأنا ويحدث الذهان.

ولقد جرى توسيع وتعديل لنظريات فرويد من قبل عدد من المفكرين بينهم يونغ، أدلر، سوليغان، هوناري، هارتمان، وأريكسون، عرضنا أفكارهم الأساسية بشيء من التركيز. ومع ان هناك تشابها بين المنظور النفسي الدينامي، والمنظور الطبي، فإن النظرية النفسية الدينامية تعد الأولى التي حاولت تفسير الإضطرابات العقلية بدلالة التاريخ الإنفعالي للفرد. وتعرضت إلى الهجوم لعدد من الأسباب بينها: النقص في الأدلة التجريبية، والإعتماد على الإستدلال، والعينات غير المثلة، والتمييز الحضاري، ونظرتها السلبيية للإنسان.

ومع ذلك فقد قدم هذا المنظور مساهمات جوهرية في فكر القرن العشرين بتركيز الإنتباه على الحياة الداخلية للفرد، والتعامل في علاج المضطرب عقلياً على انه كائن بشري، فضلاً عن ان هذه النظرية أحدثت مدى واسعاً ومتنوعاً في أساليب العلاج النفسي.

المنظور السلوكي

تطور المنظور السلوكي في بداية القرن العشرين كطريقة في دراسة علم النفس بصورة امبريقية تؤكد التجريب والملاحظة والقياس، و الأساس الذي قام عليه هذا المنظور هو اكتشاف آليات أو ميكانيزمات التعلم، وكشفت بحوث بافلوف على الكلاب واحداً من هذه الميكانيزمات هو المنعكس الشرطي، أو تدريب الكائن العضوي على الإستجابة إلى مثير أو تنبيه محايد بنفس الطريقة التي يستجيب بها إلى مثير غير محايد، وقد أثارت أعماله وكشوفاته الرائدة إمكانية أو إحتمالية ان تكون إستجابات الإنسان وسلوكه المعقد ما هو إلا نتيجة عمليات شرطية.

ولقد كان واطسن أول من عمل على توسيع مفهوم السلوكية وإشاعته، مدعياً بان علم النفس هو علم طبيعي لا يستعمل الاستبطان وعمل على إشرط إستجابة الخوف من الفئران لدى طفل بعمر احد عشر شهراً ليثبت بأن الكثير من مخاوفنا "غير العقلانية" تحدث بنفس الطريقة.

ولقد طور ثورندايك قانون الأثر الذي تضمن ان الإستجابات التي تقود إلى نتائج مشبعة أو سارة" تميل إلى أن تتقوى وتكرر، فيما تميل الإستجابات التي تقود إلى نتائج" غير مشبعة او غير سارة إلى ان تضعف ولا تتكرر. وقد أعاد سكينر تسمية هذا القانون وأطلق عليه مبدأ التعزيز، ونظر إليه على انه الميكانيزم الأساس للتنبؤ والسيطرة على سلوك الإنسان.

ولقد شعر السلوكيون المعرفيون الأوائل بأن موقف المثير الإستجابة" يتجاهل أو يغفل العمليات العقلية للإنسان كمثيرات تجعل الناس المختلفين يستجيبون لنفس المثير بطرائق مختلفة.

إن الإفتراضات الأساسية لعلم النفس السلوكي ترى ان مهمة علم النفس هي دراسة السلوك، أو الإستجابات التي يقدمها الكائن العضوي للمثيرات البيئية، بمنهجية امبريقية تعتمد على القياس، وأنه يمكن بالتالي السيطرة على السلوك والتنبؤ به. وأن المكون الأعظم أهمية في سلوك الإنسان هو التعلم.

وطبقاً للسلوكيين الكلاسيكيين، فإن السلوك بكامله إما إستجابي أو إجرائي ، حيث يحدث السلوك الإستجابي إنعكاسياً في إستجابة لمثيرات محددة، وإنه من خلال الإشتراط الإستجابي يتم تعلم الإستجابة الشرطية. أي انتشار أو تقديم الإستجابة الشرطية لمثيرات مشابهة للمثير الشرطي، والتميز، أي تعلم التفريق أو التمييز بين المثيرات المتشابهة وتقديم الإستجابة فقط للمثير المناسب.

وفي السلوك الإجرائي، يعمل الكائن العضوي مع بيئته من أجل الوصول إلى النتيجة المرغوب فيها، ويتعلم ربط نتائج معينة بأفعال معينة قام بها.

ويعد التعزيز أهم ميكانيزم أو آلية في التعلم. وهناك نوعان من المعززات: أولية: نستجيب لها غريزياً، ومعظمها تكون شرطية، وثانوية: تقوم بربطها بالمعززات الأولية، ويكون التعزيز على أنواع، فيحدث بالتالي زيادة في تكرار تلك الإستجابة، أما في التعزيز السلبي، أو التعلم التجنبي، فإن الإستجابة تستحث الكائن العضوي على تجنب أو إزالة المثير المنفر أو المسبب للألم، فيما يتضمن الإنطفاء إزالة التعزيز الذي يعمل على إدامة الإستجابة. لتتضاءل بالتالي ثم تتلاشي. أما النوع الأخير من التعزيز فهو العقاب فيتضمن وجود مثير منفر يلي الإستجابة غير المرغوب فيها فيؤدي بالتالي إلى تناقص تكرارها.

ويتضمن التشكيل التعزيز بالتقريب المتتالي للإستجابة المرغوب فيها إلى أن يتم الوصول إليها، وأضاف السلوكيون المعرفيون ميكانيزمين رئيسيين في التعلم هما: تفسير الفرد أو تمييزه للمثير، والتعزيز الذاتي للإثابات والعقوبات. وينظر السلوكيون لكل من السلوك السوي والسلوك الشاذ على أنهما نتيجة للتفاعل بين التكوين الحيوي للكائن العضوي وأنماط التعلم التي يتعرض لها ، ويعتقدون أن سوء التكيف هو التعلم، وأنه المساهم الأكبر في الإضطرابات النفسية، وأن إعادة التعلم قد تساعد على تغيير السلوك.

وهناك أربعة أصناف من سوء التكيف في السلوك كما يراها السلوكيون هي: عجز السلوك، تسارع السلوك، سيطرة مثير غير مناسب، وأنظمة تعزيز غير كفؤة. ويحاول العلاج السلوكي تغيير إستجابات محددة على أساس مبادئ التعلم.

ولقد أصبحت السلوكية المعرفية ذات تأثير متزايد، حيث افترضت أن العمليات المعرفية تؤثر في السلوك بصورة مستقلة عن المثيرات، وأن الأفعال تحدث في الغالب إستجابة لعمليات عقلية يمر بها المثير. وقدمت السلوكية المعرفية وجهة نظر غنية ومعقدة بخصوص حياة الإنسان وسلوكه بالمقارنة مع وجهة نظر المثير الإستجابية"، كما انها طرحت في العلاج إستراتيجيات تؤكد طبيعة تفسيرات الفرد للأحداث ونوعية تعزيزاته الذاتية.

ومع كل النقد الموجه للسلوكية فإنها قدمت مساهمات أصيلة في ميدان علم النفس ، سواء على مستوى التنظير، أو المنهجية في البحث التي تؤكد الملاحظة الموضوعية والتجريب والقياس، وأحرزت نجاحات في طرائق العلاج وتقنياته.

المنظور المعرفي

تناولنا في هذا الفصل منظور التعلم الإجتماعي المعرفي. وتبين لنا أن هذا المنظور يهتم بالحالة الداخلية للإنسان(البيولوجية والنفسية) والبيئة الخارجية التي يعيش فيها كمحددات للسلوك، كما انه يقر بالسببية المتبادلة، بمعنى التفاعل السببي المستمر بين الكائن العضوي وبيئته. وبالرغم من أن منطلقات نظرية أخرى تفر أحياناً بذلك، إلا أن هذا المنظور فقط ركز في هذا التفاعل المعقد(بين الإنسان والبيئة) بتعبيرات صريحة.

ولقد تبين لنا ان هذا المنظور المزيج الذي يتضمن في الواقع عدة وجهات نظر مختلفة له جذوره في علم الإجتماع والسلوكية وعلم النفس المعرفي. ويعد إعترافه بإعتماد الإنسان على أنظمة رمزية (اللغة....) خاصية مهمة مميزة في تطور هذا المنظور، الذي يرى أيضاً بان التعلم لدى الإنسان ليس عملية إشرط بسيطة، بل يتضمن بالأحرى تطوراً في انظمته الرمزية التي يتمثلها في جهازه العصبي المركزي. وبهذا المعنى يكون من الأفضل القول بأن السلوك يمكن أن يكون قابلاً للتنبؤ به بدلالة إدراك الفرد للبيئة. وليس بدلالة البيئة بحد ذاتها.

وطبقاً لنظرية التعلم الإجتماعي المعرفي، هناك أربعة أشكال أساسية للتعلم:

1. الخبرة الإرتباطية المباشرة.
2. التعلم بالملاحظة
3. التعليم الرمزي
4. المنطق الرمزي.

وبالرغم من أهمية تأثير المتغيرات البيولوجية والبيئية، فإن الأسباب الأكثر شيوعاً في الإضطرابات السلوكية- كما ترى هذه النظرية تتمثل ب :

1. تطور مهارات غير مناسبة.
 2. خطأ أو تشويه في إدراك الفرد للمثيرات وفي كفاءة إستجابته للتنبيه.
- ويوفر هذا المنظور أسلوباً أكثر توازناً وشمولية في محاولة فهم السلوك البشري، بالرغم من أن حقائبه العلاجية تحتاج إلى دراسات متعمقة.

وتفترض النظريات المعرفية، أن تفسير الناس للأحداث التي تقع من حولهم، وإدراكهم للسيطرة على الأمور، ودرايتهم بكفاية الذات لديهم، وافترضااتهم وما يحملونه من معتقدات، هي التي تؤثر سلوكهم وانفعالاتهم التي تتبدى في استجاباتهم أو ردود أفعالهم للمواقف التي يكونون فيها.

المنظور الإنساني الوجودي

استجابة للمشكلات الروحية التي شهدتها الحياة البشرية في منتصف القرن العشرين، وكرد فعل تجاه الحتمية التي جاءت بها النظريتان النفسية الدينامية والسلوكية. فقد ظهر علم النفس الإنساني والوجودي بمنظور منفرد ينظر إلى الوجود الإنساني نظرة ديناميكية بعيدة عن الميكانيكية. وبالرغم من اختلاف الإنسانيين والوجوديين بشأن مسائل معينة، فإن كلا المنظورين يشتركان في توكيد فردية الكائن البشري، وقدرته على النمو، وحرية ي أن يختار مصيره بنفسه، ومسؤوليته عن قراراته الشخصية.

وينظر علم النفس الإنساني إلى الكائن البشري على أنه طيب بطبيعته، وعقلاني، و اجتماعي. وطبقاً لهذه الفلسفة فإن الدافعية الأساسية في الحياة البشرية تتمثل بدافع التحرك نحو تحقيق الذات، واستثمار الفرد لقدراته. أما السلوك الشاذ فإنه ينتج من حجز أو إعاقة التقدم نحو تحقيق الذات، سواء بسبب عدم التطابق بين خبرات الفرد وصورة الذات نظرية روجرز) أو بسبب فشل الفرد في إشباع حاجاته الأساسية (نظرية مازلو) فالشخصية السليمة، على وفق هذين المنظرين، لا تعرف بخلوها من المرض النفسي، بل بالأحرى أن تتصف بالانفتاح على الخبرة والتحديات التي تقود إلى تحقيق الذات.

اما علم النفس الوجودي فإنه يشدد على مفهوم الوجود – في - العالم- "أي العلاقة او الرابطة الوثيقة بين الفرد وعالمه، وحالة التفاعل المستديمة مع الآخرين، وكذلك الكفاح من اجل العيش بأصالة، أي أن يعيش الفرد على وفق مبادئه بمواجهة مطالب الآخرين، فضلاً عن حاضر الفرد ومستقبله. إذ يرى فرانكل أن البحث عن المعنى في الحياة هو جوهر الشخصية السليمة، وهذه مهمة كفاح تستغرق الحياة بطولها. وأن أولئك الذين يتجنبونها تكون نهايتهم الإحساس بالعجز والإحباط. وأوضح فرانكل بأن الإحباط الوجودي هو المصدر الرئيس للسلوك الشاذ.

ويشارك كل من بيرغ و لانج وجهة نظر فرانكل، غير ان لانج يذهب إلى أبعد من ذلك مؤكداً أن المجتمع هو الذي يسبب المرض النفسي بإخبار الناس على تطوير ذوات مزيفة وإنكار الذوات الحقيقية.

وبالرغم من التشابه الكبير بينهما الذي يسمح بتوحيدهما في منظور واحد فإنه توجد بينهما اختلافات معينة، إذ يضع علم النفس الإنساني توكيداً كبيراً على الفرد ، وإشباع حاجاته البيولوجية والنفسية، فيما يركز علم النفس الوجودي أكثر في العلاقات التي تربط الفرد بمحيطه الإنساني بشكل عام، ومسألة المسؤولية الفردية.

ولقد أحدث المنظور الإنساني الوجودي تأثيره في المنظورين النفسي الدينامي والسلوكي بطرائق متعددة، لاسيما في ميدان العلاج النفسي والعلاج الجمعي. وبالرغم من النقد الذي وجه لهذا المنظور، فإنه يعزى إليه التركيز في الكثير من الموضوعات الإنسانية المهمة، والتشديد على الجوانب الإيجابية في علم النفس الإنساني.

وقد تطرقنا أخيراً إلى المنظور الاجتماعي الحضاري الذي يرى أن الأمراض في المجتمع هي التي تسبب السلوك الشاذ لدى الأفراد ، وأن السلوك الذي نطلق عليه و نعنونه بأنه شاذ" هو في الغالب ليس مرضاً إنما مجرد عنف ضد المعايير الاجتماعية وأن المجتمع يلصق عنوان او اسم مريض على أولئك الذين يكسرون أو يتجاوزون معايير اجتماعية معينة.

علم نفس السحر [2]

أولى وجهات نظر الطب النفسي

قال المتشككون في السحر مثل المفكر الفرنسي الكاثوليكي ميشيل دي مونتيني (١٥٣٣-١٥٩٢) (بأن القصص حول الأعمال السحرية المذهلة التي اتَّهم البعض السحرة بارتكابها — والتي اعترفت بها بعض الساحرات المشتبه في ممارستهن للسحر — في أغلب الأحيان تكون نتاج الخيال؛ فقد كتب مونتيني بعد زيارة مجموعة من النساء العجائز المدانات بتهمة السحر يقول: «في نهاية الأمر — وبكل الصدق — ما كنت لأصف لهن نبات الشوكران السام، وإنما زهرة الخربق.» وهو يقصد بذلك أنهن يستحقن العلاج لا الموت. ويستطرد مونتيني مستشهدًا بالمؤرخ الروماني تيتوس ليفي: «إن حالتهن تبدو أقرب إلى نوع من الجنون منه إلى سلوك إجرامي.» وقد قدم الطبيب الهولندي يوهان فاير في كتابه «عن السحر» نقاشات مفصلة تذهب إلى أن الخدع التي تمارسها الساحرات فيما يتعلق بقدرتهن السحرية ناجمة عن تخيلات وهلاوس .

اعتقد فاير وديلا بورتا وغيرهما أن بعض هذه الحالات الهذيانة ناجمة عن نباتات سامة ومخدرة، كان البعض يظنون أن هؤلاء السحرة المدعين يستخدمونها في تحضير مراهمهم وممارسة طقوسهم — ونبات الشوكران أحد هذه النباتات — التي كانت السبب في منحهم إحساسًا بالتحليق عاليًا. وقد يكون الناس الذين اعتقدوا أنهم تعرضوا للسحر قد تناولوا — دون قصد — من هذه المواد المخدرة؛ إذ يحكي فاير أن امرأة أطعمت من يعملون لديها خبزًا من طحين الجاودار، وبعد أن تناولوه «أصابهم مس من الجنون» وغطوا في سبات ممتد وعميق، وحينما توقفت عن إطعامهم خبز الجاودار، تعافوا من هذه الأعراض. ربط فاير بين هذه الأعراض وخبز الجاودار، لكن ما لم يكن يعلمه هو والمرأة أن العمال — على الأرجح — تناولوا الفطريات التي تنمو على نبات الجاودار والمعروفة باسم (الأرجوت)، الذي يحتوي على بعض الخصائص التي تسبب الهلوسة، والذي استُخرج منه في القرن العشرين عقار الهلوسة المعروف بثنائي إيثيل أميد حمض الليسرجيك (إل إس دي). وقد أدى اكتشاف هذه الحقيقة إلى تفتيش الدعوات التي ترى أن خيالات اجتماعات السحرة — المعروفة باجتماعات السبت — وأوهام التحرر من المس على أيدي السحرة يمكن عزوها جميعًا إلى التسمم بالأرجوت. لكن التفسير الرئيسي — كما كان فاير يدرك جيدًا — الذي يبرر اعترافات السحرة بالعريضة الشيطانية هو التعذيب الذي تعرضت له الكثير من المتهمات بممارسة السحر في أوروبا وفي اسكتلندا. فقد انتزعت الاعترافات القسرية ما أراد الجلادون سماعه من السحرة، من خلال طرح الأسئلة التوجيهية التي توحى بالإجابات التي يريد السائل سماعها .

حدد فاير وغيره أن الحالة المعروفة بالكآبة مصدر رئيسي للإيمان بالسحر. وفي حين أن هذه الفئة الطبية من الأمراض العقلية التي ظهرت في أوائل العصر الحديث تشمل ما نطلق عليه اليوم الاكتئاب، فقد كان ينظر إليها أيضًا من منظور فلسفي وأدبي وقانوني وروحي أوسع. وكان نبات الخربق يُستخدم لعلاج بعض أعراض الاكتئاب، وأيضًا لدرء الساحرات والأرواح الشريرة التي كان يُظن أنها قادرة على إصابة الفرد بالكآبة. وكان يُعتقد أن النساء — لا سيما العجائز منهن — أكثر عرضة للكآبة من غيرهن؛ وبالتالي أكثر عرضة للاعتقاد بأنهن النّقين في خيالاتهن البائسة بالشيطان، وطرن لحضور اجتماعات السبت، ورقصن مع الجنيات، وألقن ضررًا بجيرانهن من خلال السحر. تضمن كتاب فاير «عن السحر» فصلًا عن «الخيال المريض للمصابين بالكآبة»، شرح فيه:

كيف يمكن أن يدرك خيال المرء أطيافًا غريبة يتشاركها بوجه عام مع الكائنات المرئية وحالته العقلية من خلال وسيط هو العصب البصري، وهكذا يمكن أن تتجرأ هؤلاء السيدات الموهومات أمام مواجهة التهديد بالموت على التأكيد بأنهن رأين أو فعلن أشياء لم تُر في الواقع، ولم يكن لها وجود على الإطلاق.

في القرن التاسع عشر، عزز مجال الطب النفسي من قوة الربط بين النساء والاضطراب العقلي والسحر؛ فقد حلل الطبيب النفسي الفرنسي الرائد جان مارتن شاركو (١٨٢٥-١٨٩٣) وزملاؤه في مستشفى «سالبيترير» للأمراض العقلية للسيدات في باريس؛ الروايات التي روتها المدانات بالسحر في المحكمة عن المس والشعوذة ومشاعر النشوة التي أحسسن بها، فاكتشفوا أوجه تشابه واضحة بين ما وصفه، والأعراض «الهيستيرية» التي تعانيها المريضات من السيدات. وهكذا نشأ مفهوم «الاعتلال الشيطاني»، أو حالة المس الشيطاني باعتبارها نوعًا من الجنون. وقد أشاد شاركو وأعضاء الوسط الطبي النفسي الأوائل بفاير باعتباره أول طبيب نفسي، الأمر الذي يجعله طبيبًا سبق عصره بكثير. أما حقيقة أن فاير نفسه كان يؤمن بالتدخل الشيطاني، وبقدرة الشياطين على إلحاق الضرر بأجساد البشر، فقد كان من اللياقة أن يجري تجاهلها .

إن مشكلة هذه المحاولات المبكرة لإضفاء طابع الطب النفسي على السحر بدرجة تكاد تلغي وجوده في الواقع؛ هي أن عددًا كبيرًا جدًا من الأشخاص آمن بصحتها كي يستطيع تبرير الاعتقاد بالسحر، والمرور بتجربة السحر على أساس الوهم والخداع والسذاجة والخدع البصرية والمخدرات والكآبة والهيستيريا؛ إذ راح أطباء القرن التاسع عشر النفسيون يستخلصون النتائج من تجارب عصبية فردية ليصوغوا نظريات عن الأمراض المجتمعية التي تحدث ولبدة الدين والجهل. صحيح أنهم قدموا أفكارًا مثيرة وجريئة، لكنها مع ذلك لم تكن واقعية؛ ومن ثمَّ كان الأمل أن يؤدي التعمق في استكشاف اللاوعي إلى نتائج أكثر إقناعًا.

برع سيجموند فرويد (١٨٥٦-١٩٣٩) في مجال الغيبيات على صعيد استكشاف أعماق العقل الإنساني الخفية. وقد نجم اهتمامه بمحاكمات الساحرات — على سبيل المثال — عن فترة دراسته في مستشفى «سالبيترير» مع شاركو، الذي كان مصدر إلهام بالنسبة لفرويد، وقد استخدم في أعماله المتعددة أسلوب «العلاج الاستعادي»، أي توظيف الحالات التاريخية لإثبات الطبيعة العالمية والخالدة لأنواع التحليل النفسي للاختلال الوظيفي الذي يلاحظه على المرضى. ولا شك أن دراساته على الهستيريا تأثرت كثيرًا بنهجه هذا. لكن مشكلة هذا الأسلوب — على الأقل على النحو الذي استخدمه به فرويد — هي أن الحالات التي اختيرت لتخضع للدراسة كانت منتقاة بعناية كبيرة، ولا تمثل بالضرورة عموم الحالات كما وصفها هو. يضاف إلى ذلك أنه في دراسته للشعوذة والهستيريا، دمج بين حالة المس وحالة الساحرات المتهمات، وتجاهل إلى حد كبير أن اعترافات الساحرات التي اعتمد هو عليها لتبيان التشابه بين الحالتين كانت قد انتزعت بالتعذيب؛ أي إنها لم تكن بالضرورة من نسج خيال الساحرات، بل من نسج خيال المحققين؛ ومن ثمّ علينا أن نسأل: أيّ لاوعي كان فرويد يستكشف؟

اتخذت رؤية فرويد بشأن السحر والدين إطارها من التصنيف التطوري للسحر على أنه تعبير عن أقدم مراحل الثقافة البدائية؛ وبالتالي، نجح الإيمان بهذا التصنيف في البقاء على قيد الحياة، وإن كان له شكل نفسي أكثر منه ثقافي. كان فرويد في أعماله يستخدم مفردة «السحر» دون تقييد، خاصة فيما يتعلق بقوة الكلمات؛ فقد قال — على سبيل المثال — عن الفترة التي أمضاها مع شاركو أن «السحر كان يتدفق من نظراته ويدوي في صوته». وقد تطلبت محاولته تعريف هذه المفردة أن يفرق تقريبًا جوهريًا بين «الشعوذة» و«السحر»، رغم أنه كان على دراية بالمسافة اللغوية الإشكالية بين المفردتين. وهكذا كانت الشعوذة في نظر فرويد «بالأساس هي فن التأثير في الأرواح من خلال التعامل معها بنفس الطريقة التي يتعامل بها المرء مع البشر في ظروف مماثلة». أما السحر فهو «يتجاهل الأرواح ويستخدم إجراءات خاصة لا أساليب سيكولوجية معتادة». وهكذا فإن السحر سبق الشعوذة على درجات السلم التطوري؛ فالسحر بدلًا من أن يضرب بجذوره في التفاعل الاجتماعي، كان يضرب بجذوره في الحالة العاطفية الفردية: أي إنه ارتبط بالذات، وإن لم يخلُ هذا الارتباط من عواقب اجتماعية.

اتضح التفسير التحليلي النفسي للسحر من منظور فرويد في أدق تفاصيله في مقاله «الإحيائية والسحر والقدرة الكلية للأفكار» الذي ظهر فيما بعد فصلًا في كتابه الشهير «الطوطم والحرام» (١٩١٣). اعتمد فرويد اعتمادًا شديدًا على عمل إي بي تايلور وفريزر وغيرهما ممن أدلوا بدلوهم في الجدل حول السحر والدين والعلم، واستنتج أفكاره من خطابهم عن السحر المعدي والسحر القائم على المحاكاة؛ فقد صرح فرويد بثقة كبيرة بأن «من السهل التوصل إلى تفسير شافٍ للسحر بمجرد دراسة نظرية الربط بمزيد من التفصيل والعمق». وقد فعل ذلك بأن قارن بين ذوات البدائين المستعبدة للسحر، وبين العمليات العقلية للمصابين بأمراض عصبية والتطور المبكر عند الأطفال. وقال إن الفئات الثلاث أظهرت سمة نرجسية مماثلة. وهكذا فإن السحر قائم على اقتناع أفراد هذه الفئات بالقدرة الكلية لأفكارهم، وعلى الثقة المطلقة في قوة أمنياتهم. باختصار؛ فإن السحر خداع للذات تحل فيه الأفكار بديلاً عن الواقع. ولوضع إطار النظرية بشكل أرحب — أو أكثر جموحًا — رأى فرويد أن السحر مرحلة عامة قبل أوديبية في التطور الثقافي والعقلي.

رأى العديد من علماء الأنثروبولوجيا من جبل ما بعد الحرب العالمية الأولى أن تحليل فرويد نو قيمة كبيرة. وقد أكد الباحث المجري جيزا روهام (١٨٩١-١٩٥٣) — الذي كان ممارسًا للأنثروبولوجيا وللطب النفسي — على أهمية الجوانب الجنسية للممارسات السحرية أكثر مما فعل فرويد، واستكشف الجوانب الفمية والشرجية لحالتي الإحباط والإثارة الجنسية. أما عن أصل السحر، فقد جعل علاقة الأم بالطفل محورًا لنظريته؛ فقد شرح في مقال له نُشر بعد وفاته بعنوان «أصل السحر ووظيفته» كيف انبعث المبدأ السحري الأصلي والثابت من الأفكار القوية المسيطرة لدى الرضيع الذي تُشبع رغباته المعبرة الكلامية وما قبل الكلامية من خلال تجاوب الأم؛ وعلى هذا النحو يمكن تفسير التعاويذ. خرج روهام عن قالب النموذج التطوري؛ وبالتالي ابتعد عن رؤية فرويد، ورأى أن السحر قوة نفسية تحررية، وأنه ليس امتدادًا للبدائية، وإنما عنصر أساسي من عناصر الفكر و«المرحلة المبدئية لأي نشاط».

لم تؤخذ أفكار روهام التحليلية النفسية على محمل الجد من جانب علماء الأنثروبولوجيا، على عكس تعامل مالبينوسكي مع النظرية الفرويدية. كان مالبينوسكي مقتنعًا إلى حد كبير بأفكار فرويد النفسية الجنسية للسلوك الإنساني، وإسقاطه هذه الأفكار على الماضي البعيد. لكن فرويد ومالبينوسكي اختلفا في رؤية المسار الفكري والثقافي؛ فقد كان فرويد مقتنعًا بأن «وهم» السحر والدين سينتهي إلى الزوال في عصر العلم، بينما كان مالبينوسكي يرى أن الدين والسحر جزء ضروري من الحالة الإنسانية، في الماضي والحاضر والمستقبل. وكما كتب في مقاله «السحر والعلم والدين»: «إننا نعتبر السحر ملحقاتًا ثابتًا لكل الأنشطة المهمة. وأعتقد أننا لا بد أن نرى فيه تجسد الحمق السامي للأمل».

الفكر الخرافي

غالبًا ما كان علماء النفس أكثر ارتياحًا في التعامل مع فئة «الخرافة» من التعامل مع فئة «السحر»؛ فهم لم يتعاملوا عمومًا مع المفاهيم الأنثروبولوجية من نوع «الرؤية العالمية السحرية» إلا إذا كانت ذات صلة بالتطور العقلي للطفل. كان جان بياجيه (١٨٩٦-١٩٨٠) رائدًا في هذا المجال من مجالات علم النفس. وقد راح في سلسلة كتب تتناول تصور الأطفال للواقع والمنطق وكيفية تفسيرهم للعلاقة السببية المادية، يستكشف تطوّرهم عبر مراحل فكرية سحرية وإحيائية متعددة. وسوف نعود لهذا البحث بشأن «التفكير السحري» في الفصل الأخير.

هناك عدة أسباب وراء تفضيل علماء النفس للتحدث عن «الخرافة» فيما يتعلق بمعتقدات البالغين؛ فبالنظر إلى أنهم ينتمون إلى مجال حريص كل الحرص على أن يتم قبوله على أنه علم؛ فقد كانوا يفضلون استخدام كلمة وصف تشير — على نحو أكثر وضوحًا مما يفعله الاستخدام الثقافي الشائع لكلمة «السحر» — إلى مجموعة من المعتقدات التي كانت — على حد تعبير عالم النفس جوستاف جاهاودا — «باطلة بطلانًا واضحًا وقابلًا للإثبات». وبناءً على ذلك فإن الإيمان بها يعبر عن سلوك نفسي شاذ. لكن جاهاودا — الذي ألّف العمل المهم «سيكولوجيا الخرافة» (١٩٦٩) — كان يدرك جيدًا أن بعض «الخرافات» تصعب على العلم برهنة زيفها، وأن ذلك الزيف نفسه «دائمًا ما يكون ذا صلة بوضع معرفي معين»؛ لذا فإن تعريف الخرافة في سياق علماني حديث يمكن أن يكون مبهمًا إبهام السحر نفسه. وكثيرًا ما ينتهي الأمر باستخدام المصطلحين باعتبارهما مرادفين في نصوص علم النفس، حتى عندما يكون مفهوم الخرافة هو العنوان الرئيسي.

ثمّة سبب ثانٍ وراء التعامل مع «الخرافات» يتعلق بطبيعة أبحاث علم النفس؛ إذ تشكل الاستبيانات أداة مهمة لفهم سيكولوجية الإيمان. ولكي يعتبرها علماء النفس أداة ناجحة فمن المهم للغاية أن يفهم أفراد العينة أو المستجيبون ما هو مطروح عليهم من أسئلة. وفي حالة الخرافة، يوجد لدى الناس فهم أساسي مشترك لما تعنيه كلمة «خرافة»، وفكرة عامة عما يمكن أن يعد سلوكًا خرافيًا. لكن حينما يكون السؤال عن «السحر»، لا بد أن يسود الارتباك بشأن أي نوع من السحر هو المقصود؛ لذا — ووفقًا لهذا المستوى القاعدي — يجب أن نسأل الشخص: «هل تؤمن بالخرافات؟» وحينئذٍ من المرجح أن نحصل على إجابة بـ «نعم» أكبر وأكثر دلالة بكثير من تلك التي كنا لنحصل عليها لو كان السؤال: «هل تؤمن بالسحر؟» يضاف إلى ذلك أن الاستطلاعات النفسية غالبًا ما تركز على مجموعة محدودة من «الخرافات الشائعة» المتعارف عليها على نطاق واسع عبر ثقافات وبلدان وأديان، والتي تتسم بأنها غير معقدة من حيث الغرض منها، والذي يكون عمومًا ضمان حسن الحظ وتجنب تعثر الحظ. فتطرح أسئلة مثل: هل تدق على الخشب؟ أو هل تتجنب المشي تحت السلالم؟ أو هل تعتقد إصبعيك؟ وقد أظهر تفسير نتائج هذه الأسئلة أن الاعتقاد «الخرافي» مرتبط بمستويات القلق لدى الفرد وبضعف القدرة على التكيف النفسي. لكن ثمّة عيب واحد يشوب هذه الاستبيانات، هو أنها غالبًا ما تهتم بالخرافات السلبية من نوع «إن كسر مرآة يجلب سوء الحظ». وقد ذهب البعض إلى أن الدراسات الاستقصائية للخرافات الإيجابية، مثل ارتداء التعاويذ التي تجلب الحظ، من شأنها أن تسفر عن نتائج تؤدي إلى تشخيص نفسي مختلف.

بالطبع هناك بعض الروابط بين التفكير السحري والطقوس والاضطراب النفسي. ولعل الاضطراب الوسواسي القهري أوضح مثال على ذلك؛ إذ يقوم المصابون بهذا الاضطراب بأنشطة متكررة، مثل: التحقق من أن الباب مغلق، أو يتسمون بنمطية التجنب مثل: عدم المشي فوق الشروخ الموجودة بالرصيف نظرًا لخوفهم من أن يؤدي عدم التزامهم بهذه الطقوس إلى نوع من سوء الطالع. في بعض الأحيان يتخذ سوء الطالع صورة محددة، مثل وفاة أحد أفراد العائلة، لكنه كثيرًا ما يكون غير محدد. لكن المصابون باضطراب الوسواس القهري لا يقومون بطقوسهم لتعزيز حسن طالعهم. والخرافات — من منظور الأطباء النفسيين — لا يمكن تفسيرها بأنها شكل من الأمراض النفسية بوجه عام؛ وذلك لأنها شائعة للغاية على صورة معتقدات وممارسات.

يمكن إيجاز العلاقة الضمنية بين علماء النفس والسحر وتصورهم المبهم له، في لغة دراسة «الخوراق» أو «الروحانيات»؛ فهناك أداة شائعة الاستخدام في هذا المجال من مجالات البحوث النفسية تتمثل في «مقياس الإيمان بالخوراق» الذي تم تطويره في ثمانينيات القرن العشرين، ثم خضع للتنقيح في أوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين. والتعريف العملي للظواهر الخارقة من منظور «مقياس الإيمان بالخوراق» أنها — إذا كانت حقيقية — «قد تخرج على المبادئ الأساسية التي تحدد العلم»، والسحر يمكن تعريفه على النحو نفسه. لكن للأسباب المذكورة أعلاه، لا وجود لفئة «السحر» في «مقياس الإيمان بالخوراق»، أو في نسخته الصينية التي وضعت بحيث تتماشى مع معتقدات ثقافية مختلفة. ويشمل هذا المقياس فئات سبعًا هي: الاعتقاد الديني التقليدي، والتخاطر، والشعوذة، والخرافة، والروحانية، وأشكال الحياة غير العادية، والاستبصار. والسؤال الوحيد المتعلق بالسحر في هذا المقياس، والذي يسأل عما إذا كان «السحر الأسود موجودًا حقًا»؛ يشكل فرعًا ثانويًا من «الشعوذة». ويبدو أن الهدف من الاستدلال هو الخروج بنتيجة مفادها أن «السحر الأسود» شر؛ ومن ثمّ مرتبط بالإيمان بالعمل الشيطاني. والأمر المثير للاهتمام أن مفهوم السحر جرى دعمه في النسخة المنقحة من هذا المقياس؛ إذ جرى استبدال عنصرين في المقياس الأصلي متعلقين بالإيمان بسحر «الفودو» لأن هذا المفهوم ليس مألوفًا بالنسبة لثقافات عديدة. وقد حل محل أحد هذين العنصرين العبارة التالية: «من خلال استخدام التعاويذ والتعزيم، يمكن إلقاء سحر على الأشخاص». وهذه دون شك عبارة يمكن فهمها على مستوى العالم.

تأثير الشياطين على النفس [3]

التصورات السابقة

يميل الرأي إلى الاعتقاد بأن الظواهر الطبيعية التي تقع خارج سيطرة الإنسان من قبيل: الزلازل، الطوفان، الرعد والبرق، النار، الظلام، تعاقب الفصول..... كان يجري تفسيرها ، قبل نشوء العلم، على أنها تحدث بفعل قوى غير طبيعية. وكان اختلال عقل الإنسان أو إصابته بالجنون يخضع للتفسير نفسه، فالجمام التي وجدت فيها ثقوب صغيرة جرى تفسيرها على أنها تعود لأشخاص أصيبوا باضطرابات عقلية أو نفسية، وأن أسلافنا الأولين كانوا " يعالجون هؤلاء بفتح ثقوب في جماجمهم لاعتقادهم بوجود أرواح شريرة في داخلها، وأن فتح هذه الثقوب يساعد على طرد الأرواح الشريرة من أدمغتهم.

وإن صح هذا الافتراض، فإن الإنسان البدائي يكون قد سجل تفسيراً علمياً متقدماً من حيث صواب تحديده للمكان الجمجمة"، وصحة تشخيصه للعضو الدماغ" الذي يؤدي الاختلال فيه إلى اضطراب في سلوك الإنسان وشخصيته. غير انه اخطأ بطبيعة الحال في عزوه هذا الاختلال إلى قوى غير طبيعية.

ولأن بلاد الرافدين نمت فيها أعرق حضارة بشرية ومن أفضلها توثيقاً، فإن الرجوع إلى هذه الحضارة يقدم لنا صورة واضحة عن مفهوم "الشواذ" في السلوك البشري.. ومن أسبابه وطرائق علاجه.... وبعضها ما يزال يمارس حتى الآن، على الرغم من مرور أكثر من ستة آلاف سنة عليها.

كان البابليون ينظرون إلى الإنسان الشاذ على أنه مبتلي بعفريت وهو سبب مرضه. وكان لديهم اعتقاد بأن الإنسان الممسوس هو شخص آثم. وأن علاجه يتطلب اكتشاف الإثم، فيقوم منشد التعاويذ واسمه الاشيبو" بقراءة جداول الأثام فلعل المريض اقترب بعضها عمداً أو سهواً، وما أن يشخص الذنب موضوع البحث حتى يتمكن الاشيبو" من قهر العفريت الذي استغل الذنب لكي يحل في جسم المريض. أما إذا كانت الحالة معروفة جيداً من قبل، فإن العفريت يعرف أنه سيُشخص بسرعة، وفي هذه الحالة تستعمل طريقة العلاج بالإقناع التدريجي للعفريت، وقد تتطلب بعض الحالات وجوب التخفيف من حدة تهديدات المعزمين وذلك عن طريق إعطاء الوعود التي تغري العفريت بالرحيل من جسم المريض ، كأن يأخذ الكاهن خنزيراً رضيعاً، وبعد إجراء مقارنة بين رأس وجسم وأطراف الخنزير، وبين ما يقابلها من أعضاء المريض، يستدرج العفريت ليتخذ مسكناً له في جسم الخنزير، وهناك طريقة أكثر إغراء تتمثل في القراءة بصوت عال لقائمة من الهدايا سوف يتسلمها العفريت حال خروجه من جسم المريض، وهكذا فإن العفريته " لاماشتو " مثلاً التي كانت تقتل النساء الحوامل والأطفال، قبلت رشوة تضمنت تقديم ما يلزمها من مؤونة في رحلتها إلى العالم السفلي ، إذ أعطيت حلياً وحمراً تقطع به الصحراء وزورقاً لعبور المياه الموجودة تحت الأرض، وهناك لوح برونزي، يرى المريض فيه ممدداً على السرير يحيط به المعزومون وهم يرتدون ملابسهم الخاصة ومعهم الجن الصالحون، وقد انهمكوا في إبطال مفعول هجمات الشياطين في حين تتراجع العفريته لاماشتو مثقلة بحمل الهدايا التي وعدت بها.

وكان البابليون يعتقدون ان هناك روحاً أو عفريتاً لكل مرض، ومثل هذا الاعتقاد كان موجوداً لدى الصليبيين والمصريين والإغريقيين، الذين كانوا يعززون الشذوذ في السلوك إلى ان الشخص تمتلكه روح شريرة بعد ان يسحب عنه الإله حمايته له، بل إنهم كانوا يعتقدون بأن الحيوانات أيضا يمكن ان تمتلكها الأرواح أو الشياطين عندما تندفع بعنف لترمي بنفسها في البحر.

وفي الحضارة المصرية القديمة كان النوم في المعبد من الوسائل الأساسية للعلاج، وكثير من الأضرحة والمعابد للمصابين بالأمراض العقلية ومنها معبد "ممفيس". وكان الكاهن ينام مع المرضى المعذبين إذ كانوا يعتقدون أن إله الطب أو أحد أعوانه يزور المرضى في الليل ويأتيهم في أحلامهم وهم نائمون في المعبد، فمن يشفى منهم يغادر المعبد، اما الذين يتعذر شفاؤهم فإنهم يطردون من المعابد وقد يرجمون بالحجارة.

ونجد في الحضارة الإغريقية مدى واسعاً من وجهات النظر في كتابات الإغريق الطبية والحياتية والاجتماعية. فلقد عزا بوثاغورس(500ق.م) السلوك الشاذ إلى اضطرابات في الدماغ، يشاركه في وجهة النظر هذه أبو الطب هيبوقراط(400ق.م) الذي أكد أهمية الوراثة وأوصي بالعلاج المناسب الحمية ، الأدوية، السباحة، الخ.....) تبعا لنوع النمط الجسمي، واعتقد هيبوقراط أن سبب السلوك الشاذ يعود إلى عدم توازن أو الخلل في السوائل الأساسية الأربعة(السوداوي، الصفراوي ، الدموي، والبلغمي). وكان هيبوقراط واحداً من الأوائل الذي صنفوا الاضطرابات العقلية إلى ثلاث فئات أساسية:(الهبجانMania ، السوداوية Melancholia، والخلل العقلي Phrenitis. وأشار أفلاطون إلى أن الأحلام والخيالات(الفتازيا) هي تعبير عن رغبات لم تشبع، (سبق فرويد في هذه المقولة) وأوضح أن المجتمع والحضارة يؤديان دوراً مهماً في التأثيري فكر الإنسان وسلوكه. غير أن أرسطو الذي جاء بعد أفلاطون (350ق.م) رفض هذا الربط الاجتماعي النفسي، وأكد الأساس الكيمائي الطبي في شذوذ السلوك.

والحقيقة الملفتة للنظر أن الاسكندر الأكبر (325 ق.م) أسس مصحات عامة لمعالجة الناس المصابين بالاضطرابات العقلية والنفسية، استخدمت عدداً من وسائل العلاج من بينها: الحمية من الأكل، والتمارين الرياضية، والإرشاد الديني، وهناك ما يشير إلى ان الطبيب الإغريقي اسكليبيوس (1200 ق.م) كان قد بنى معبداً فوق جبال عالية لمعالجة المرضى العقليين.

وتمثل وجهة النظر الرومانية في الأمراض العقلية والنفسية امتداداً للعصر الإغريقي بسبب أن الكثير من الأطباء الإغريق وطلبتهم كانوا قد نزحوا على روما، من بينهم ايسكليبيدس (75م) الذي ميز بين الاضطرابات "الحادة" و"المزمنة" واقترض انه بالإمكان تمييز الأوهام عن الهلوسات، وتحديث اريتايس (100م) حول المتصل (Continuum) بين العادي- الشاذ ووضع بعض أسس الطب الجسمي النفسي، واعتقد كالتن (170م) أن الشذوذ في السلوك يمكن ان يحدث بفعل تأثير تغيرات كونية على بعض العوامل العضوية ي الإنسان، وتبنى وجهة نظر هيبوقراط في الشذوذ غير انه اضاف إليها قوى روحية وأخرى غامضة.

ومن الملفت للنظر أن الحضارات القديمة استعملت وسائل علاجية يوصي بها علم النفس الحديث ، منها أن المرضى كانوا يستحثون على الانشغال بنشاطات فنية وترويقية، وكانت تجري في نهر النيل وعلى ضفافه حفلات مجانية من الرقص والموسيقى.

غير أن النكسة في ميدان الطب ومعالجة السلوك الشاذ حدثت في العصور الوسطى، عندما استبدل الطبيب بالقس أو الكاهن كخبيرة السلوك البشري الشاذ ، وسادت وجهات النظر التي تعزو أسباب الشذوذ إلى العفاريات والقوى الروحية، وانتشرت الاعتقادات والخرافات بوجود الشياطين، ونظر إلى الإنسان غير المتوائم في سلوكه على أنه يتملكه الخوف من الشيطان، وانتشر السحر والسحرة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر وحتى القرن الثامن عشر، وانتشرت الاضطرابات العقلية في هذه العصور التي سادتها الحروب والأوبئة والشعور الحاد بعدم الأمان، وظهرت حالة غريبة أشبه ما تكون بالجنون العام، ففي إحدى المرات انتشرت في إيطاليا ظاهرة الرقص الجنوني" في الشوارع. ففي فصل الصيف (ي بداية القرن الثالث عشر) وعندما وصلت درجات الحرارة على مستويات مرتفعة أخذ الناس يقفزون فجأة... ويصرخون وكان شيئاً ما يلسعهم كما لو كان نحلة أو "دبورا" وصاح بعضهم أنه يرى عنكبوتاً... وخاف الآخرون الذين ما أن تراءى العنكبوت لهم حتى ركضوا في الشوارع هائجين، ورأهم آخرون فانضموا إليهم... وشكلوا مجموعات كبيرة من الناس... وأخذوا يدبكون على الأرض ويرقصون.. ومزق بعضهم ثيابه وبقي عارياً.. وجلد بعضهم الآخر بالسياط... فيما كان آخرون يرمون بأخرين في الهواء. وحفر قسم منهم حفراً ي الأرض... فيما راح قسم آخر يتمرغ في الأوساخ وبهذي بكلام لا معنى فيه، ولقد اكتسح الرقص الهيجاني" هذا إيطاليا ثم ألمانيا وبقية أوروبا.

وظهرت أعراض غريبة أخرى، ففي القرن الخامس عشر شعرت إحدى الراهبات في احد الأديرة برغبة في عض زميلاتها، وانتقلت تلك الرغبة إلى الزميلات. وانتشر هذا النوع من الجنون إلى أديرة أخرى في ألمانيا وإسبانيا وإيطاليا، فيما شاع في بعض المناطق الريفية من مرض "الاستذئاب" حيث يتوهم الشخص المصاب به من انه أصبح ذنباً.

لقد انتشرت حالات الشذوذ هذه في أوروبا في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وهي حالة حتمية لواقع تراجع فيه العلم وسادت فيه الخرافة والمجاعة والاضطرابات والحروب والأوبئة في أوروبا، فيما كانت بلاد العرب، وبغداد بالذات مركز الحضارة المتألق في العالم، التي أنشئ فيها مستشفى خاص بالأمراض العقلية في عام(592ميلادية) وحدث حذوها فيما بعد دمشق وحلب ومدن عربية أخرى في إنشاء مستشفيات او مصحات خاصة بالأمراض العقلية. وكان ابن سينا(980- 1037م) صاحب كتاب القانون في الطب ومؤلفات طبية أخرى قد تحدث عن الرغام الهستيريا والصرع والهوس والكآبة.. وأوصى بحسن معاملة المرضى عقلياً ونفسياً. وبقي كتاب فردوس الحكمة" لمؤلفه علي بن زيد الطبري(المتوفى عام 861م) أقدم موسوعة عربية في الطب وكتاب الحاوي" لمؤلفه ابي بكر محمد بن زكريا الرازي(865- 925م) أحرز به وبمؤلفاته الأخرى شهرة واسعة. وظلت مصدراً مهماً من مصادر المعرفة في الغرب، يؤخذ بها دون مناقشة حتى القرن السابع عشر. وهناك عالم آخر وصف بأنه أعظم عالم مسلم في العصر الوسيط هو ابو الريان البيروني(973- 1053م) صاحب كتاب الجماهيري معرفة الجواهر" الذي تجاهل فيه كلية وجود أية خواص سحرية للحجار. وسخر من حكايات الخوارق.

وأهتم بعض علماء المسلمين بتفسير الأحلام، ومنهم ابن سيرين، الذي سبق فرويد 4 ذلك، وكان لهم اهتمام كبير بالجانب اللاشعوري في الحلم وعدوه(مكون النفس) وبرعوا في تفسير الرموز التي تظهر في الأحلام.

والقائمة طويلة بأعلام الأطباء المسلمين والعرب ومؤلفاتهم التي ترجمت إلى اللغات الأجنبية منها المؤلفات التي وضعها الطبيب ابن مطران الدمشقي(ت1198)، ومصنفان يضمنان ملخصاً لجميع المعلومات السابقة في الطب يعدان أهم مصدرين للمعلومات عن تاريخ الطب، هما: " تاريخ الحكماء للوزير علي بن يوسف القفطي(ت1248) و"عيون الأنباء في طبقات الأطباء تأليف الطبيب ابن أبي اصيبعة(ت1270) الذي ذاع اسمه في الجامعات الأوروبية في القرن الخامس عشر، ويؤكد المؤرخون الأوروبيون ان

مؤلفات علماء المسلمين الطبية التاريخية تشكل جزءاً مهماً من التراث الذي خلفه الإسلام للعرب، وهو تراث لا زالت أهميته وتأثيره مستمرين إلى اليوم.

غير أن هذا لا يعني أن المصابين بالأمراض العقلية كانوا جميعهم يعالجون بأساليب طبية. فقد مرت على البلاد العربية فترات مظلمة شاع فيها الجهل وانتشرت الخرافة، وجرى عزو اسباب الشذوذ في السلوك، وخاصة الاضطرابات العقلية الحادة، إلى قوى غير طبيعية من قبل الجن والشياطين والعفاريت، وطبيعي أن يتولى السحرة والعرافون علاج هذه الحالات بوسائل الأدعية والنذور والقرابين والطقوس والتعزيم وما إلى وما إلى ذلك، وكثيراً ما يثير المشعوذون الذين يحيطون أنفسهم عادة ببعض المظاهر الغريبة في الملبس والمسلك والحديث خرافات منها أن الجن والعفاريت والشياطين تسكن الأرض السفلي وتخرج ليلاً إلى أرض البشر فتعيث فساداً وغواية، وقد تصاحب بعض الناس أو تقوم بينه وبينها علاقات عاطفية، وعلاقات حب تصل أحياناً حد الزواج أو الإرغام عليه: زواج إنسي من جنية أغرمت به فأرغمته على اللحاق بها إلى الأرض السفلي، أو هي تأتي لتزوره ليلاً منافسة بذلك زوجته، وموقعة بينه وبينها الخلاف الذي يصل حد الطلاق، وكذلك زواج إنسية من أحد رجال الجن، ويشيع كثير من حالات الهلوسة الهذيانية(البصرية والسمعية حول رؤية الجان واللقاء بهم وسماعهم 4 أفراحهم واحزانهم، ويعزز المشعوذون خرافة التلبس (أي أن فلاناً تلبسه شيطان) أو الخبطة (خبطة جني أو عفريت) في أذهان العامة من الناس للاضطرابات العقلية والنفسية من قبيل الصرع والرحام مثلاً. فشاعت بين الناس مفردات ممسوس ومخبوط و متلبس لحالات الشذوذ في السلوك، وهي نتيجة حتمية للتخلف أينما وجد.

ففي كل الأزمنة المظلمة التي مرت على المجتمعات الإنسانية المتباعدة زماناً ومكاناً، كانت أسباب السلوك الشاذ والاضطرابات العقلية والنفسية تعزى إلى قوى لا تمت إلى الإنسان أو الأرض بصلة، وإنه في التحليل النهائي نجد أن الأنظمة الاجتماعية في الفترات المظلمة كانت تشجع وتعزى مثل هذه المعتقدات الخرافية لتبرئة نفسها مما يصيب الإنسان من إختلال عملي أو اضطراب نفسي. ولتبتعد عنها المسؤولية والصاقها بقوى خارقة.

وكان العلاج في العصور الوسطى يتم بوسائل التطهير على يد رجال الدين، وقد اعتنى الرهبان في العالم الغربي بالمضطربين عقلياً مستخدمين معهم الصلوات، والماء المقدس والأدوية المقدسة وزيارة الأماكن المقدسة، أو إعطائهم جرعات من أدوية(بعضها سامة) تثير فيهم حالات من الخيال(الفتنازيا) عندما يكون القمر شاحباً(مرحلة من مراحل القمر)، ثم أصبح التأكيد ع التطهير على ضرورة تحطيم كبرياء الشيطان في الإنسان، بتوجيه ضربة قاضية له، وإهانته...سواء بمناداته بأوصاف بذيئة..او تخويفه بضربه بالرصاص حتى يغادر جسم الإنسان، وبمرور الوقت أصبحت طرائق العلاج أكثر عنفاً وقسوة من قبيل: الجلد ، الربط بالسلاسل، التجويع، وضع الأثقال على الصدر، الغطس في ماء حار... بهدف إخراج الشيطان او العفريت الذي يستعصي على الخروج بوسائل التطهير والتخويف. وساد في الفترة الأخيرة من العصور المظلمة(حوالي القرن الخامس عشر) اعتقاد بأن المرضى الذي تتملكهم الأرواح يكونون على نوعين: إما من دون إرادة المريض، وفي هذه الحالة يكون عقاباً له من الله على خطيئة ارتكبها ، وإما بإرادة المريض وبالانفاق مع الروح او الشيطان بعقد يوقع بينهما بالدم. ويكون هذا النوع، الذي يعقد الشيطان اتفاقاً معهم قادرين على إحداث الفيضانات والأوبئة والحاق الأذى بالخصوم، وبإمكانهم إفساد الآلات الزراعية والحليب وتحويل أنفسهم على حيوانات إن أرادوا.... وهكذا فإنهم عدوا سحرة. وعد جميع المضطربين عقلياً سحرة، وقد أصدر البابا في عام 1484 امراً طلب فيه من رجال الدين ي أوروبا، لا سيما ألمانيا، استعمال الوسائل كافة للتعرف على السحرة، وحملهم على الاعتراف. وكان يتم تعرف عدد منهم عن طريق أعراض معينة مثل وجود بقع حمراء على الجلد او مناطق جلدية معدومة الإحساس، وكان بعض هؤلاء السحرة(أي المضطربون عقلياً) يعاقبون بقطع رؤوسهم او الخنق أو الحرق وهم أحياء. واستمرت هذه المعتقدات سائدة إلى القرنين السابع عشر والثامن عشر بالرغم من التغيرات التدريجية البيئية التي حدثت لصالح العلم، وقد ظهر أطباء وكتاب 4 العصور الوسطى انتقدوا أساليب الشعوذة والدجل والخرافة، بينهم مثلاً الكاتب السويسري بارسيلسيوس(1530م) الذي جاء بأفكار إنسانية مفترضاً أن العوامل النفسية (وليس الشياطين والعفاريت) تسهم في إحداث التباين في سلوك البشر، وأن هناك صراعاً بين الرغبات الطبيعية وبين الطبيعية الروحية للبشر، ودعا إلى استعمال العلاج عن طريق مغناطيس الجسم، التي عرفت فيما بعد بالتنويم المغناطيسي، وقد لوحق هذا الرجل واضطهد بالرغم من أنه كان يرى أيضاً بأن للقمر قدرة إلهية للتأثيري دماغ الإنسان، ولوحق أيضاً واضطهد، في الزمن نفسه، عالم الماني اسمه أغريبا (Agrippa) الذي رفض البدائية والإيمان بالشياطين والعفاريت، وقد هدد هذا الرجل...وحوكم... ومات فقيراً، وحاول سكوت (Scot) في بريطانيا أن يقف ضد التفكير الخرافي في تفسير الشئون ، وطبع في القرن السادس عشر كتاباً تجرأ فيه على القول بأن موثيق الشيطان وسحر السحرة هي لا شيء، إنما بدع خاطئة ومفاهيم تخيلية" وللأسف فإن هذا الكتاب قد أمر بحرقه الملك جيمس الأول.

واصدر جوهان وابر كتاباً أعلن فيه ان جميع من عذب وسجن وأحرق بتهمة ممارسة السحر ليسوا إلا مرضى عقلياً، ويعد هذا الرجل أول طبيب يتخصص بالاضطرابات العقلية ، واحد المؤسسين الحقيقيين لعلم نفس الشواذ الحديث.

لقد مهدت هذه التطورات إلى ما يسمى العلاج الأخلاقي (Moral Treatment) بعد أن انحسر تدريجياً الاعتقاد بالشياطين والعفاريت والأرواح. ونمت تدريجياً وجهات نظر جديدة بخصوص أسباب السلوك الشاذ وطرائق علاجه. وأحد أهم هذه التطورات ما حدث في عام (1793) على يد فيليب بينيل (Philippe Pinel) في باريس، الذي تولى مسؤولية مستشفى للأمراض العقلية بالقرب من باريس، واستطاع الحصول على ترخيص برفع السلاسل والقيود عن المرضى العقليين، ومعاملتهم بأساليب إنسانية، فحصل المحتجزون في ذلك المستشفى على طعام جيد وملابس نظيفة وسمح لهم بتعريض أجسامهم لأشعة الشمس. وتعد مساهمة بينيل هذه البداية الحقيقية لمسيرة العلاج النفسي في فرنسا، التي سرعان ما تأثرت بها أوروبا وعدد من المستعمرات الأمريكية، وتقبلت رأي بينيل وفكرته القائلة بأن معظم المضطربين عقلياً هم في الأصل أفراد أسوياء، فقدوا قدرتهم المنطقية بسبب تعرضهم لظروف وضغوط نفسية واجتماعية.

وفي أمريكا قام بنجامين رش (Rush) بتنظيم فصول أكاديمية لدراسة الاضطرابات النفسية، وبذلك عد اب العلاج النفسي الأمريكي". وحظيت دورثي دكس (Dix) بشهرة واسعة في أمريكا خلال القرن التاسع عشر، وقامت بحملة إنسانية واسعة من أجل بناء أماكن خاصة بالذين يعانون اضطرابات عقلية، وأصررت على أن ترى كل فرد يعاني من هذه الاضطرابات قد وضع في مصحة عقلية.

ويعد هذا التوجه الإنساني والأخلاقي بدأ عصر العلم في النظر إلى أسباب وطرائق علاج السلوك الشاذ. ففي منتصف القرن التاسع عشر أعيد النظر من جديد بما كان هيبوقراط قد افترضه من تعاليم عن السلوك البشري والطباع والأمزجة وتصنيف الأمراض العقلية إلى (المجنون والميلانخوليا والتهابات المخ الهذائية) (Phrenitis)، وقد تولى هذه المهمة الطبيب الألماني كريسنجر (W.Griesinger) في كتابه الذي ألفه عام 1885 عن الطب النفساني الذي أكد فيه أن الأمراض العقلية هي أمراض دماغية". وأصر على أن أي تشخيص للاضطرابات العقلية هي مسألة فلسفية، ويتوكيده هذا تعمق البحث في المسببات الدماغية المادية للأمراض العقلية، وضرب مثلاً على ذلك حالة الجنون الزهري (شلل الجنون العام)، غير انه لم ينجح في تفسير أمراض عقلية أخرى.

واضطر عدد من العلماء إلى التخلي عن الاتجاه المادي (الدماغي)، فيما استقر آخرون بينهم "لومبروزر" (11836-1909) الذي ربط السلوك الإجرامي بالمرض العقلي والاعتماد على الملامح المظهرية (الشكلية) لتشخيص الميول الإجرامية وعلامات التحلل العقلي. ولقد تم معرفة الكثير عن الجهاز العصبي للإنسان في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ولكن ليس بالشكل الذي يكفي للكشف عن الأساس العضوي لكل حالات السلوك الشاذ والاضطرابات العقلية، وكان الاكتشاف الأكثر إثارة هو النجاح الطبي بمعرفة الطبيعة التامة لمرض السفلس وأسباب نشوئه في عام (1857). ثم استطاع لويس باستور 2 (1860) ان يطرح نظرية الجرثومة للمرض (Germ Theory of Disease) مما وفر إمكانية الربط بين مرض السفلس والشلل العام وتوالى الاكتشافات العلمي الطبية لمرض عضوية أخرى وبسبب هذه الاكتشافات ساد المنهج العضوي في البحث عن أسباب الأمراض العقلية وعلم نفس الشواذ حتى القرن العشرين، وبدأ في أوروبا وبالذات في فرنسا والنمسا اتجاه جديد هو (الاتجاه النفسي) الذي يعزو نشوء الأمراض العقلية إلى أسباب نفسية، ربما لأن الكثير من الناس في أوروبا كانوا أيامها يعانون من الرحام (الهستيريا) أو اضطرابات التحويل (Conversion Disorders)

كان أشهر طبيب اقترن اسمه بعلاج الرحام الهستيريا" هو فرانز انتون مسمر (1733-1815) (Mesmer) كان مسمر هذا ، وهو نمساوي، قد دخل في صباه مسلك الرهينة، وتركه ليدرس الحقوق، وتخلى عنه ليدرس الطب، وكانت أطروحته بعنوان اثر الكواكب في جسم الإنسان" التي ضمنها رأيه بوجود مؤثرات بين الأجرام السماوية والأرض والكائنات الحية، وان سائلا عام الانتشار في الد هو الوسيلة لحمل هذه المؤثرات. وأن هذا السائل الرقيق ينتشر في جميع الجسام ومنها جسم الإنسان وله صفات مغناطيسية حيوانية. (Animal Magnetism) وبدأ مسمر بعلاج مرضاه، وكان العلاج يجري 4 قاعة واسعة، والنوافذ فيها مسدلة بستائر. وي وسطها حوض نثرت فيه برادة حديد ومسحوق زجاج مملوء بالماء ومغطى بلوحات خشبية فيها فتحات تظهر منها قضبان حديدية، وكان محيط الحوض يكفي لوقوف ثلاثين مريضاً. وكان المريض يمسك بالقضيب الحديدي ويلمس به الجزء المصاب من جسمه، وبهذه الوساطة، كان يتأثر بالقوة العلاجية المغناطيسية بحسب تفسير مسمر، الذي كان يطوف بين المرضى مرتدياً بردة حريرية (ليلكية) براقعة يلمس مرضاه بعضاً حديدية بيضاء ويرميهم بنظرات حادة. وكان المرضى يتقاطرون على عيادته وأصاب حظاً وافراً من الفائدة العلاجية في الأمراض النفسية، بسبب قوة شخصيته وقدرته الفائقة على الإيحاء. والتأثير الكبيرة المرضى الذين كانوا يأتون إليه وقد تهيأوا مسبقاً للاستعداد النفسي لتقبل الإيحاء.

ولقد اتهم مسمر بالتدجيل والشعوذة، فأصدرت اللجان الطبية في النمسا وفرنسا وإنكلترا تقارير أفادت بأن المغناطيس الحيواني ما هو إلا فن إيقاع الحساسين من المرضى بحالات تشنجية". وغادر مسمر فرنسا وانتهى عهده، غير ان عملية التنويم المغناطيسي

ظلت مرتبطة ارتباطاً وثيقاً باسم مسمر . . . وتدرجياً أصبحت دراسة التنويم المغناطيسي مقبولة ، وظهر طبيب أعصاب فرنسي ذاع صيته في هذا الميدان هو مارتن شاركو، عالِم ليس حالات الشلل الرحامي فحسب، بل وحالات العمى والصمم وفقدان الذاكرة الناجمة عن أسباب رحامية. وظهر تلميذ لامع لشاركو هو جان جانيه الذي عد من أبرز العلماء والمفكرين في تاريخ علم النفس والطب النفساني الحديث ، وقدم نظرية في التحليل النفسي والعصاب والجنس واللاشعور.

وفي نهاية القرن التاسع عشر ظهري فينا طبيب بارز هو جوزيف بروير اهتم بدراسة الأسباب النفسية للرحام. ثم ظهر فرويد بنظريته التي لم تؤثر فقط في ميدان علم نفس الشواذ ، وإنما في ميادين الفكر البشري بشكل عام. وكان بروير قد ابتكر طريقة التطهير " (Cathartic Metho) او التنفيس" وأصدر في عام (1895) مع زميله فرويد كتابهما المشهور دراسات في الهستيريا" الذي عد حجر الأساس في علم نفس الشواذ. وقد انتشرت آراء فرويد وآراء زملائه بونك وادلر وآخرين إلى جميع أنحاء العالم. وحمل أدولف ماير، وهو سويسري الأصل هاجر إلى الولايات المتحدة ، آراء فرويد وتقدم بنظريته النفس-حياتية (Psychobiological) عن الأمراض العقلية التي أوضح فيها بان المريض هو وحدة بذاتها ينبغي دراسته من جميع النواحي النفسية والجسمية والاجتماعية.

وعلى الرغم من أن الفضيلة التي تنسب إلى هذه الجهود أنها حولت الانتباه وأكدت على وجود أسباب نفسية لحالات الشنوذ، فإن علاج المرض العقلي كان قد دخل في النصف الأول من القرن العشرين باباً واسعاً باستعمال الأدوية المهدئة الحديثة والصدمات الكهربائية. وأن أهم تطور حدث في النصف الثاني من القرن العشرين 4 ميدان علم نفس الشواذ هو أن التوتر والتعصب بين المدارس المختلفة قد خفت حدته، وظهرت نظريات جديدة ي التعلم ومدارس بينها السلوكية والظواهرية، وعلم النفس الوجودي والمنحى الاجتماعي الثقافي(أو الحضاري) وشبه مدرسة تفضل الأسلوب الانتقائي (Eclecticism) يجمع بين كل ما يتلاءم وينسجم من أساليب بغض النظر عن انتمائها النظرية ما دام القصد هو تحقيق الشفاء للمريض.

الفصل الثاني

علم نفس السحر من منظور الإسلام و التعقيد

علم نفس السحر من منظور الإسلام و التعقيد

النفس من منظور التعقيد

النفس كمنظومة معقدة

نقصد بأن النفس البشرية منظومة معقدة بأنها تحمل مبادئ وعناصر التعقيد و أن المنظومة النفسية هي منظومة حساسة للأفكار الابتدائية. و أن السلوك الذي يقوم به الشخص يخضع لمبادئ منظومات التعقيد.

وفقا لمنظور التعقيد فإن سيرورة اتخاذ القرار عند الإنسان تتسم ببصمات الشواش الواضحة؛ إذ يكون هناك الكثير من الدوافع والمسلمات والمضامين التي ينبغي اعتبارها عند اتخاذ قرار. فهنا يساعد "الجاذب الغريب" strange attractor في هذه السيرورة ويدفع في اتجاه أحد الممكنات. وقد يكون الجاذب الغريب عقدة نفسية، أو يتخذ شكل المنظومة الاعتقادية للإنسان. " معين رومية "

في نظرية التعقيد/الشواش فإن الآن هو حالة التحول الطوري، حيث تكون الخيارات جميعًا مفتوحة. يتحدث الفيلسوف بول تيلخ Paul Tillich ببلاغة عن الإنسان الذي يعيش في الآن الدائم the Eternal Now. وربما كان هذا بالضبط ما فعله كبشر؛ إذ إن كل لحظة من لحظات حياتنا هي حالة تحول طوري ينقلنا إلى اللحظة التالية. إن خياراتنا تحدّد، لحظة بلحظة، الحياة التي نعيشها.

يمكن أن نستنبط من نظرية التعقيد أن النفس تعيش في آن دائم كما يقول تلخ و أن كل لحظة من لحظات حياتنا هي حالة تحول طوري ينقلنا إلى اللحظة التالية. و أن خياراتنا تحدّد، لحظة بلحظة، الحياة التي نعيشها.

وقد ظهرت محاولات لفهم النفس البشرية من منظور الأنظمة المعقدة منها ورقة علمية تحت عنوان التعقيد و علم النفس المرضي

التعقيد و علم النفس المرضي[1]

على الرغم من تواجدها اهتمام متجدد بمقاربات النظام التكيفي المعقدة التي يمكن أن تفسر الطبيعة المعقدة والديناميكية بطبيعتها لعلم النفس المرضي. مع ذلك ، لا توجد نظرية في علم النفس المرضي تستند إلى مبادئ أنظمة التكيف المعقدة. هنا ، نقدم مثل هذه النظرية بناءً على فكرة الأنماط الديناميكية: الأنماط التي تتشكل بمرور الوقت. نقترح أنه يمكن فهم علم النفس المرضي على أنه نمط ديناميكي ينشأ من التفاعلات ذاتية التنظيم بين العمليات البيولوجية النفسية الاجتماعية المترابطة في نظام تكيفي معقد يشتمل على شخص في بيئته. يظهر علم النفس المرضي بمعنى أنه يشير إلى نظام بيئة الشخص ككل ، ولا يمكن اختزاله في أجزاء نظام محددة. علم النفس المرضي كنمط ديناميكي هو أيضًا منظم ذاتيًا ، مما يعني أنه ينشأ فقط من الترابطات في النظام: التفاعلات بين المتغيرات البيولوجية النفسية الاجتماعية التي لا حصر لها. تتوافق جميع المظاهر المحتملة لعلم النفس المرضي مع مجموعة واسعة من الأنماط الديناميكية. ومع ذلك ، فإننا نقترح أن تطوير هذه الأنماط بمرور الوقت يمكن وصفه بالمبادئ العامة لتشكيل الأنماط في الأنظمة التكيفية المعقدة.

علم النفس المرضي هو ظاهرة معقدة بطبيعتها تتميز بعدم تجانس قوي ضمن فئات التشخيص (Allsopp وآخرون ، 2019) ، والاعتلال المشترك (Kessler et al. ، 2005) والتباين بمرور الوقت (Caspi et al. ، 2020). على النقيض من تنبؤات النظريات الاختزالية المحددة (على سبيل المثال ، " نظرية الدوبامين للذهان ") ، تتراكم الأدلة الآن على أن علم النفس المرضي فردي بشدة (Wright & Woods ، 2020) وينتج عن تفاعل معقد بين العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية والثقافية المترابطة. (فريش ، 2016). هذان الجانبان من علم النفس المرضي بيدهي إكلينيكيًا ومتفق عليهما إلى حد كبير من قبل الباحثين ، لكن من المدهش أن يكون لهما تأثير ضئيل على الممارسة العلمية. تركز معظم أبحاث علم النفس المرضي على مقارنات على مستوى المجموعة حول عوامل بيولوجية أو نفسية محددة (van Os et al. ، 2019). وبالتالي ، يبدو أن هناك عدم توافق بين فهمنا الحالي لعلم النفس المرضي ، كظاهرة معقدة وفردية ، والطريقة التي يتم دراستها بها بشكل عام.

يمكن الحل المحتمل في نموذج أنظمة معقد حيث يمكن للنظرية والأساليب أن تسهل فهمًا أكثر دقة وتفردًا ومتعدد المستويات وديناميكيًا لعلم النفس المرضي (نيلسون وآخرون ، 2017). بينما تكتسب المفاهيم والأفكار من علم التعقيد شعبية في أبحاث علم الأمراض النفسية ، فإن تطبيقها لا يتماشى دائمًا مع المبادئ الأساسية للأنظمة المعقدة ، مما يؤدي إلى مشاكل مفاهيمية ومنهجية (Haslbeck et al. ، 2019 ؛ Olthof و Hasselman و Lichtwarck-Aschoff ، 2020).

مقدمة لأنظمة التكيف المعقدة

النظام التكيفي المعقد هو تركيبة من الأجزاء والكلمات التي يؤدي فيها الاعتماد المتبادل بين الأجزاء إلى ظهور أجمعين (فان غيرت ، 2019). تعتبر جميع الأنظمة الحية أنظمة تكيفية معقدة ، ولكن أيضاً أنظمة مثل بعض الأنظمة الكهرومغناطيسية والنظم البيئية والمنظمات هي أمثلة نموذجية (Ladyman et al. ، 2013). غالباً ما تكون الأنظمة التكيفية المعقدة متداخلة: يمكن أن تشكل الكل أجزاء من أجمعات أكبر. على سبيل المثال ، تتداخل الخلية في عضو متداخل في حيوان ، والذي بدوره متداخل في نظام بيئي - يمكن اعتبار كل منها نظاماً تكيفياً معقداً في حد ذاته. يتم إنشاء الحالة المستقبلية لنظام التكيف المعقد من خلال حالته الداخلية الحالية في التفاعل مع بيئته الخارجية ، مما يؤدي إلى الهياكل في الوقت المناسب ، والتي تسمى الأنماط الديناميكية (Kelso ، 1997)

الشائع في جميع الأنظمة التكيفية المعقدة هو أن الأنماط الديناميكية التي تعرضها ككل ، لا يمكن فهمها بسهولة من سلوك أجزاء النظام الأساسية العديدة (Ladyman et al. ، 2013). فكر في الحركة كمثال. الحركة هي نمط ديناميكي عالي التنظيم على مستوى جسم الإنسان بأكمله ، ينشأ من التفاعلات المعقدة بين عدد كبير من الأجزاء ، بما في ذلك ما يقرب من 102 مفصل ، و 103 عضلة ، و 1014 خلية (Turvey ، 1990). يمكن فهم هذه الأجزاء على أنها متغيرات ، تمثل درجات الحرية المتاحة للنظام لتوليد السلوك. وبالتالي ، فإن فهم الحركة يتطلب حل مشكلة التنسيق ، أي كيف يتقن الكائن الحي درجات الحرية العديدة هذه لتوليد أنماط ديناميكية منسقة (برنشتاين ، 1967). على الرغم من أن عدد المتغيرات المشاركة في الحركة هائل ، إلا أن الحركة ككل منسقة ويمكن وصفها من خلال عدد قليل من المتغيرات الجماعية ، مثل الطور النسبي أو ترددات حركات الأطراف التذبذبية (Schöner et al. ، 1990). المتغيرات الجماعية "تلخص" جميع التفاعلات المعقدة الكامنة وراءها ، مما يسمح للفرد بتقييم الحالة العامة للنظام بأكمله في لمحة.

لا تقتصر مشكلة التنسيق على الحركة ، بل تمتد لتشكل كل الأنماط في الأنظمة التكيفية المعقدة. يشرح علماء التعقيد تشكيل الأنماط دون الاعتماد على وحدة تحكم مركزية ؛ الوحدة التي ترشد تشكيل الأنماط مثلما يرشد قائد الأوركسترا إلى حد كبير (Ladyman et al. ، 2013). تعتبر وحدات التحكم المركزية إشكالية لأنها تؤدي إلى تراجع منطقي فيما يتعلق بما يوجه وحدة التحكم. لا تستطيع وحدة التحكم أيضاً تفسير الأنماط الجديدة ، لأنها بالضرورة يجب أن تكون موجودة مسبقاً داخل وحدة التحكم (Van Orden et al. ، 2011). اقترح بديل هو أن الأنماط الديناميكية تنشأ من تفاعل أجزاء النظام نفسها: الأنماط منظمة ذاتياً. يشير هذا أيضاً إلى أن الأنماط الديناميكية هي ظاهرة ناشئة بمعنى أنها تظهر من قبل النظام ككل وليس من خلال الأجزاء الأساسية (Anderson ، 1972).

يتم توضيح التنظيم الذاتي والظهور بشكل أفضل من خلال الأنظمة النموذجية غير الحية المعقدة. ضع في اعتبارك المغناطيسية الحديدية: كيف يمكن للإلكترونات (أي الأجزاء) في مادة ما أن تولد نمطاً ديناميكياً في شكل مغنطة عيانية. في ظل درجات الحرارة العادية ، تكون اللحظات المغناطيسية للإلكترونات مستقلة عن بعضها البعض ، مما يعني أنها تشير جميعاً في اتجاهات مختلفة. عندما تنخفض درجة الحرارة إلى نقطة حرجة ، تصبح اللحظات المغناطيسية للإلكترونات مترابطة بسبب تأثير اللحظات المغناطيسية لجيرانها وتبدأ جميعها في المحاذاة ، مما يؤدي إلى ظهور المغناطيسية العيانية. لاحظ أن المغنطة ظاهرة ناشئة: إنها خاصة للنظام ككل ، وهي غير موجودة على مستوى الأجزاء المعزولة (Anderson ، 1972). لاحظ أيضاً أن المجال ينشأ فقط من التفاعلات ذاتية التنظيم بين الإلكترونات وبالتالي لا يتم توجيهه من قبل أي نوع من وحدات التحكم. في حين أنه من المفهوم جيداً كيف يؤدي خفض درجة الحرارة إلى دفع المغنطة ذاتية التنظيم عند درجة حرارة حرجة ، فإن درجة الحرارة نفسها لا تحتوي على أي معلومات حول المجال المغناطيسي (Haken ، 1992).

يوضح هذا المثال كيف يحدث التنظيم الذاتي في ظل شرطين: (1) يجب أن تكون أجزاء النظام مترابطة ، مما يعني أنها تؤثر باستمرار على بعضها البعض ، و (2) يجب أن تكون الأنماط الديناميكية المستقرة ممكنة ، والتي يمكن للنظام الاستقرار فيها. يتم استيفاء هذين الشرطين أيضاً لمثال الحركة والحركة بشكل عام. يظهر الترابط بين العظام والمفاصل والعضلات على الفور من خلال الروابط الجسدية بينها ، مما يقلل من درجات حرية نظام الحركة ككل (Turvey ، 2007). أيضاً ، يمكن فهم الحركات المختلفة مثل الجلوس ، والزحف ، والمشي ، والجري ، وما إلى ذلك ، على أنها أنماط ديناميكية مستقرة تتشكل من خلال التطور وتصبح متاحة للنظام للاستقرار في ظل ظروف معينة (Schöner et al. ، 1990 ؛ Thelen & Smith ، 1994).

يحدث تشكيل الأنماط ذاتية التنظيم في الأنظمة التكيفية المعقدة من خلال انتقالات الطور. انتقالات المرحلة هي تغييرات نوعية مفاجئة في السلوك العالمي لنظام معقد ، تغييرات على مستوى الكل. في الأنظمة أحادية الاستقرار ، مثل المغناطيس الحديدية ،

يشير انتقال الطور إلى بداية نمط ناشئ (أي المغنطة العيانية) من حالة لم يكن فيها نمط ناشئ على الإطلاق. على النقيض من ذلك ، فإن الأنظمة الحية متعددة الاستقرار ، مما يعني أن هناك العديد من الأنماط المستقرة المختلفة المتاحة ، كما هو الحال في الحركة (Kelso ، 2012).

وبالتالي ، فإن قوة الساق ووزن الساق يعملان كما تسمى معلمات التحكم في التحولات من المظهر عبر الاختفاء إلى الظهور من جديد لسلوك التدرج (Thelen & Ullrich ، 1991). تلخص معلمات التحكم القيود المضمنة والمتضمنة (مثل وزن الساق وقوة الساق) التي تحدد معاً الأنماط الديناميكية الممكنة (Van Orden et al. ، 2011). وبالتالي ، فإن التغييرات في معلمات التحكم تقود انتقالات الطور بين الأنماط المختلفة ، والتي تحدث عند قيم حرجة معينة (مثل نقطة التحول حيث تكون الساق قوية بما يكفي لرفع وزنها).

نظرية التعقيد في علم النفس المرضي

لم تولد الأنظمة المعقدة الاهتمام بالفيزياء والديناميكا الحيوية فحسب ، بل ألهمت أيضاً البحث في علم النفس التنموي (Bronfenbrenner ، 1977 ؛ Thelen & Smith ، 1994) ، علم النفس الإكلينيكي (Schiepek & Tschacher ، 1992) ، العلاج النفسي (Mahoney ، 1991) ، علم النفس المرضي التنموي (جرانيك ، 2005) ، وعلم الأعصاب (فريمان ، 1992). في الجزء المتبقي من الورقة ، ندمج خطوط العمل هذه مع مبادئ الأنظمة التكيفية المعقدة المقدمة أعلاه ، من أجل الوصول إلى نظرية التعقيد في علم النفس المرضي. ما نعتمز إظهاره هو أن علم النفس المرضي يمكن اعتباره نمطاً ديناميكياً ينشأ من التفاعلات ذاتية التنظيم بين العمليات البيولوجية النفسية الاجتماعية المترابطة في نظام تكيفي معقد يشتمل على شخص في بيئته.

الاعتماد المتبادل

الاعتماد المتبادل بين العمليات البيولوجية النفسية الاجتماعية هو الافتراض الأساسي لنظريتنا. يعني الاعتماد المتبادل أن العمليات البيولوجية النفسية الاجتماعية تتفاعل ، بمعنى أنها تؤثر باستمرار على بعضها البعض بمرور الوقت. يجب أن تكون هذه الفكرة غير مثيرة للجدل: فعلم وظائف الأعضاء وعلم النفس والتغيرات الاجتماعية والثقافية تؤثر جميعها على بعضها البعض ، حتى بطرق يصعب تصورها (على سبيل المثال ، أثرت التغيرات الاجتماعية والثقافية على كثافة العظام ؛ فوستو ستيرلنج ، 2020). الاعتماد المتبادل له تاريخ طويل في علم النفس المرضي وهو بارز في النموذج البيولوجي النفسي الاجتماعي (إنجل ، 1977) ، ولكن أيضاً في المفاهيم الأكثر حداثة لعلم النفس المرضي مثل تلك التي تقدمها شبكات الأعراض (بورسيوم ، 2016) ومجموعات الخصائص الميكانيكية (كيندلر وآخرون ، 2011). على سبيل المثال ، جادل العديد من الباحثين أن الترابط بين الأعراض قد يؤدي إلى حدوث حلقات ردود فعل إيجابية أو سلبية مثل: الأرق ← مشاكل التركيز المرهقة ← الاجترار ← الأرق ← ... وهكذا (بورسيوم وكرامر ، 2013 ؛ Hayes et al. ، 2015 ؛ Schiepek ، 2003)

في الأنظمة التكيفية المعقدة ، ينطوي الاعتماد المتبادل على عدم الفصل: من المستحيل عزل المساهمات الفريدة لأجزاء النظام ، حيث أن أي حالة معينة لعملية واحدة تعتمد بالضرورة على حالات جميع العمليات الأخرى (Van Orden et al. ، 2011). كاستعارة للتلازم ، فكر في علم النفس المرضي على أنه قطعة من القماش حيث تمثل جميع الخيوط المتشابكة العمليات البيولوجية النفسية الاجتماعية. فصل الخيوط لدراستها يجعل من المستحيل استعادة كيفية تشابكها في القماش. وبالتالي ، فإن الاعتماد المتبادل يعني أن علم النفس المرضي لا يمكن فهمه تماماً من خلال فصله إلى "أجزاء أصغر (Van Geert ، 2019) ، " Wallot & Kelty-Stephen (2017).

يتناقض هذا مع افتراض الاستقلال ، وفكرة أن أجزاء النظام تتفاعل بطريقة مضافة ويمكن بالتالي عزلها (Van Orden et al. ، 2003). وفقاً لوجهة نظر الاستقلال ، فإن علم النفس المرضي يشبه اللغز الذي يتكون من العديد من القطع البيولوجية النفسية والاجتماعية. بعد هذا الرأي ، تميل الدراسات إلى التركيز على المساهمات الفريدة لمتغيرات محددة (على سبيل المثال ، مستويات السيروتونين ، التحيزات المعرفية) في شرح شكل معين من أشكال علم النفس المرضي (الشكل 1). على الرغم من أن البحث قد كشف عن العوامل ذات الصلة المرتبطة بعلم النفس المرضي ، إلا أنه حتى الآن لم يتم اكتشاف مجموعة من المتغيرات التي تصف بشكل كامل شكلاً متميزاً من الاضطرابات العقلية (على سبيل المثال ، Hasselman ، 2015 ؛ Wittenborn et al. ، 2016). السبب ، كما ندعو ، هو أن العديد من المتغيرات مترابطة بشكل متبادل بدلاً من أن تكون مستقلة عن بعضها البعض.

ما إذا كان السلوك ينشأ بالفعل من التفاعلات بين الأجزاء المترابطة قد تم تناوله في الدراسات التجريبية التي فحصت التباين على مدار الوقت (الطويل) (للمرجعة ، انظر Wijnants ، 2014). تسعى مثل هذه الدراسات إلى تحديد عشوائية / صلابة قيم متغير

تم قياسه بمرور الوقت (أي ، سلسلة زمنية). المتغير الذي يكشف عن نمط ثابت يمكن التنبؤ به من القيم يكون جامدًا ، في حين أن المتغير الذي ينتج عنه قيم غير متوقعة ومتنوعة على نطاق واسع يكون عشوائيًا وينتج ضوضاء بيضاء. تنتج أنظمة الأجزاء المستقلة ضوضاء بيضاء ، بينما تتصرف أنظمة الأجزاء المترابطة بشكل أكثر صرامة (Wallot & KeltyStephen ، 2017) ، والجدير بالذكر أن الأنظمة التي تعمل في منتصف الطريق بين الأنظمة الجامدة والعشوائية تبدو أكثر مرونة أو صحة (Van Orden et al. ، 2011). المصطلح المستخدم لهذا النوع من التباين هو الضوضاء الوردية ، على عكس الضوضاء البيضاء العشوائية والحركة البنوية الجامدة. الضوضاء الوردية في سلسلة زمنية هي في الواقع مزيج من الأنماط المستقرة وغير المستقرة التي تسمح للنظام بالتكيف بسرعة مع البيئة المتغيرة.

لقد وجدت الدراسات حول التباين السلوكي أمثلة عديدة للضوضاء الوردية في مجموعة متنوعة من المقاييس مثل EEG ، ومعدل ضربات القلب ، والتأثير الوضعي ، ورد الفعل والتقييمات الذاتية (Wijnants ، 2014). علاوة على ذلك ، وجدت دراسات مختلفة أن انحرافات الضوضاء الوردية مرتبطة بعلم الأمراض. أظهر Goldberger وزملاؤه (2002) على سبيل المثال أن القلب السليم يتميز بنمط معدل ضربات القلب مع تقلبات ضوضاء وردية. يشير القلب الذي ينبض بانتظام أو بشكل عشوائي جدًا إلى علم الأمراض. يبدو أيضًا أن الانحرافات عن أنماط الضوضاء الوردية مرتبطة بعلم النفس المرضي العابر للتشخيص: تم العثور على صلابة أعلى مقارنة بالمشاركين الضابطين في سلسلة وقت رد الفعل للأفراد المصابين باضطراب فرط الحركة ونقص الانتباه (Gilden & Hancock ، 2007) وعسر القراءة (Wijnants et al. ، 2012) ، وفي بيانات التأثير الوضعي للأفراد المصابين بالذهان (كينت وآخرون ، 2012) والاضطراب ثنائي القطب (بوليكر وآخرون ، 2011). علاوة على ذلك ، تم العثور على انخفاض الصلابة بمرور الوقت في التقييمات الذاتية للتنبؤ بالتحسن السريري في العلاج النفسي (Fisher & Newman ، 2016).

تداعيات الترابط على ممارسات البحث في علم النفس المرضي هائلة. هذا يعني أنه لا يمكننا تفكيك علم النفس المرضي إلى أجزاء أصغر ، ولكن علينا دراسته ومعالجته ككل. وبالتالي ، فإن مفهوم الأنظمة التكيفية المعقدة يوفر مزيدًا من الدعم للعمل الشامل للممارسين ، الذين يميلون إلى رؤية مرضاهم على أنهم "كاملون". أيضًا ، فإن فهم علم النفس المرضي ككل يسلط الضوء على قيمة البحث النوعي في التجربة الحية لعلم النفس المرضي (كولومبيتي ، 2012). ومع ذلك ، فإن الأنظمة التكيفية المعقدة تسمح أيضًا بإجراء دراسة كمية لعلم النفس المرضي ، والتي تركز عليها نظريتنا. المفتاح لمثل هذا النهج هو أنه يمكن دراسة علم النفس المرضي كنمط ديناميكي ، ولأن الأنماط الديناميكية منسقة ، فمن الممكن وصف ديناميكيات علم النفس المرضي بناءً على عدد صغير نسبيًا من المتغيرات الجماعية.

الأنماط الديناميكية

أساس علم النفس المرضي كنمط ديناميكي هو أن بنيته تظهر بمرور الوقت: إنها عملية وليست تكوينًا محددًا للأعراض. لعب الوقت دائمًا دورًا رئيسيًا في تصور علم النفس المرضي. لا أحد قد يشير إلى أن حالة الحزن المؤقتة مرضية ، في حين أن النمط الديناميكي للمزاج الحزين المستمر غالبًا ما يكون كذلك. في هذه الحالة ، يكون النمط الديناميكي حالة مستقرة تسمى الجاذب ؛ يطلق عليه الجاذب ، لأن النظام يجذب أو يجذب نحو هذا السلوك المحدد. يشكل الجاذب قيودًا على درجات الحرية المتاحة للنظام عند توليد سلوكه ؛ لا يمكن للنظام "التحرك بحرية" ولكنه يستمر في الانجذاب إلى نمط ديناميكي واحد. على سبيل المثال ، يستمر الفرد في الانجذاب إلى حالة عاطفية حزينة (أي جاذب نقطة ثابتة) أو يبدو أنه غير قادر على الهروب من دورة التحولات الدورية بين الحالات الحزينة والبهجة (أي مذبذب أو جاذب دورة الحد). بالإضافة إلى النقاط الثابتة والدورات المحدودة ، يمكن للجاذبات أيضًا أن تنتجوا هياكل أكثر تعقيدًا ، مثل الأنماط شبه الدورية أو حتى الفوضوية (Strogatz ، 2015). تعد الأنواع الدقيقة للجاذبات التي يمكن العثور عليها في علم النفس المرضي سؤالًا تجريبيًا مفتوحًا ، ولكن النقطة المهمة هي أن وجود الجاذبين يشير دائمًا إلى قيد معين على درجات الحرية المتاحة.

يمكن دراسة عوامل الجذب في علم النفس المرضي كميًا كمسارات في مساحة الدولة التي شكلتها المتغيرات الجماعية للأنظمة. يتم تمثيل الحالة الحالية للنظام كنقطة في هذا الفضاء. مسار فضاء الدولة ، إذن ، هو سجل تاريخي لسلوك النظام ، والذي يوفر نظرة ثاقبة في وجود الجاذبين. على سبيل المثال ، يمكننا تحديد نقطة جذب للعاطفة الحزينة ودورة محدودة بين الحزن والنشوة في مساحة دولة ذات بُعد تكافؤ وإثارة (انظر الشكلين 2 أ و 2 ب). بسبب الاعتماد المتبادل ، سينعكس جاذبي علم النفس المرضي في المتغيرات الجماعية المختلفة. على سبيل المثال ، قد يعكس الاكتئاب كجاذب لمساحة حالة التكافؤ / الاستثارة (على سبيل المثال ، المشاعر الحزينة المستمرة) ، ولكن أيضًا في أماكن الحالة التي تعكس الإدراك (مثل الاجترار) ، والسلوك العلني (على سبيل المثال ، الخمول) ، وعلم وظائف الأعضاء (على سبيل المثال ، الاجترار). ، فقدان الشهية) والعديد من المتغيرات الأخرى

الممكنة. ويترتب على ذلك أنه إذا تم اعتبار الحالة المزاجية والإدراك والسلوك العلني وعلم وظائف الأعضاء متغيرات جماعية تغطي أبعاد مساحة الحالة عالية المستوى ، فإن الاكتئاب سيكون أيضًا عامل جذب في هذا الفضاء. وبالتالي من الممكن إخراج متغير جماعي من النظام ، ولكن ليس النظام من المتغير (Van Geert ، 2019) ،

يمكن أن يوفر اختيار المتغيرات الجماعية المختلفة واستراتيجيات القياس رؤى في علم النفس المرضي في نطاقات زمنية مختلفة (Eronen ، 2019) بعض الديناميكيات "بطيئة" ، مثل نوبة الهلع ، والتي قد تكون عامل جذب لا يوجد إلا لدقائق. على وجه التحديد ، يحدد طول القياس وتكرار أخذ العينات المقاييس الزمنية التي يمكن من خلالها تحديد الجاذبات (Thelen & Smith) ، (1994) ومع ذلك ، فإن عوامل الجذب على نطاقات زمنية مختلفة ليست عمليات منفصلة ، ولكنها جوانب مختلفة من النظام ككل. على سبيل المثال ، ينطوي اضطراب الهلع على ميول تجنب بطيئة التطور ومعتقدات حول الإثارة ، ولكن أيضًا نوبات الهلع المتكررة سريعة التطور (Robinaugh et al. ، 2019)؛ يمكن اعتبار كليهما عوامل جذب.

يتناسب مفهوم الجاذب مع اقتراح فهم علم النفس المرضي على أنه "حالة عالقة": لا يُعزى علم النفس المرضي إلى تجربة أعراض معينة في حد ذاتها ، ولكن إلى استحالة الانسحاب منها (Holtzheimer & Mayberg ، 2011). على سبيل المثال ، القلق عند مواجهة العنكبوت في حد ذاته لا يُنظر إليه عمومًا على أنه مرضي. ومع ذلك ، يتم تقييمه على أنه مرضي عندما لا يستطيع المرء التخلص من هذا القلق وعندما يستمر القلق حتى عندما لا يتم مواجهة العنكبوت لفترة طويلة. وبالتالي ، فإن فكرة الجاذب تدعم الادعاء بأن علم النفس المرضي يرتبط بالصلابة (Bonnano et al. ، 2005 ؛ Hollenstein et al. ، 2013) ، كما تدعمه أيضًا النتائج المتعلقة بانخفاض المرونة وانحرافات الضوضاء الوردية كما نوقش أعلاه.

لا يمكن اعتبار الحالات النفسية المرضية فقط عوامل جذب: يجب أيضًا اعتبار الحالات العقلية الصحية حالات جاذبة. تعد الصحة النفسية أيضًا نمطًا مستقرًا بمرور الوقت ، على الرغم من أنه من المحتمل أن يكون أكثر مرونة من البدائل النفسية المرضية. ترتبط الصحة النفسية كجاذب بمفهوم المرونة والقدرة على "الارتداد" استجابةً للضغوطات (ماستن ، 2001). على سبيل المثال ، يُعتبر صحيحًا عندما يعاني الشخص من قلق مؤقت استجابةً لعنكبوت ، ولكنه يتعافى بسرعة إلى حالة غير قلق. في مصطلحات الأنظمة المعقدة ، يتم تعريف المرونة رسميًا على أنها مقاومة للتغيير. يشير الجاذب إلى مقاومة التغيير ، حيث سيعود الأشخاص إلى حالة الجاذبية الخاصة بهم بعد حدوث اضطراب (على سبيل المثال ، مواجهة عنكبوت). من الجدير بالذكر ، بالنسبة للأنماط الديناميكية المرتبطة بالصحة ، أن مقاومة التغيير أمر مرغوب فيه ، بينما في كثير من الأحيان لا يكون الأمر كذلك بالنسبة للأنماط الديناميكية المرتبطة بعلم النفس المرضي. وبالتالي ، فإن علم النفس المرضي كجاذب يعكس عدم القدرة غير المرغوب فيها على فتح درجات من الحرية التي من شأنها أن تسمح بتغيير الجاذب.

انتقالات المرحلة في علم النفس المرضي

عندما ينتقل مسار النظام من هيمنة أحد الجاذبين إلى هيمنة آخر ، يحدث انتقال طوري (Schoner & Kelso) ، (1988) لذلك تقترح نظريتنا أن التغيرات النوعية في علم النفس المرضي - مثل البداية والانتكاس والتعافي - يمكن فهمها على أنها انتقالات طورية. ومع ذلك ، فإننا لا نقترح أن جميع التغيرات السريرية هي انتقالات طورية. غالبًا ما يتكون التغيير من تغييرات طبيعية داخل حالة جاذبة واحدة. نظرًا لأن الجاذب في مثل هذا السيناريو يستمر في جذب النظام ، فإن التغيير لن يكون دائمًا. على سبيل المثال ، قد يمر الشخص المحاصر بحالة من الاكتئاب بلحظات من الفرح قصيرة العمر ، ولكنه سيعود سريعًا إلى حالة مزاجية حزينة بعد ذلك (كما هو موضح في الشكل 3 أ). في المقابل ، تؤدي انتقالات الطور إلى تغييرات دائمة لأن الشخص يستقر في جاذب جديد تمامًا (كما في الشكل ثلاثي الأبعاد). على سبيل المثال ، قد ينتقل الشخص من فترة الاكتئاب إلى فترة الرفاهية العقلية ، والتي تستمر لفترة أطول بكثير من لحظة الفرح. على عكس التغيرات داخل الجاذب ، تؤدي انتقالات الطور إلى تغيير دائم لا يمكن عكسه بسهولة.

الاقتراح القائل بأن التغيير السريري الدائم يعكس انتقالات المرحلة يؤدي إلى عدة تنبؤات. أولاً ، تتوقع هذه الفرضية أننا يجب أن نكون قادرين على ملاحظة التغيرات النوعية في ديناميكيات المتغيرات الجماعية. يجب أن ينعكس التغيير السريري ، بما في ذلك بداية علم النفس المرضي ، أو التعافي منه ، كتغيير نوعي في القياسات المتكررة لهذه المتغيرات. غالبًا ما يكون مثل هذا التغيير النوعي مفاجئًا ، ولكن يمكن أيضًا أن يكون هناك تغيير تدريجي من جاذب إلى آخر (Kéfi et al. ، 2013) على الرغم من عدم صياغتها في كثير من الأحيان في مصطلحات النظام المعقدة ، فقد تمت دراسة فرضية المرحلة الانتقالية على نطاق واسع في البحث عن المكاسب المفاجئة: التحسينات المفاجئة التي تحدث في العلاج. يتم تعريف المكاسب المفاجئة على أنها تحسينات كبيرة

في مستويات الأعراض من جلسة علاجية إلى أخرى ، وتستمر لمدة ثلاث جلسات على الأقل (Tang & DeRubeis ، 1999). أظهرت الدراسات أن المكاسب المفاجئة هي ظاهرة شائعة بين المرضى الذين يعانون من تشخيصات مختلفة وفي إعدادات علاج مختلفة (للتحليل التلوي ، انظر Shalom & Aderka ، 2020)، بما في ذلك العلاج الدوائي أو العلاج الوهمي (Vittengl et al. ، 2005). علاوة على ذلك ، ترتبط المكاسب المفاجئة بنتائج العلاج الأفضل ، وكذلك في تقييمات المتابعة ، وبالتالي يبدو أنها تمثل تغييراً سريريًا دائمًا (شالوم وأديركا ، 2020). وجدت الدراسات أيضًا خسائر مفاجئة في العلاج النفسي ، والتي تحدث بشكل أقل تكرارًا ولكنها تبدو مرتبطة أيضًا بنتائج أسوأ ، كما قد يتوقع المرء من فرضية المرحلة الانتقالية (Lutz et al. ، 2013).

من الصعب حتى الآن تفسير المكاسب والخسائر المفاجئة. التفسير الأصلي - أن التغيرات المعرفية التي يسببها العلاج السلوكي المعرفي للاكتئاب تؤدي إلى مكاسب مفاجئة (Tang & DeRubeis ، 1999) - لا يتناسب مع الطبيعة العابرة للتشخيص للمكاسب المفاجئة. أيضًا ، لا تزال التفسيرات الجديدة تركز على المكاسب المفاجئة في العلاج ولا تشرح المكاسب المفاجئة في غياب العلاج ولا الخسائر المفاجئة (على سبيل المثال Zilcha-mano et al. ، 2019). وبالتالي ، فإن فرضية المرحلة الانتقالية توفر تفسيرًا أكثر شحًا للمكاسب والخسائر المفاجئة. تذكر أن انتقالات الطور هي مبدأ عام للتغيير في الأنظمة التكيفية المعقدة ، وبالتالي يجب وصف التغيير النوعي بغض النظر عن المريض والتشخيص وخصائص العلاج واتجاه التغيير (سواء المكاسب أو الخسائر المفاجئة). علاوة على ذلك ، تشكل انتقالات الطور تغييرات أكثر ديمومة من التغييرات التدريجية داخل الجاذب ، مما يفسر العلاقة بين المكاسب المفاجئة والنتيجة الأفضل.

ثانيًا ، تتنبأ فرضية المرحلة الانتقالية بأن فقدان الاستقرار يلعب دورًا أساسيًا في التغيير السريري. من أجل حدوث التغيير السريري ، يحتاج الجاذب الحالي أولاً إلى زعزعة الاستقرار. لزعة الاستقرار تاريخ طويل في أبحاث العلاج النفسي ، حيث يُنظر إليه على أنه جانب مهم لإعادة التنظيم على مستوى النظام (Hayes et al. ، 2007؛ Mahoney ، 1991). في علم التعقيد ، يُعرّف عدم الاستقرار بأنه فقدان الجاذبية في الجاذب ، مما يؤدي إلى ظهور ظواهر ديناميكية معينة تسمى التقلبات الحرجة والتباطؤ الحرج (على سبيل المثال ، Kelso et al. ، 1986). نظرًا لتغير المشهد الطبيعي المحتمل من عمق إلى بئر ضحل أثناء زعزعة الاستقرار ، يكتسب النظام درجات أكثر من الحرية ، مما يؤدي إلى سلوك متغير أكثر: تقلبات حرجة ("الكرة تتحرك بحرية أكبر" ، الشكل 3 ب). وبالمثل ، فإن الوقت المستغرق للعودة إلى الجاذب بعد الاضطراب يزداد أثناء زعزعة الاستقرار: التباطؤ الخطير. نظرًا لأن هذه الزيادات في التقلبات ووقت العودة تسبق نقطة التحول الفعلية للانتقال ، فيمكن تفسيرها على أنها إشارات إنذار مبكر للتحويلات السريرية القادمة (Scheffer et al. ، 2009).

تمت دراسة زعزعة الاستقرار على نطاق واسع كمؤشر للتغيير السريري. وجدت العديد من الدراسات حول تغيير العلاج النفسي عدم الاستقرار ، الذي تم قياسه على أنه تقلبات متزايدة ، في كل من بيانات الملاحظة المشفرة لجلسات العلاج والتقييمات الذاتية المتكررة لعلاقة نتائج العلاج الأفضل (تمت مراجعتها في Hayes & Andrews ، 2020). خارج السياق العلاجي ، وجدت أيضًا أن التقلبات في التقييمات الذاتية المتكررة مرتبطة بزيادة أعراض الاكتئاب للأفراد المعرضين للخطر وانخفاض أعراض الاكتئاب للأفراد المصابين بالاكتئاب حاليًا (van de Leemput et al. ، 2014). يتمثل أحد قيود العديد من الدراسات في أنها تسفر عن مقارنة بين الأشخاص لعدم الاستقرار ، وهو ليس اختبارًا مباشرًا لفرضية انتقال الطور القائلة بأن عدم الاستقرار يجب أن يرتفع بمرور الوقت داخل الشخص (Bos & De Jonge ، 2014). في دراسة حديثة ، وجدنا أن التقلبات المتزايدة داخل الشخص يمكن أن تتنبأ بالمكاسب والخسائر المفاجئة القادمة في العلاج النفسي (Strunk ، Hasselman ، Olthof ، وآخرون ، 2020). وجدت العديد من دراسات الحالة أيضًا دعمًا لدور التقلبات في التصنيفات الذاتية باعتبارها مقدمة لبدء الاكتئاب (Wichers et al. ، 2020) والتفكير الانتحاري (Fartacek et al. ، 2016). من الضروري إجراء المزيد من الدراسات على المستوى الشخصي لمواصلة فحص إمكانات إشارات الإنذار المبكر للتغيير السريري.

المعلومات السيطرة

إذا تصورنا التغيير الإكلينيكي على أنه مرحلة انتقالية ، فمن الأهمية بمكان تحديد معايير التحكم التي تسبب هذا التغيير. بينما يمكن أن تلخص المتغيرات الجماعية سلوك النظام ، تلخص معلومات التحكم قيود التضمين والمجسدة التي تؤثر على النظام ، مثل وزن الساق وقوة الساق لسلوك التنقل. في علم النفس المرضي ، نقترح أن القيود المتضمنة والمتجسدة يمكن فهمها من خلال إطار عمل ضعف الإجهاد (Hankin & Abela ، 2005). يمكن بعد ذلك تصور الإجهاد على أنه مجموعة من قيود التضمين (الضغوطات) والضعف كمجموعة من القيود المتجسدة (جميع الخصائص الممكنة التي تجعل الشخص أكثر أو أقل عرضة للضغوط). ثم تنتج النسبة بين الإجهاد والضعف نقاطًا حرجة (على سبيل المثال ، ضعف ضعيف ولكن ضغوط شديدة ، أو ضعف شديد وضغوط معتدلة) ، والتي قد تحدث فيها التحويلات داخل وخارج علم النفس المرضي.

نقترح "معامل التحكم في الإجهاد / الضعف" كطريقة للتفكير في السببية في تطوير علم النفس المرضي 5. يُعترف بالإجهاد والضعف على حد سواء على أنهما متغيرات متعددة الأبعاد ومتراصة ومتغيرة بمرور الوقت في التصورات الحديثة لنماذج ضعف الإجهاد (Hankin & Abela)، (2005) وبالتالي، قد تكون تحولات الطور داخل وخارج علم النفس المرضي مدفوعة بعملية إيديوجرافيك المختلفة التي تؤثر على نسبة التعرض للإجهاد والضعف العالمي بطريقة متعددة الأسباب (Sameroff)، (2000) وبالتالي يمكن لمعلمة التحكم في الإجهاد / الضعف أن تأخذ في الحسبان الفروق الفردية. يمكن بعد ذلك تحديد السببية في تطوير علم النفس المرضي فقط من خلال التلاعب التجريبي الصارم بمعامل التحكم (Thelen & Smith)، (1994) عادةً ما يكون مثل هذا التلاعب الخاضع للرقابة غير ممكن في أبحاث علم النفس المرضي، ولكن قد لا يزال من الممكن اكتساب بعض الأفكار في معايير التحكم للتغيير السريري.

المفتاح لمثل هذا التحقيق هو دراسة التغيير السريري لأنه يتكشف بمرور الوقت، حيث تصبح معلمات التحكم واضحة فقط بالقرب من نقطة التحول (Thelen & Smith)، (1994) تشير بعض دراسات الحالة على سبيل المثال إلى أن تناقص الدواء (Wichers et al.، (2020) وزيادة مشاعر القلق (Smit et al.، (2019) قد تعمل كمعايير تحكم في بداية الاكتئاب لدى بعض الأفراد. بالطبع، لا يمكن لمثل هذه الدراسات القائمة على الملاحظة تحديد معلمات التحكم بشكل لا لبس فيه، حيث لا يمكن استبعاد المتغيرات الأخرى. بدلاً من ذلك، فهم يوضحون استراتيجيات بحثية - واحدة من المراقبة الخاضعة للرقابة بمرور الوقت كل حالة على حدة - والتي قد تلهم البحث السريري التطبيقي للنظر في التأثيرات السببية المحتملة على التغيير السريري لأفراد معينين في ظروف معينة.

يتمثل أحد الجوانب المهمة الأخيرة حول معلمات التحكم في التغيير السريري في ظاهرة التباطؤ، وهي الظاهرة التي غالبًا ما تقاوم الأنظمة التغيير. تظهر العديد من انتقالات الطور التباطؤ، مما يعني أن الجاذبات التي يمكن الوصول إليها لا تعتمد فقط على قيمة معلمة التحكم، ولكن أيضًا على تاريخ النظام. على سبيل المثال، قد تؤدي زيادة الضغط في العمل إلى الانتقال إلى نوبة اكتئاب، لكن التخلص من التوتر في العمل (عن طريق ترك الوظيفة أو أخذ إجازة مرضية) لا يعكس هذا الانتقال على الفور (كرامر وآخرون، 2016). وبالتالي، فإن التباطؤ يعني أن عمليات الانتقال مرة أخرى إلى جاذب سابق تتخلف عن التغييرات في معلمة التحكم. وبالتالي، يؤكد التخلف على أهمية الجهود الوقائية لأن منع التحولات الطورية أسهل بكثير من عكسها، كما هو موضح بوضوح في الأبحاث حول النظم البيئية (على سبيل المثال، من الصعب عكس اتجاه التصحر؛ Scheffer et al.، 2009). بالاقتران مع الطبيعة متعددة الأسباب لمعلمات التحكم، يشرح التباطؤ أيضًا سبب عدم استهداف التدخلات الناجحة بالضرورة "العكس" العمليات التي تسببت في علم النفس المرضي في المقام الأول.

تداعيات

إن نظرية التعقيد في علم النفس المرضي التي حددناها أعلاه لها آثار بعيدة المدى على تصورنا لعلم النفس المرضي وكذلك على التصنيف والتدخل والصحة العامة. أولها هو الأكثر إلحاحًا: ما هو علم النفس المرضي في هذه النظرية؟ لقد أوضحنا سابقًا أن كلا من علم النفس المرضي والصحة العقلية يمكن اعتبارهما أنماطًا ديناميكية. علم النفس المرضي ليس اضطرابًا في نمط صحي (على سبيل المثال، اختلال في المزاج، أو الناقلات العصبية، أو الهرمونات، أو سمات الشخصية؛ راجع Deyoung & Krueger، 2018)، ولكنه نمط في حد ذاته. بعبارة أخرى، علم الأمراض ليس اضطرابًا، ولكنه نوع آخر من النظام (Bosman، 2017).

لا تنطوي نظريتنا على ترسيم موضوعي بين علم النفس المرضي والصحة العقلية. في حين أن الأنماط الديناميكية المرتبطة بعلم النفس المرضي قد يكون لها خصائص يمكن التعرف عليها على أنها إشكالية - مثل كونها شديدة الصلابة - فإننا نعتقد أنه لا يمكن تحديد أي من هذه الخصائص على أنها شروط كافية لتصنيف الأنماط على أنها "نفسية مرضية". بدلاً من ذلك، يجب فهم خاصية كونها نفسية مرضية على أنها مخصصة للأنماط الديناميكية التي يعتبرها الآخرون أو الأفراد أنفسهم مشكلة في سياقات محددة (Bosman، 2017). ما يعتبر علم النفس المرضي وما هو غير ذلك يعتمد بشكل أساسي على المعايير و / أو التوقعات المجتمعية أو الثقافية (بنثال، 1993). في حين أن مثل هذه الأحكام المستنيرة ثقافيًا قد تتزامن مع وجود معايير أكثر موضوعية مثل عدم القدرة على التكيف أو العلامات الحيوية أو الصلابة المذكورة أعلاه، فإنها ليست ملزمة بالضرورة بهذه المعايير. هناك دائمًا سياقات ثقافية أخرى يمكن تخيلها والتي تعتبر فيها هذه الخصائص صحية بدلاً من ذلك (Bosman، 2017). نحن نتفق مع (Canguilhem، 1966) على أن المعاناة التي يعاني منها الفرد، أو في الحالات القصوى، أولئك المحيطون بالفرد، توفر المعيار الوحيد الممكن للدفاع عنه لعلم النفس المرضي.

ثانيًا ، بعد تصورنا للمفاهيم ، لا يوجد سبب لتوقع أن الأنماط الديناميكية التي يتم تقييمها على أنها نفسية مرضية تسمح بتصنيف لا ليس فيه في فئات محددة ، مثل تلك الخاصة بـ DSM-V ، أو أي نظام تصنيف آخر. قد يظل التصنيف مفيدًا ، ولكنه لن يكون أبدًا هو الأمثل لصياغة الحالة السريرية ، حيث من المرجح أن تكون الأنماط الديناميكية لعلم النفس المرضي فردية للغاية. لصياغة الحالة ، قد يكون تشخيص الدقة السياقية مفيدًا بدلاً من ذلك (Van Os ، وآخرون ، 2013) ، حيث يتم فحص علم النفس المرضي الفردي وفقًا للسياق من خلال إجراء المقابلات ومراقبة العملية باستخدام تقنيات أخذ العينات التجريبية (على سبيل المثال ، Burger et al. ، 2020 ؛ Schiepek et al. ، 2016).

ثالثًا ، تتضمن نظريتنا منظورًا مختلفًا للتدخلات. لا تؤدي التدخلات إلى حدوث تغيير في المريض بعد شكل من أشكال "السببية في كرة البلياردو" ، ولكنها تتفاعل مع المريض الفردي بمرور الوقت (Hayes et al. ، 2007 ؛ Stiles & Shapiro ، 1994). يجب اعتبار التدخلات عملية تهدف إلى إعادة التنظيم والتكيف بشكل مثالي مع الحالة التي يعيشها المريض. على سبيل المثال ، إذا كان الجاذب النفسي المرضي قويًا ، يجب أن يهدف العلاج إلى زعزعة الاستقرار ، ولكن عندما يتم زعزعة استقرار الجاذب النفسي ، يجب أن يهدف العلاج إلى دعم الجاذبات البديلة والأكثر صحة (Hayes et al. ، 2015 ؛ Schiepek et al. ، 2016). تتناسب وجهة النظر هذه حول التدخلات بشكل جيد تاريخيًا مع الأفكار حول الاستقرار والتغيير في العلاج النفسي (Gelo & Salvatore ، 2016). ربما يوفر إضفاء الطابع الرسمي على هذه الأفكار من حيث عوامل الجذب وتحولات الطور الخطوة التالية لعلم التدخل في العلاج النفسي (Olthof et al. ، 2020) ، ولكن أيضًا العلاج الطبي (Wichers et al. ، 2020).

رابعًا ، قد يؤدي فهم علم النفس المرضي على أنه نمط ديناميكي بدلاً من حالة ثابتة محددة (بيولوجيًا) إلى تقليل وصمة العار وزيادة التمكين لدى المرضى. إن اقتراح فان أوس (2016) بإسقاط مصطلح "الفصام" (مع دلالة "مرض دماغي مزمن ميؤوس منه") واستبداله بـ "(الضعف تجاه) الذهان" هو مثال رئيسي على التحول نحو نمط ديناميكي وضع تصور قد يفيد الوصف ويقال من وصمة العار. الأهم من ذلك ، أن المعتقدات حول علم النفس المرضي تؤثر أيضًا على كيفية رؤية الأفراد لأنفسهم (Hacking ، 2007). إن الاعتقاد بأن التغيير ممكن لأن علم النفس المرضي ليس بالضرورة حالة ثابتة يمكن أن يفيد مشاعر التمكين (على سبيل المثال ، لويس ، 2018) وأحيانًا يؤدي إلى آثار صحية إيجابية (Schleider & Weisz ، 2018). في الوقت نفسه ، يجب أن ندرك أن مثل هذه المعتقدات لا يمكن أن تنطبق على جميع أشكال علم النفس المرضي. على الرغم من أنها ليست ثابتة ، إلا أن الجاذبين قد يجتذبون بقوة ، مما يجعل التغيير صعبًا نوعًا ما. علاوة على ذلك ، بالنسبة لأشكال معينة من علم النفس المرضي ، يمكن أن تؤدي القيود المتجسدة إلى انخفاض كبير في درجات الحرية وبالتالي قد تبدو ثابتة تقريبًا. يمكن على سبيل المثال فهم الاضطرابات الجينية ، حيث يقيد تأثير جيني معين بشكل كبير تكوين النمط ، بهذه الطريقة.

خامسًا ، تسلط نظريتنا الضوء على أهمية البيئة في تصور علم النفس المرضي. يظهر علم النفس المرضي في نظام بيئة الشخص وبالتالي لا يمكن اختزاله على الشخص وحده. لذلك لا يلزم أن يكون العلاج موجهاً (فقط) إلى الشخص ، ولكن يمكن أيضًا أن يستهدف قيود التضمين في البيئة. على سبيل المثال ، ألهمت العلاقة بين الحياة في المدينة ومخاطر الذهان التدخلات في تخطيط المدن مثل إنشاء مساحات خضراء ، والتي أظهرت أنها تقلل من حدوث الذهان (باومان وآخرون ، 2020). يشير الدور الحاسم للبيئة في علم النفس المرضي أيضًا إلى مسؤولية المؤسسات ، مثل المدارس والحكومات وأماكن العمل ، التي تنظم وتؤثر على البيئة اليومية للأفراد. يمكن للمؤسسات معالجة مشاكل الصحة العقلية من خلال تحسين الظروف التي تساهم في هذه المشاكل ، والتي ستكون في بعض الحالات أكثر فعالية وفعالية من حيث التكلفة من تقديم المشورة أو توجيهه لأفراد معينين.

منظومة النفس و التغيير الثقافي

ما يمكن أن نضيفه للدراسة السابقة هو أن التعامل مع النفس البشرية كمنظومة معقدة يعني أنها شديدة الحساسية أثناء تفاعلها مع المنظومات الأخرى و بهذا الأمر تكون عرضة للتقلب و التغيير الدائم بين شتى المشاعر و الأحاسيس و الحالات النفسية.

بذات التساؤل الذي طرحته عالمة الأنثروبولوجيا ماري دوغلاس عن الثقافة : القضية المركزية ليست التغيير الثقافي. الشيء المذهل الذي يجب التحقيق فيه هو الاستقرار الثقافي ، متى وأينما وجد " (1985: الثاني والعشرون). إذا تم إنشاء الثقافة طوال الوقت من قبل الجميع ، فكيف نشعر بأنها مستقرة بشكل معقول؟ [2]

بذات الطريقة نتساءل : أن القضية المركزية للمنظومة النفسية ليست تغيير الحالة النفسية بل إن الشيء المذهل الذي يجب أن نحقق فيه هو استقرار المنظومة النفسية على حالة نفسية معينة. إذا كانت المنظومة النفسية عرضة للتغيير فما الذي يجعل الحالة النفسية تكون في حالة تثبت مستمر؟

أشارت الدراسة السابقة أنه " عندما ينتقل مسار النظام من هيمنة أحد الجاذبين إلى هيمنة آخر ، يحدث انتقال طوري (Schoner & Kelso ، 1988) لذلك تقترح نظريتنا أن التغييرات النوعية في علم النفس المرضي - مثل البداية والانتكاس والتعافي - يمكن فهمها على أنها انتقالات طورية. ومع ذلك ، فإننا لا نقترح أن جميع التغييرات السريرية هي انتقالات طورية. غالبًا ما يتكون التغيير من تغييرات طبيعية داخل حالة جاذبة واحدة. نظرًا لأن الجاذب في مثل هذا السيناريو يستمر في جذب النظام ، فإن التغيير لن يكون دائمًا. على سبيل المثال ، قد يمر الشخص المحاصر بحالة من الاكتئاب بلحظات من الفرح قصيرة العمر ، ولكنه سيعود سريعًا إلى حالة مزاجية حزينة بعد ذلك (كما هو موضح في الشكل 3 أ). في المقابل ، تؤدي انتقالات الطور إلى تغييرات دائمة لأن الشخص يستقر في جاذب جديد تمامًا (كما في الشكل ثلاثي الأبعاد). على سبيل المثال ، قد ينتقل الشخص من فترة الاكتئاب إلى فترة الرفاهية العقلية ، والتي تستمر لفترة أطول بكثير من لحظة الفرح. على عكس التغييرات داخل الجاذب ، تؤدي انتقالات الطور إلى تغيير دائم لا يمكن عكسه بسهولة. "

من خلال تفاعل المنظومة النفسية مع بقية المنظومات الأخرى (المجتمع، البيئة و غير ذلك ...) و التجارب التي تعيشها تحدث لها عملية تعلم و يتشكل من خلالها نمط ثقافي معين يشمل نمطا من الأفكار و السلوكيات و القيم و المعتقدات و ما إلى ذلك. هذا النمط هو الذي يتسبب في المرض و الاعتلال النفسي. المهم في الامر و الأمر الذي يجب التركيز عليه هو أسباب صعوبة تغيير هذا النمط .

نحن نقترح استعارة مفهوم نموذج الثقافة ، الذي طوره جيرى جونسون. يسمى جونسون نموذج "الشبكة الثقافية"

يقول جونسون : " فالبراداييم الموجود في المركز هو مجموعة المعتقدات الأساسية التي تنتج من تعدد المحادثات والتي تحافظ على وحدة الثقافة. "البنات" هي مظاهر الثقافة التي تنتج عن تأثير النموذج.

على مستوى التغيير الثقافي في المنظمات تركز معظم برامج التغيير على البنات ؛ يحاولون إحداث التغيير من خلال النظر في الهياكل والأنظمة والعمليات. تبين التجربة أن هذه المبادرات عادة ما يكون لها نجاح محدود. يتم وضع الكثير من الطاقة (والمال) في برنامج التغيير ، مع جميع تمارين الاتصال المعتادة والاستشارات وورش العمل وما إلى ذلك. في الأشهر القليلة الأولى ، يبدو أن الأمور قد تغيرت ولكن تدريجياً تتلاشى الحداثة والزخم وتستقر المنظمة مرة أخرى في شيء مثل تكوينها السابق. السبب في ذلك بسيط ، رغم أنه غالبًا ما يتم تجاهله - ما لم يتغير النموذج في قلب الثقافة فلن يكون هناك تغيير دائم."

على المستوى النفسي فإن الأمر يستقيم أيضا. كل نمط نفسي موجود لدى منظومة نفسية ما هو أيضا يتكون من نمط ثقافي. و في كل نمط ثقافي يكون هناك " براداييم " في القلب منه. و ما الأفكار و السلوكيات التي تنتج عن المنظومة النفسية سوى مظاهر ناتجة عن تأثير ذلك البراداييم.

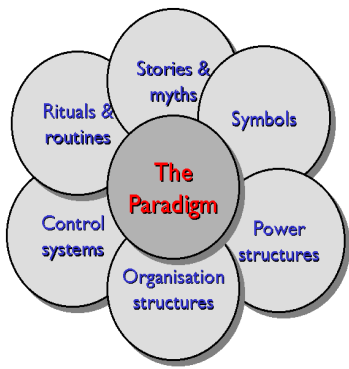
يقول جونسون : " البراداييم هو مجموعة من الأفكار والمعتقدات المتسقة ذاتياً والتي تعمل كمرشح ، وتؤثر على كيفية إدراكنا وكيف نفهم. تم وضع المصطلح في العملة المشتركة من قبل توماس كون في كتابه الشهير هيكل الثورات العلمية ، الذي نُشر لأول مرة في عام 1962. قام فرينجوف كابرًا بتعديل تعريف كون الأصلي لتقديمه في شكل أكثر ملاءمة لدراسة المنظمات:

النموذج هو مجموعة من المفاهيم والقيم والتصورات والممارسات التي يتقاسمها المجتمع ، والتي تشكل رؤية خاصة للواقع والتي هي أساس الطريقة التي ينظم بها المجتمع نفسه. (كابرا 1997 : 6)"

[2]

و لنجعل هذا التعريف أكثر ملاءمة لدراسة المنظومة النفسية نقول أن :

البراداييم على المستوى النفسي هو مجموعة من المفاهيم والقيم والتصورات والممارسات التي تشكل نمط المنظومة النفسية ، والتي تشكل رؤية خاصة للواقع والتي هي أساس الطريقة التي تنظم بها المنظومة النفسية نفسها.



Culture and Complexity Figure 1. Richard Seal

يقول جونسون : " كمثل على الطريقة التي يمكن بها للنموذج - وخاصة النموذج الموجود في قلب الثقافة - أن يؤثر على الإدراك ومعنى أنني أتذكر استفساراً كنت أجريه مع أعضاء مؤسسة خدمة عامة كبرى في ثقافتها. كان هناك الكثير من الحديث عن "ثقافة اللوم" وشعور في الغرفة أنه سيكون من الصعب أو المستحيل المضي قدماً بسبب هذا.

أخذت القلم وكتبت "ثقافة اللوم" على اللوح الورقي. ثم كتبت "ثقافة التسامح" بجانبها ، رداً على ذلك بعض الضحك العصبي (لم يسبق لهم أن صادفوا فكرة ثقافة التسامح من قبل - بالتأكيد ليس في سياق العمل). في السطر التالي أضع ، "أنت لم تفعل ذلك جيداً". تحت اللوم كتبت "اتهام" وتحت التسامح "رأي". في السطر التالي ، "أتمنى أن تكون أفضل في المرة القادمة". هذه المرة تحت اللوم أضع "التهديد" وتحت التسامح "التشجيع" (الجدول 1).

ثقافة اللوم	ثقافة التسامح
"لم تفعل ذلك جيداً"	رأي
"أتمنى أن تكون أفضل في المرة القادمة"	تشجيع

(الجدول 1)

يقول جونسون : " هناك عدد من الدروس التي يمكن استخلاصها من هذا المثال. أولاً ، النموذج هو الذي له تأثير كبير على إدراكنا: إذا كنا نعتقد أن هناك ثقافة إلقاء اللوم ، فسوف نسمع الكلمات من هذا الإطار. قد يكون من المفترض أن تكون رأياً أو تشجيعاً ولكن ربما لا تكون هذه هي الطريقة التي سيتم سماعها. ثانياً ، يشجع النموذج السائد أنواعاً معينة من السلوك. إذا اعتقد الجميع أن هناك ثقافة إلقاء اللوم ، فمن الأرجح أن يتصرف الناس بطرق إلقاء اللوم ؛ في موقف مشابه في ثقافة التسامح (كم سيكون الأمر لطيفاً إذا كانوا عاديين) سيكون الناس أكثر ميلاً للتصرف بطريقة بناءة ومشجعة. ثالثاً ، يميل النموذج إلى الاكتفاء الذاتي. لأنني أسمع الكلمات ، "أتمنى أن تكون أفضل في المرة القادمة" كتهديد أقبلها كدليل على وجود ثقافة اللوم: "هل سمعت ذلك؟ لقد هدديتي للتو - هذا نموذجي جداً للطريقة التي تسير بها الأمور هنا ". البردايم هو مثل نبوءة ذاتية الإيفاء. هناك نوع من المنطق الدائري المرتبط به مما يجعل من الصعب كسرها.

لا أريد أن أعطي انطباعاً بأن النماذج أمر سيء. على العكس من ذلك ، بدون نماذج تساعدنا على تنظيم العالم وإدراكنا له ، سنواجه كتلة هائلة من البيانات الواردة. سيكون من المستحيل القيام حتى بأبسط المهام اليومية دون الحاجة إلى عمل كل شيء من المبادئ الأولى في كل مرة. إنها حقيقة أن النموذج يعمل كمرشح يساعد على جعل الحياة قابلة للإدارة ويمنحنا إحساساً بالاستقرار في عالم متغير.

ليس وجود النماذج هو الذي يمكن أن يسبب صعوبات ولكن استقرارها. حتى عندما لا يكون النموذج مفيداً ، فإنه يميل إلى التمسك به ، مع استمرار تصفية التصورات بطرق لم تعد مفيدة.

إذن من أين تأتي النماذج؟ في المؤسسات و المنظمات لا يفرضها الرؤساء التنفيذيون ولا يخلقها المستشارون ، بل تنشأ من تعدد التفاعلات بين الأفراد داخل المجتمع. على مستوى المنظومة النفسية فالبردايم ينشأ من خلال التفاعلات الداخلية للنفس و كذلك من خلال تفاعل النفس مع الأنظمة المعقدة الأخرى التي تحيا معها (مجتمع ، بيئة ... إلخ) [2].

طبيعة الظهور

الظهور هو أحد السمات الرئيسية للأنظمة المعقدة. إنه غامض وشائع ويصعب تحديده. كيف ميهاتها يفعل مثل أي: ... العملية التي تنشأ من خلالها الأنماط أو الهياكل على المستوى العالمي من عمليات تفاعلية على المستوى المحلي. لا يمكن فهم أو التنبؤ بهذا "الهيكلي" أو "النمط" من سلوك أو خصائص الوحدات المكونة وحدها. (مهاتا 1997: 31)

معظم التغييرات في الأنظمة المعقدة ناشئة ؛ وهذا يعني أنه يحدث نتيجة للتفاعلات بين "الوكلاء" في النظام. في المنظمة ، الوكلاء هم أنفسهم أنظمة معقدة. تقترح نظرية التعقيد أنه عندما يكون هناك اتصال كافٍ بين العوامل ، فمن المحتمل أن يحدث الظهور تلقائياً.

يعتبر مفهوم الظهور زلقاً عندما نحاول فحصه بالتفصيل ولكن بعض الأشياء تصبح أكثر وضوحاً. ما ينشأ هو نمط جديد ، على مستوى أعلى في النظام من العوامل التي أنشأته ، ويمكن للنمط الجديد أن يتغذى مرة أخرى للتأثير على التطوير الإضافي للمستوى الأدنى .

من الناحية العملية ، ستكون معظم حالات الظهور صغيرة جدًا ، وغالبًا ما تبدو غير مهمة. ومع ذلك ، يمكن أن تكون المظاهر خادعة لأن نظرية التعقيد تشير إلى أنه قد لا يتطلب الأمر "مجهودًا" أكثر من ظهور صغير.

يوضح عمل بير باك وزملائه (باك 1997) أنه عندما يكون النظام في حالة من الأهمية الحرجة ذاتية التنظيم ، فإنه سيكون عرضة للتغيرات من جميع الأحجام ببساطة كنتيجة لتأثيرات خارجية صغيرة. مثالهم هو كومة الرمل ، التي تم بناؤها عن طريق إسقاط تيار مستمر من الحبوب الفردية ، مثل الرمل داخل جهاز توقيت البيض. بمجرد أن تصل الكومة إلى الحالة الحرجة ، قد لا يكون لتسقط حبة رمل واحدة عليها أي تأثير يمكن ملاحظته أو قد تتسبب في انزلاق صغير أو حتى انهيار جليدي كبير.

يتبع حجم وتكرار التغيرات قانون القوة: أي أن هناك الكثير من التغيرات الصغيرة ، وتغيرات أقل متوسطة الحجم ، وقليل جدًا من التغيرات الكبيرة. لكن النقطة المهمة هي أن حجم الاستجابة لا يعتمد على حجم الحافز. بمجرد أن يكون النظام في الحالة الحرجة ، حتى أصغر الحافز قد يسبب تغييرات كبيرة.

تعد الأنظمة البشرية أكثر تعقيدًا بكثير من أكوام الرمل ولكن هناك بعض الأدلة التي تشير إلى أنها أيضًا يمكن أن تدخل في هذه الحالة الحرجة (انظر Dooley & Van de Ven 1999). إذا كان الأمر كذلك ، فإن هذا له آثار عميقة على محاولتنا لتغيير الثقافة التنظيمية. يجب علينا الابتعاد عن محاولة تغيير المنظمات وبدلاً من ذلك النظر في كيفية مساعدتهم على الاستعداد للتغيير - للانتقال إلى حالة من الأهمية الذاتية المنظمة.

ينتقل تركيز تدخلات التغيير التنظيمي بعيدًا عن "التخطيط للتغيير" إلى "تسهيل الظهور". إذا كنا نتطلع إلى المساعدة في ظهور نموذج جديد ، فنحن بحاجة إلى طريقة جديدة للتفكير في دور وكيل التغيير - سواء كان مستشارًا خارجيًا أو متخصصًا داخليًا في التطوير التنظيمي. نحن بحاجة إلى استعارة جديدة.

أحد الاحتمالات هو وكيل التغيير باعتباره "قابلة". يبدو أنها تعمل بشكل جيد إلى حد معقول: تقوم القابلة الجيدة بتطوير علاقة شخصية مع المرأة الحامل ؛ تدرك الطابع الفريد لكل لقاء ، وتعامل المرأة على أنها كائن حي وليست آلة ؛ هي تعلم أن الولادة لا يجب أن تجبر بل يجب أن تتم بالمساعدة ؛ إنها تدرك أهمية العمل مع العمليات الطبيعية للجسم.

يبدو أن معظم وكلاء التغيير لديهم نظرة ميكانيكية إلى حد كبير لأنفسهم - كيف يمكنك أن تكون مستشارًا جيدًا ، وكيف يمكنك إعادة هندسة أو إصلاح مؤسسة ، إذا لم يكن لديك "مجموعة أدوات" كاملة؟ هذا هو تكلمة الاستعارة السائدة "التنظيم كآلة" والتي كانت موجودة منذ زمن تايلور وفيل (Morgan 1997) إنه يعني أن عامل التغيير يمكن أن يقف خارج النظام ، ويشخص وفهم أجزاء العمل الخاصة به ثم يتدخل لإعادة تصميمه ليعمل بطريقة أكثر فعالية. من ناحية أخرى ، فإن استعارة القابلة لها ميزة رؤية المنظمة ككيان معقد منظم ذاتيًا يجب العمل معه بدلاً من العمل عليه. لكنها ليست كافية. لا يزال يضع عامل التغيير خارج النظام. تدعونا الأنظمة المعقدة إلى العمل في النظام ، للتخلي عن الوهم بأننا نستطيع فهم تعقيده وتبني أهداف أكثر تواضعًا. [2]

أنسنة العلاج النفسي

على المستوى النفسي يمكن أن يكون دور المعالج النفسي باعتباره قابلة . حيث تقوم القابلة الجيدة بتطوير علاقة شخصية مع المرأة الحامل ؛ تدرك الطابع الفريد لكل لقاء ، وتعامل المرأة على أنها كائن حي وليست آلة ؛ هي تعلم أن الولادة لا يجب أن تجبر بل يجب أن تتم بالمساعدة ؛ إنها تدرك أهمية العمل مع العمليات الطبيعية للجسم. بدلاً من التعامل مع الشخص المريض نفسياً كآلة يمكن إصلاحها من الخارج من خلال تشخيصه وفهم منظومته النفسية ثم التدخل لإعادة تصميمها لتعمل بطريقة أكثر فعالية. فإن استعارة مفهوم القابلة له ميزة رؤية النفس كمنظومة معقدة منظمة ذاتيًا يجب العمل معها بدلاً من العمل عليها. لكن ذلك ليس كافيًا. لا يزال يضع عامل التغيير خارج النظام. تدعونا نظرية الأنظمة المعقدة إلى العمل مع المنظومة النفسية ، للتخلي عن الوهم بأننا نستطيع فهم تعقيدها وتبني أهداف أكثر تواضعًا.

أحد الأساليب التي اعتمدها باتريشيا شو وبيل كريتشلي (شو 1997). اختاروا العمل بشكل رسمي وغير رسمي في المنظمات لمساعدة الأشخاص على إجراء محادثات قد لا تكون لديهم لولا ذلك. لا توجد خطة خطية للحملة. بدلاً من ذلك ، يعملون من أجل مساعدة المنظمة على الاستعداد للتحويل الخاص بها. من حيث شروط باك ، فإنهم يساعدون في إزالة الحواجز وفتح القنوات بحيث يمكن للنظام أن ينظم ذاتيًا إلى تكوين حرج ، حيث يصبح التغيير ممكنًا. [2]

نهج وبائي

يقول ريتشارد سيل : " تحتاج بعض المنظمات إلى مزيد من الهيكل والطمأنينة. في الآونة الأخيرة ، من خلال العمل مع قسم تكنولوجيا المعلومات في إحدى مؤسسات الخدمة العامة الكبرى التي تتطلع إلى تغيير ثقافتها ، طورت نهجاً مختلفاً ، ولكن مكافئاً ، والذي كان جذرياً بما يكفي لعرض احتمالية حدوث تغيير كبير مع احتوائه بدرجة كافية لإبقاء قلقهم قابلاً للإدارة. المستويات. استند النموذج الذي اقترحته إلى نهج وبائي لتغيير الثقافة. هذا ليس بجديد. كان عالم الأنثروبولوجيا الفرنسي دان سبيربر (1996) يستخدم النموذج لعدة سنوات ولكن ليس في سياق التطوير التنظيمي. من حيث هذا النموذج ، قد تكون الاستعارة المناسبة لعامل التغيير شيئاً مثل الفيروس - باستثناء أن هذا الفيروس حميد ويرحب به الجسم المضيف.

بالتعاون مع زميلي ، ريتا ماكجي ، صممت ورشة عمل ليتم تعميمها على كل فرد في القسم. كان هدفها الواضح هو توعية الناس بقوة الثقافة والنماذج وتشجيعهم على اكتشاف رؤية مقنعة لثقافة مستقبلية من شأنها أن تحفزهم على التصرف بشكل مختلف. والأهم من ذلك ، أننا شجعنا جميع المشاركين على أن يصبحوا وكلاء تغيير أو "مبشرين" ، ونشر الكلمة والاندخراط في أنواع مختلفة من المحادثات مع زملائهم. مرة أخرى ، كان هدفنا مساعدتهم وبالتالي ، من خلال بناء قدر أكبر من التواصل بين الأشخاص وتشجيعهم على صنع معنى مختلف لحياتهم العملية اليومية ، نهدف إلى مساعدة المنظمة على إزالة الحواجز وفتح القنوات حتى تتمكن من التنظيم الذاتي في الموقف النقدي وتصبح أكثر قدرة على التغيير. يوصف التغيير التنظيمي أحياناً بأنه إما من أعلى إلى أسفل أو من أسفل إلى أعلى. نهجنا ليس في الحقيقة أيًا من هذين. بدلاً من ذلك يمكن وصفه بأنه وسيط: الجميع متورط ولا يوجد مكان بداية مفضل.

الأمر ليست بهذه البساطة ، بالطبع. بمجرد أن يبدو أن أي درجة حقيقية من التغيير تبدو مرجحة ، سيبدأ "نظام المناعة" في المنظمة في مقاومة العدوى من الأفكار والممارسات الجديدة. سيحاول بعض الناس إعادة تأكيد القوة التي يشعرون أنهم يفقدونها ؛ سيكون البعض ساخرًا ويسبب الازدراء على العملية ؛ سيشعر البعض بالخوف والانسحاب من التغييرات. هذا هو المكان الذي تلعب فيه الإدارة العليا دوراً مهماً. يجب أن يعملوا كمثبطين للمناعة ، في محاولة لإخماد المقاومة وتغذية وتشجيع السلوكيات الجديدة. حتى يتم تحقيق الكتلة الحرجة ، يكون التغيير ضعيفاً للغاية ويمكن تدميره بسهولة. [2]

يمكن استخدام هذا النهج أيضاً في عملية التغيير النفسي "العلاج" العمل على الوعي وتحديد وعي المريض بطبيعة تعقيد الحياة و فهم نفسه كمنظومة معقدة هذا الأمر تحديدا يجعله و هو يمر بقيمة اليأس من العلاج يدرك أنه دائما هناك أمل و يمكن لأصغر فكرة أو موقف أن تساهم في عملية علاجه. بالإضافة إلى ذلك توعية المريض بقوة الثقافة والبردايم وتشجيعه على اكتشاف رؤية مقنعة لثقافة مستقبلية من شأنها أن تحفزه على التصرف بشكل مختلف. والأهم من ذلك ، أن نشجعه على أنه عامل رئيسي في التغيير " ، و أن يخرط في أنواع مختلفة من التفكير مع النفس و الحوار مع الآخرين .

وبالتالي ، من خلال بناء قدر أكبر من التفكير مع الذات وتشجيع المريض على صنع معنى مختلف لحياته ، يمكن أن يساعد المنظومة النفسية على إزالة الحواجز وفتح القنوات وفتح مسارات لإظهار المكبوتات و مناقشتها حتى تتمكن المنظومة من إجراء عملية التنظيم الذاتي وتصبح أكثر قدرة على التغيير.

التغيير على مستوى المنظومة النفسية لا يتم فقط من خلال المعالج أو من خلال المريض بل إن الطرفين تقع عليهما ذات المسؤولية.

يقول ريتشارد سيل : "بمجرد أن يبدو أن أي درجة حقيقية من التغيير تبدو مرجحة ، سيبدأ "نظام المناعة" في المنظومة النفسية في مقاومة العدوى من الأفكار والممارسات الجديدة. ستحاول النفس إعادة تأكيد القوة التي تشعر بأنها ستفقدتها ؛ من الممكن أن تسخر النفس و تزدري هذه العملية ؛ من الممكن أن تشعر بالخوف والانسحاب من التغييرات. هذا هو المكان الذي تلعب فيه الأنا دوراً مهماً من خلال الإرادة و العزم. يجب أن تعمل كمثبطة للمناعة ، في محاولة لإخماد المقاومة وتغذية وتشجيع السلوكيات الجديدة. يجب أن ندرك أنه و حتى يتم تحقيق الكتلة الحرجة من العزم و الإرادة ، يكون التغيير ضعيفاً للغاية ويمكن تدميره بسهولة. [2]

النفس من منظور الإسلام و التعقيد

تقدم النصوص الإسلامية نفسها كهادية و معالجة للنفس البشرية. و ذلك من خلال مساهمتها في تشكيل نمط ثقافي للنفس يقوم بتنظيم العلاقة بين الإنسان و خالقه و سلامة هذه العلاقة و من أجل صيانة النفس خلال حياتها و أثناء تفاعلها مع بقية المنظومات الحية. تتم هذه العملية من خلال المحتوى المعرفي الذي تقدمه هذه النصوص. عندما تتلقى المنظومة النفسية ما تشير إليه هذه النصوص من أفكار و تقوم بتصديقها فإن هذه الأفكار تلعب دوراً مركزياً في تشكيل النمط الثقافي للمنظومة النفسية و تساهم في تشكيل البردايم الذي يكون قالباً لتفسير المواقف و الأحداث.

إن النصوص الإسلامية بما تحويه من معرفة فإنها تحمل تصوراً خاصاً للنفس البشرية و طبيعة التفاعلات الداخلية التي تحدث لها و نلخصها في الآتي :

- أن الشياطين لها تأثير على الحياة النفسية للشخص
- أن النصوص الإسلامية تعمل كهاد للنفس أثناء حياتها و تفاعلها مع الشياطين و بقية المنظومات الحية
- أن الهداية تكون من خلال الاعتماد المتبادل بين النفس و المعرفة الموجودة في النصوص الإسلامية و تبدأ هذه الهداية من خلال قرار استعانة النفس بهذه المعرفة فيتم من خلالها تشكيل و عي يلعب دوراً حاسماً في تشكيل سلوكيات الشخص تجاه هذا البعد النفسي الذي أضافه تصور النصوص الإسلامية.
- أن العزم و الإرادة يلعبان الدور الحاسم في التصدي لتأثيرات الشياطين على النفس البشرية.

الشياطين و العقد النفسية

تأثير الشياطين على النفس من منظور التعقيد

ما هي النقاط المشتركة بين مفاهيم العلمية النفس و ما ورد في النصوص الإسلامية عن موضوع تأثير الشياطين على النفس البشرية ؟

إن النقطة المشتركة الرئيسية بينهما هي عبارة العقدة و العقد فقد ورد في القرآن آية " و من شر النفاثات في العقد " و في حديث صحيح " يَعْذُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عُقَدٍ يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ فَإِنْ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطاً طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ." و هنا نجد نقطة الالتقاء بين مفاهيم النفس وفقاً للعلم الحديث و ما اشارت إليه النصوص الإسلامية عن تأثير الشياطين على النفس البشرية.[3]

إن ورود مفهوم العقد يجعلنا نحاول فهم العقد من منظور علم النفس و محاولة عمل مقارنة لفهم العقد من منظور الإسلام و التعقيد.

العقد النفسية من منظور الإسلام و التعقيد

العقدة النفسية [4]

تحديد و تعريف

من خلال مجموعة للأحداث التاريخية التي تجمعت حول مفهوم « العقدة » نستطيع أن نميز بين ثلاث محاولات ، غالباً ما كانت تختلط في ذهن الباحثين و كتاباتهم : من جهة إيضاح ما يجري ، و من جهة ثانية اكتشاف و صياغة « العقدة الأصلية » التي تتفرع عنها كل العقد الأخرى بشيء من التغيير ، و أخيراً إحصاء و وصف لكل العقد . الممكنة . وفي هذا المجال نصل إلى عدة عشرات من العقد ، إن لم يكن أكثر من مئة ، ما يشكل حدثاً مكتملاً لا أنعمد إعطائه تفسيراً هنا . من المفضل إتباع الأسلوب التاريخي في الاستطلاع النفسي لهذا المجال الخاص ، الذي يتناول عن قرب حياتنا اليومية .

1- قبل يونغ

يعتبر المحلل النفسي السويسري الشهير كارل جوستاف يونغ (١٨٧٤ - 1961) المكتشف الأول لكلمة «عقدة» بمعناها الحديث . إلا أنه في إحدى منشوراته المتعلقة بروايات الكلمات المجمع (١٩٠٦) وضع تاريخاً مفيداً بشكل خاص . من المؤكد أن تاريخ روايات الكلمات المجمع مرتبط ارتباطاً وثيقاً بتاريخ اكتشاف العقد . تكمن أهداف هذا الرائز في لفظ الكلمات البسيطة بصوت محاييد مع الطلب إلى الشخص الممتحن بأن يلفظ بأسرع وقت ممكن أول كلمة تأتي إلى فكره بعد سماعه الكلمة التي يلفظها القائم بالتجربة .

أول باحث فكر بهذه الطريقة كان الانكليزي فرنسيس جالتون (١٨٢٢- ١٩١١) الذي نعتبره أحد الرواد الأول في مجال السيكولوجيا التطبيقية . حاول جالتون (ابن أخت داروين) متأثراً بمشاكل الوراثة النفسية ، اكتشاف أسرار الفكر البشري بشتى الطرق . اكتشف سنة ١٨٧٨ الكلمات المجمعبة بغية دراسة « الصور الذهنية» .

أعاد ووندت هذه الطريقة سنة ١٨٨٢ . ووندت (١٨٣٢ - ١٩٢٠) هذا هو مؤسس أول مختبر للسيكولوجيا التجريبية في ليبزيغ كي يدرس قوانين تداعي الأفكار (مسألة نظرية كلاسيكية في أواخر القرن التاسع عشر) ، وتوجيه البحث الذي أعاد النظر فيه طبيب الأمراض النفسية المشهور الألماني الأصل إميل كرايبيلين فميز بين الاضطرابات النوعية لهذه القوانين في مختلف الأمراض العقلية.

قام الطبيب الألماني ثيودور زياهن ، بعد الرجوع إلى المراجع السابقة الذكر وإلى جالتون بشكل أساسي ، بتطبيق ودراسة الروايز سنة 1900 (فكلمة رائز تم اكتشافها سنة ١٨٩٠ على يد الأميركي كاتل عندما مر بمختبر ووندت) فاكشف ثلاثة أشياء : (١) مرحلة الكمون (الوقت الذي يستغرقه المجيب لترابط أفكاره) وتكون أكثر امتداداً بقدر ما تكون الكلمة الموجهة (الكلمة التي يلفظها القائم بالتجربة) لها وقعاً سيئاً على أذن السامع : (٢) إذا جمعنا الاجابات المعطاة في مرحلة الكمون المطولة ، يمكننا ربطها بعقدة التمثيلات البيانية المشحونة بالانفعال أو بالاحتصار تربطها بالعقدة . (3) على أن الموضوع المشار إليه ، عند تقديم الاجابات، لا يعي الصلة بين ردود فعله اللفظية وهذه « العقدة» .

تظهر هذه اللوحة التاريخية البسيطة أن البحث عن « العقد » قد بدأ قبل التحليل النفسي وبعيداً عن مدى انتشار هذه المدرسة وتطورها . وحتى . وحتى جانك ، الذي اهتم برائز زياهن وباستنتاجاته سنة ١٩٠١ (حول تثقيف رئيسه في الخدمة الأستاذ أوجين بلولر في المستشفى السويسري بورغولزلي) ، حتى يونغ لم يكن على أية صلة بفرويد ، لأنه لم يدخل في حلقة المحللين النفسيين إلا سنة 1909.

هناك سلسلة أعمال ينبغي ذكرها ، وهي في مجال مستقل تماماً عن هذه الحلبة الأولى التي تؤدي إلى « العقد » : إنها أعمال الدكتور الفرنسي بيار جانيه (١٨٥٩ - ١٩٤٧) والمعروف بتناقسه مع فرويد في مسألة أي منهما اكتشف اللاوعي (والذي أطلق عليه جانيه الشبه واع Subconscient) .

أطلق جانيه سنة ١٨٨٦ ، خلال عمله الوحيد في مجال الأمراض العقلية ، كلمة « الفكرة الثابتة شبه الواعية » على حدث لا مرضي يكمن ، حسب قوله في « انفعال مجمد ، يتجاوز الوعي » . . . « ويعود في أصله إلى حدث سببه صدمة نفسية أو خوف أصبح ذكره شبه واع أو ربما قد حلت محله بعض الأعراض » . أكد جانيه بأنه لاحظ أيضاً أن الأفكار الثابتة شبه الواعية يمكن أن تنتظم في سلاسل ، فتجد كل حلقة أساسها في فترة معينة من تاريخ الفرد . من ناحية أخرى يمكن لهذه الأفكار أو الصور (فكلمة فكرة هنا تعني « صور تذكارية » أو كما قال زياهن « تمثيلات بيانية مشحونة بالانفعال » أن تتوسع وتتطور وتتضخم . وتتكشف في حالات التنويم المغناطيسي ، وعندما تكون هذه التطورات واعية تحدث عصاباً نفسياً استحوادياً . وعندما تكون لا واعية تؤدي إلى أنماط سلوك عرضية أو حالات جسدية من التشنج والتفجع

نستطيع أن نقابل « التطورات أو الأفكار الثابتة شبه الواعية » « بالعقد » التي تم اكتشافها وتسميتها في الخط التاريخي من جالتون إلى يونغ ، هذا ما يمكننا تأكيده بالعودة إلى جانيه نفسه . دون أن نتعرف إلى حقيقة تاريخ كلمة « عقدة » وإرجاعها إلى فرويد الذي تبناها من وقت لآخر كما سنرى . أعلن جانيه في 8 تموز 1913 في تقريره في القسم الثاني عشر من المؤتمر السابع عشر العالمي في الطب الذي عقد في لندن (تقرير حول التحليل النفسي الذي أعلنه هـ . للمبرجه ، اكتشاف اللاوعي تر . فر . ص . ٥٧٤) : « إن فرويد قد أطلق كلمة عقدة على ما أطلقت عليه : الفكرة الثابتة شبه الواعية » .

وهكذا تكون قد حددت معاني العقد منذ العام 1900 كذكريات ١٩ من الماضي أو نوع من التمثيلات البيانية المشحونة بالانفعال وغير الواعية ، أو نوع من الانفعالات الثابتة القابلة للنمو بعيداً عن الأنا الواعي وجاعله ردود الفعل على الموقف الراهن مضطرباً بشكل محدد.

يمكن الاعلان عن العقدة بدرجة منخفضة من الشدة وشبه الوعي بهذه القصة عن السيرة الذاتية لديكارت (رسالة إلى صديقه شانوت في 6 حزيران 1647) حيث أعلن أن عنده نزوع طبيعي للوقوع في حب النساء المشبهوات وإنه فكر فيهن حسنا مرة واحدة فتذكر ، وهو ولد ، إنه أحب بحنان امرأة مصابة بهذا الشذوذ.

ففي درجة عالية من التوتر وعدم الوعي ، درجة مرضية نموذجياً . فقد أعلن عن العقدة في حالة المريضة ماري التي كتب عنها جانبيه في 1889 (اللاإرادية السيكلوجية ، منشورات سنة 1919 ص . 1889 436 - 440) : أرسلت ماريا إلى المستشفى في عمر 19 سنة بسبب أعراض عقلية . بالواقع كانت مصابة بنوبة عصبية تشنجية وهذيان حمي حصل بعد ظهور الطمث عندها بعشرين ساعة . توقف الطمث بسرعة وارتجاف كبير هز الجسم بكامله بعدها شعرت بألم قوي يصعد من بطنها إلى بلعومها وبعدها بدأت نوبة عصبية تشنجية لم تكن صرعة مطلقاً . بفضل طريقته (نكوص تحت تأثير التنويم المغناطيسي) توصل جانبيه إلى القصة التالية : رأت ماري طمثها الأول في عمر 13 سنة ولكن آراء وأفكار صبيانية وظروف غير واضحة . فقالت في ذهنها أن هذا الخجل مخزي ويجب توقيف النزف مها كلف الأمر . بعد عشرين ساعة تقريباً انطلقت ورمت نفسها في حوض كبير بارد ، فتوقف الطمث لكنها شعرت بارتجاف أو رعشة قوية وبقيت مريضة مع هذيان حمي بضعة أيام . ولم يظهر الطمث عندها إلا بعد خمس سنوات وعندها بدأت الأزمات تظهر من جديد .

تحدد الموقف من ناحيتين : من جهة انفعال غير قابل للضبط ، لكنه محدود ، برودة فعل غير مفسرة وغير واعية لموقف راهن أو لإشارة موضوعية ، ومن جهة أخرى إلى ردة فعل لموقف راهن تبعاً لدينامية مرضية وفكرة ثابتة لا واعية « بقايا صدمة نفسية سابقة . بين هذين القطبين في الجاذبية (بما في ذلك القطبان نفسها) يتمركز سلم " العقد " . تلك هي أول فكرة عن الظاهرة عندما بدأ جانك أبحاثه

يونج Jung

كما رأينا سابقاً كان يونج مساعداً للأستاذ بلولر في يورغولزلي ، تسلم مهمة دراسة رانز الكلمات المجمعمة واهتم بذلك في سنة 1901 . قام بوضع أول رانز اسقاطي لاكتشاف اللاوعي الشخصي ، كان ذلك لأول مرة يلتجئ العلماء إلى اختبار يحاولون فيه الدخول بطريقة منهجية في لاوعي الفرد .

تعرف يونج إلى سلسلة جالتون - زياهن ؛ كان يجهل سلسلة جانبيه المعاصرة له . تناول الرانز وقتته . كان من المفروض تشكيل لائحة أولية من الكلمات البسيطة من مقطع واحد أو مقطعين ودون أي ارتباط بينها في المعنى (مثلاً : كلب ، ماء ، أصعب ، أعطى . أرضى ، ورق ، عين ، غابة ، باب ، سمين ، أب ، شارع ؛ ، سرير ، حرف ، أحمر ، حية ، طابية ، لحم ، مخزن ، ذهب ، مقعد ، أكل ، أخت . . . الخ . .) ومن ثم لفظ هذه الكلمات بشكل هادىء ورصين أمام أفراد كل لوحده ويطلب لكل منهم الإجابة على كل كلمة بأول كلمة ترد إلى ذهنهم وبأسرع ما يمكن . سجل كل من يونج وبلولر Bleuler الكلمة - الإجابة (أو الكلمة المستقرأة) وزمن الإجابة (أو زمن الكمون على جزء من خمسة من الثانية) والسلوك الذي يعتري الفرد آنذاك . بعد تمرير حوالي مئة كلمة تعود التجربة لتبدأ من جديد بالكلمات نفسها ويسجل القائمون بالتجارب التغييرات المتوقعة للكلمة المستقرأة .

لاحظ يونج ، خلال هذه اللعبة الصغيرة ، عدة اضطرابات : تثبيت لبعض الكلمات من قبل المجيب ، ازدياد وقت الكمون بالنسبة لبعض الكلمات (بالنسبة لمعدل الفرد الوسطي) ، تغيير في الإجابات في التحرير الثاني لكلمة المستقرأة ، الاستمرار في الاضطراب على بعض الكلمات اللاحقة التي تبقى منعزلة أو في مكان آخر أو محايدة .

من المفيد أن نلاحظ هنا أن هذه التجربة (تستطيع القيام بها بمفردك) لا يمكن تفسيرها بقوانين « الأفكار المترابطة » وحدها والمعروفة منذ أكثر من قرن ، كما لا يمكن تفسيرها « بالنظرية الشريطية » المكتسبة بالحياة . تستطيع بالضبط تفسير الإجابات غير المضطربة بهذه القوانين أي تلك التي لا تثير اهتمام السيكلوجي . إذا أجاب العميل أوتوماتيكياً على كلمة « ثلج » « أبيض » (ترابط أفكار بالتجاور) أو أجاب « أسود » (ترابط عكسي) أو « طيبب » (ترابط موضوعي شخصي أو قانون الاستفادة) كل ذلك لا يثير اهتمامنا لكن إذا اضطرب عند لفظ كلمة « أبيض » أو أخذ وقتاً طويلاً وأجاب « أسود » في المرة الأولى ثم أجاب « أصفر » في المرة الثانية ، وهذا الاضطراب أقلق الإجابات الثانية والثالثة المستقرأة حول كلمات لاحقة في لائحة أخرى لا تستدعي كلماتها أي قلق ، ها هنا ظاهرة يقول يونج ، تستحق التفسير . استنتج يونج من كل ذلك إن كلمة « مستقرىء » تلامس بشكل أو بآخر كلمة « عقدة » ، وعلى أن الأنا الواعي قام بعملية دفاع ضد الهمزة الانفعالية أو العاطفية وذلك بكبت الكلمة أو الصورة المستوحاة فعلياً ولفظ شيء آخر محله (في النهاية يقول شيئاً ما) . إلا أن هذا السياق أخذ وقتاً كافياً ورافقه انفعال رزين ، وحطم الأفعال غير الإرادية أو الأعمال الشريطية بالتأثير على الكلمات المحايدة .

علينا أن ندرك أن العقدة ليست فقط إندماجة فكرية - عاطفية شخصية وليست حاضرة في الوعي ، إنما هي أيضاً محتوى هذه الاندماجة الذي يوحي بدفاع الأنا ضد الأفكار والذكريات والأحاسيس التي تثيرها مشيرات الواقع الحاضر . من الملاحظ أن الفرد الذي يخضع لمثل هذا الرانز لا يعي أبداً الاضطرابات الحاصلة في إجاباته كما لا أي ذكر أنني للمحتوى حيث تكون الكلمات المستقرأة والمزعجة (1) تشير إلى الدوران أو النقاط الحساسة (ملاحظة أشار إليها زياهن) . وهكذا اعتقد يونج بعد أبحاثه الأولى في سنة 1903 ، أن العقدة هي مجموعة ذكريات أو أفكار مشحونة بالانفعال ، مجموعة تشكل مشكلة شخصية حميمة بالنسبة للفرد

، يحاول أن يدافع ضدها ، وهو ذاته ، وتعتبر غالباً بكل بساطة سراً مزعجاً (مضر ، مقلق ، يشعر بالنقص وبالذنب) مكبوتاً في وعي الفرد الأنثى لكنه حاضر بدقة في ذاكرته إذا ما تكلمنا معه . فالأمثلة التي يقدمها في كتابه (الإنسان في اكتشاف نفسه الفصل 4) هي : قصة قديمة تدور حول قتال بالسكاكين كادت أن تفلق إطار مهني ... مغامرة عاطفية عند أستاذ قديم ... تخفي قاتل طفل عند امرأة فتيّة .

تساءل يونغ عن أنواع العقد ومستوياتها الثقيلة ، فميز بين « العقد العادية » ، « والعقد الطارئة » و « العقد المستمرة » .

بالنسبة « للعقد العادية » شبهها يونغ باهتمامات مسيطرة أو ثابتة . وعندما قارن العقد العادية عند الذكور والإناث لاحظ أن العقد المسيطرة عند النساء هي العقد الجنسية وبصورة خاصة تلك التي تتصل بالحمل والأولاد والعائلة والموقف الزوجي والمسكن ، بينها عند الرجال تسيطر العقد التي تتصل بالمركز الاجتماعي وبالدرهم والنجاح .

تتعلق « العقد الطارئة » بالأحداث النوعية لحياة المعالج وأمثلة « الأسرار » المقدمة سابقاً هي كلها من هذا الطراز . أدرك يونغ . بتفكيره بمثل هذه الحالات فعالية رائر الكلمات المجمعّة الذي يمكن أن يكون كاشفاً للأكاذيب والجرائم . وقد قام فعلاً بتجارب ناجحة في المجال البوليسي باكتشافه المذنب بين المتهمين في بعض السرقات في المستشفى . أما « العقد المستمرة » ، فإنها تدخلنا ، كما يقول ، في الأمراض العقلية . ففي الهستيريا مثلاً هناك عقدة واسعة وصلبة متصلة بصدمة قديمة يدافع ضدها الأنا بشكل يائس . وفي الجنون الباكر (أو البلاهة المبكرة) ، يكون الأنا غارقاً في عقدة أو عدة عقد خطيرة مترابطة بعضها ببعض بشكل صلب .

فرويد

كان عمر يونغ ٢٩ سنة في العام 1903 . عندما وضع فرويد في مجرى خبراته ومفاهيمه واهتم بها أكثر عندما أنهى كتابه : « علم النفس المرضي للحياة اليومية » (نشر سنة 1904) . لا بد لسيكولوجيا العقد النفسية من أن تدخل في علم النفس المرضي للحياة اليومية » ، لكن فرويد على الأرجح لم يكن مسروراً لسببين : الأول لأن يونغ لا يتحدث عن المشكلة التي يعتبرها فرويد المشكلة الوحيدة وهي أساس كل أنواع القصاب « الأحاسيس الأوديبية » ؛ والثاني لأن جانك تحدث عن بعض العقد التي لا تتصل تماماً « باللاوعي » المحدد من قبل فرويد .

هكذا كان فرويد في سنة 1903 يرغب في التخلص من كلمة « عقدة » ، ففي كتبه اللاحقة حلت كلمة عقدة أوديب مكان تعبيره السابق « الأحاسيس الأوديبية » . فضلاً عن ذلك ففي محاضرة أمام القضاة سنة 1906 (محاضرة نشرت في تجارب في التحليل النفسي التطبيقي تحت عنوان « التحليل النفسي ومؤسسة الأحداث في القضاء بطريقة تشخيصية) عاد فرويد إلى اختبار الكلمات المجمعّة ، دون ذكر جانك ، وقام بتمييز سبب الفوضى بوضوح عن المجرمين (« سبب سر يعرفه ويخفيه عليك ») ، كما ميز سبب الفوضى عند المصاب بالعصاب (« سر يجهله ويخفيه على نفسه ») . وهكذا نفى أخيراً قيمة رائر الكلمات المجمعّة ، بغية اكتشاف أسباب العصاب النفسي العميقة ، لأسباب ، تعود حسب رأيه إلى عقدة أوديب ، وهي تختلف كثيراً عن العقد التي اكتشفها يونغ .

ولا ننسى ، تبعاً ، أن يونغ أعاد الضربات . ففي سنة 1943 خلال محاضرة (الإنسان في بحثه عن نفسه) أشار إلى أن اكتشاف عقدة أوديب من قبل فرويد عند مرضاه تعود إلى العقد الشخصية عند فرويد (« إن نظرية فرويد هي وصف أمين للتجارب الحقيقية التي وجدها خلال بحثه عن العقد . بما أن هذه النظرية لا يمكن أن تظهر إلا بالحوار فإن تحضير المفاهيم يبقى متأثراً بعقد الشريكين على حد سواء ... لا يمكن لأي عالم نفساني إلا ويكون في حالة يقوم بها بتجريد عقده الخاصة ») .

نعود إلى فرويد ، وننبئ كلمة « عقدة » ونعتبر « عقدة أوديب » على أنها « عقدة العقد » ، فقد وجه سير سيكولوجيا العقد في اتجاه جديد .

إن عقدة أوديب ، باديء ذي بدء ، هي مشكلة أحاسيس قوية تشكل الحياة العاطفية عند الطفل بين 3 و 5 سنوات ، وهي تعتبر (بشكل صوري) نوعاً من المزيج مركب من جهة من رغبات حب الولد لأحد والديه من الجنس المعاكس ومن جهة ثانية من عدوانية حسودة مع رغبة في الموت نحو أحد الوالدين من الجنس نفسه (أي جنس الطفل) .

للعقدة أشكال مختلفة ؛ تكلم فرويد عن « الشكل الايجابي » عندما تكون العقدة عقدة الصبي الذي يريد قتل والده كي يتزوج أ (قصة أوديب الملك الذي استخلص منها فرويد إسم العقدة) أو عقدة الفتاة التي تتمنى اختفاء أمها لتتزوج أبها (بالتناظر تطلق عليها إسم « عقدة الكترا ») وتكلم عن الشكل السلبي أي عندما يحدث العكس ويتعلق الطفل بأحد الوالدين من جنسه ويكره الجنس الآخر .

حسب رأي فرويد ، يمر كل الناس ، (خلال هذا العمر) بهذه العقدة مهما كانت حضارتهم التي ينتمون إليها . فهذه العقدة تلعب دوراً أساسياً في بناء الحياة الانفعالية . وعلى كل فرد محاولة حل عقده وبالطريقة التي يحلها تتميز شخصيته بشكل دائم . إذا كبتت بدون حل ، فهذا يعني أن العقدة هبطت في اللاوعي وبذلك تقوم بتغذية كل أنواع الاضطرابات المرضية في الشخصية ، وكل أمراض الأنا وكل « العقد الصغيرة » التي تعترض الحياة اليومية حيث تعتبر كلها بأنها مسائل تنتشعب منها .

لماذا تتعرض هذه العقدة للكبت أو لعدم الحل المناسب (مشكلة الأحاسيس المتناقضة وجدانياً والحادة ، بوتقة الشخصية) ؟ من جهة لأنها رغبة محرمة ورغبة في الاجرام ، تتجاذب فيما بينها ، المحظر الاجتماعي في ارتكاب المحرمات ، وعقدة الوقوع في الذنب الاجتماعي من الرغبة في القتل ، ومن جهة ثانية لأن تعابيره البريئة الساذجة منذ البداية تحدث ردود فعل عند الأهل ، فتولد الحصر النفسي . هذا الحصر له نتائج ، حوالي عمر الخامسة من شأنها طمس العقدة في اللاوعي ، أو كبتها ، مما يبشر بمرحلة تدعى مرحلة الكمون . وعندما تتفتح الغرائز الجنسية في المراهقة ، تعود العقدة للظهور من جديد ، هنا تأخذ مصيرها النهائي لتوجيه الرغبات الجنسية للفرد الراشد .

وقد تم اكتشاف عقدة الخفاء ، ووصفها من قبل فرويد سنة ١٩٠٨ بمناسبة تصوراته لحالة « هانز الصغير » . وابتداء من هذا التاريخ ، وخلال أبحاثه المختلفة ، أصبحت عقدة الخفاء مرافقة لعقدة أوديب .

ونقل بمجال أوضح أن عقدة الخفاء أصبحت مرتبطة ، في فترة معينة ، بالجذع الناتج عن عقدة الذنب المتولدة من عقدة أوديب . فالخوف من العقاب الناتج عن تحقيق الرغبات المذنبية ، يولد عند الصبي استبهاً خصائمه من قبل الأب (يقطع العقد التناسلي عنده) وعند الفتاة خصيها من قبل الأم (ولقد قطعت لها العضو الذكري الذي تتوهم أنه كان عندها أنه كان عندها مثل أخيها) . كل هذا يحدث في رأي فرويد في رحلة الطفولة بين 3 و 5 سنوات التي تتميز بالاهتمام بالعضو الذكري .

لا يمكن إدراك وحدة عقدة الخفي عند الجنسين إلا على هذا الأساس المشترك : فهدف الخفي - العضو الذكري - الذي يوحى بأهمية متساوية عند الفتاة وعند الصبي ؛ فالمسألة المطروحة هي نفسها : الحصول على العضو الذكري أم لا؟ (لا بلانش ويونتاليس . مفردات التحليل النفسي ص 75) . وسنرى تبعاً شكلاً آخر لفهم عقدة الخفي . ما هو مؤكد ، أن عملية تقبل الفرد لنفسه (لجنسه) وهي أساس تأكيد الذات في المراحل اللاحقة بشكل سوي ، تتم بين 3 و 5 سنوات وهي ترتبط من جهة بالناحية التشريحية بالنسبة للجنس ، ومن جهة أخرى بنظام العلاقات العاطفية التي تحصل خلال المرحلة الأوديبية .

المهم في الموضوع هو موقع هاتين العقدين (أوديب والخفي) في النظرية الفرويدية التي تعطي كما نرى رؤى جديدة بالنسبة لما قاله سابقاً يونغ . أن عقد الحياة العادية هي مظاهر متطورة أحياناً لهذه المشاكل الكبيرة للحياة العاطفية القديمة وللطريقة التي تطورت بها لا يمكن تصفية العقد الصغيرة إلا بعودة الطبيب المعالج إلى المنابع الأولى التي تبقى هي في كل العالم وفي كل العصور : عقدة أوديب وعقدة الخفي . وهكذا فإن عقدة النقص مثلاً ، تصبح شكلاً من أشكال عقدة الخفي التي لم يتمكن صاحبها من اجتيازها ؛ فالمخاوف والأحزان وأنواع الهلع . . . كلها ليست سوى تحولات من الخوف من الخفي مرتبطة بالشعور بالذنب الأوديبية ؛ إحدى أشكال النارسيقية تصبح التأكيد المنتصر للجنس كردة فعل لتهديدات عقدة الخفي .

قام المحللون النفسيون بعد فرويد ، بتركيبات ذكية دون الحاجة لأي دليل واستناداً إلى المفهوم الفرويدي للاوعي وللأنا الأعلى ولميكانيزمات الدفاع عند الأنا ولعقدة أوديب .. الخفي المزدوجة قاموا بتفسير كل أنواع التصرفات المبتذلة والمكررة في الحياة العادية وكل أنواع : الانفعالات » و « الارتباطات » .

فالإنسان الثوري ، مثلاً ، هو مخلوق لم يستطع اجتياز عقدة أوديب ويعمل على تحويل عدوانيته (الموجهة أصلاً ضد والده) إلى عدوانية ضد السلطة المتكونة ، كل ذلك بغية اجتياز عقد خصيه وتأكيد قدرته (بواسطة عضوه الذكري ، من هنا ميله دائماً إلى اقتحام شيء ما) . فالراهب المتحبس ، الذي يعتبر نفسه مخصي تماماً . أفلح عن مجابهة والده واتحد مع أمه (الكنيسة) وانسحب من أحشاء أمه نهائياً .

نضيف هنا تعليق ضروري لتوضيح الاعتراضات على نظرية فرويد ويونغ فيما يتعلق بالعقد ، لم يتردد هذا الأخير ، كما رأينا ، عن الكتابة بأن فرويد أنزل على مرضاه وفي نظريته السيكولوجية العامة عقده الخاصة التي كانت عقدة أوديب . فقد أكد سنة 1909 ، في فترة كان يدخل خلالها رسمياً في جمعية التحليل النفسي ، إنه بتطبيقه رائز ترابط الكلمات على عائلات تفاجأ بتشابه الاجابات عند الآباء والأبناء ، وعند الأمهات والفتيات ، ما يشكل ، حسب قوله ، تطابقاً عادياً (دون الحاجة إلى التكلم عن الحل الأوديبية) ، تطابقاً قد يدوم طوال الحياة وقد يحدد المصير . إنها عقدة أوديب التي تشكل شذوذاً وتكون حالة من العقدة « المستمرة » في حالة

مرضية كاملة ، لكنها ليست مرضية أكثر من صدمة نفسية مدرسية خطيرة بالنسبة لتلميذ في عمر 13 سنة. لا يمكن للتوتر الحاصل بين فرويد ويونغ إلا أن يزداد . وقد تم الانفصال النهائي ، كما هو معروف ، سنة 1913 .

أدلر

إحدى الاستخدامات الشعبية لكلمة عقدة هو « عقدة النقص » . ويفهم عامة بذلك عقدة الخجل من الذات ، أي أن الفرد يعي بنوع من العجز (الصحي ، أو الذهني أو الاجتماعي) أو شعوره المزعج بعدم الكفاءة أو بتأكيده بأنه ليس على المستوى اللازم وأنه معرض للفشل . . . كل ذلك يجمع إليه اعتقاده بأن الآخر هو حكم حقوق ويهزأ به ؛ نستطيع القول بأن أدلر هو « أب » لعقدة النقص هذه . إنطلاقاً من ملاحظة بيوفيزيولوجية صادقة : قدرة التعويض التي يمتلكها جسم حي ناقص ، استخرج الفريد أدلر منذ سنة 1907 القانون العام الذي على أساسه ينمو كل فرد معاق أو مجروح أو ناقص أو محروم من إحدى وظائفه الحياتية نمواً طبيعياً كي يحيا بنشاط متزايد يسعى من خلاله إلى التعويض عن نقصه وحتى تعديله إلى أن يصبح أخيراً أعلى مما كان يشكل عقدة نقصه .

يعتبر الانسان الحيوان الوحيد الذي لا يكون عنده القدرات الكافية عند الولادة بين كل الحيوانات ، فتنمو عنده « إرادة القدرة » التي هي منبع التعويضات لكل هذه النواقص والمحرك الوحيد للوجود البشري .

أول شعور عند الولد بوعي نفسه عند خروجه من المرحلة السحرية واصطدامه بالعالم والواقع ، هو شعور بالنقص لا تمتناه بكونه صغيراً ومجرداً من أي سلاح دفاع ، ضعيفاً ومجروحاً . إلا أن هذا الشعور بالنقص يؤدي عادة إلى إرادة تعويضية للقدرة ، وهذه الإرادة تحرك كل المشاريع اللاحقة عند الولد وعند الراشد .

كيف يتم الانتقال من الشعور بالنقص إلى عقدة النقص؟ كتب ادلر في كتابه المعروف « معنى الحياة » (ص ٨١) : لقد تعرفت منذ زمن طويل إلى حقيقة عقدة النقص في كل حالات الفشل النموذجية . ولكنني جاهدت طويلاً لإيجاد حل للمسألة الأكثر أهمية ، للتعرف إلى كيفية ولادة عقدة النقص من الشعور بالنقص واستنتاجاته . تقع هذه المسألة ، حسب ظني ، في مركز ثانوي من أبحاث الآخرين ، دون أن تجد لها حلاً . إن عقدة النقص هي الظاهرة المستمرة لنتائج الشعور بالنقص وثبات هذا الشعور . يمكن تفسير ذلك انطلاقاً من نقص قوي بالشعور الاجتماعي .

يطلق ادلر على « الشعور الاجتماعي » فكرة الانفتاح على الغير وعلى العلاقة واجتياز الذات والثقة بالمستقبل ؛ هذا هو الشعور بالواقع بالنسبة له والحس الاجتماعي والحدود الأخلاقية للإرادة والقدرة . والعكس (النقص في الشعور الاجتماعي) ، هو الانطواء على الذات ، والتمركز حولها ، والعزلة ، الشعور بالرفض الاجتماعي ، وذلك نتيجة تربية لم تؤد إلى المحرضات الاجتماعية السوية أما « بتدليل » الطفل ضمن دائرة ضيقة حيث يفتنق نفسياً أو بإهماله ورفضه .

إن قلة الانفتاح على الحقيقة تصدم وتثبت الشعور بالنقص ؛ الذي يصبح تدريجياً عقدة نقص ، يتم البحث عن التعويض ، حينئذ ، في ما هو رمزي أو خيالي ، ويصبح غير واقعي وغير متكيف . من هنا يتولد الشعور بالتعديل نحو عقدة التفوق (غرور والبهلوانية) ، حركات الافتخار والسيطرة عند الخجولين عندما يكونون وحدهم أمام المرأة ... من هنا يتولد الحقد والعدوانية والسرقة والاجرام ، أفعال الثأر والانتقام بإرادة القدرة وبدون شعور اجتماعي وإرادة القدرة وبدون شعور اجتماعي .

ترتبط كل العقد بعقدة النقص وبميكانيزمات التعويض . إن عقدة أوديب هي أقل أهمية ، حسب رأي أدلر ، من اكتشاف الطفل لقدرته في السيطرة على أحد أفراد العائلة الأكثر تسامحاً ، وصراعه المتكتم أو المنفتح كي ينتصر على الغير (الحد من قدرته) . تعتبر عقدة الخصي أدنى معاني النقص ، مع النتيجة الطبيعية بالفشل وبعدم القدرة أمام المصير .

إن الأحاسيس المزمنة بالذنب وبعدم القدرة ، وبعدم الاكتمال ، وبعدم الكفاية ، وبالفشل ، وبعدم الضمانة ، والمجابهة ، وكل متغيراتها المتعددة ، ليست سوى تحولات متعددة لعقدة النقص التي يجري التعويض عنها .

من المؤكد أن مثل هذه المفاهيم لم ترض فرويد مطلقاً . فقد حدث الانقطاع منذ سنة 1911 . وقد فسر فرويد انتقادات أدلر وكأنها نتيجة عدوانية ضد الأب ، إذن نعود إلى عقدة أوديب غير منتهية مع تبديل وجهة السلطة . وفسر أدلر الاتهام الذي أطلقه عليه فرويد كإشارة إلى إرادته في السيطرة بلا مثيل . . . وكل من النظريتين لاقت مصيراً متبايناً عن الأخرى .

قبل أن نتابع قصة سيكولوجيا العقد ، ينبغي تسجيل نقطة مهمة من نظرية أدلر . دون أن يكون هناك استمرارية ما جرى سابقاً أو مما سيحدث ، إنما يقرنا ذلك من تعريف صحيح للعقد . حسب رأي أدلر ، لكل شخصية « خط حياة » أو « وهم موجه » أو استراتيجية معينة في وجوده وقدرته على السيطرة الحقيقية أو الخيالية . ليس المقصود تتابع المقاصد الواعية النسبية وأهداف

التلاؤم مع الواقع إنما المقصود تتابع الشكل الثابت والواعي للعمل ولاستخدام وسائل العمل . بالنسبة لأحدهم يقول ش بودوين (متحدثاً عن هذا « الوهم الموجه ») أن ذلك ينبغي أن يكون دائماً ودوماً الأول . . .

بالنسبة لآخر يكون ذلك بجذب وتحويل شكر الآخرين بالافتتان وبالنسبة لثالث قد يكون ذلك بالتمارض وإبطال مفعول النقد بتمركز المحيط بكامله حول الذات . . . تتكون مثل هذه الأساليب خلال الطفولة ، وبمناسبة المواقف الحية والمؤثرة التي تأخذ معنى بالنسبة لها ، من المعروف أن الهدف الأخير يكمن في السيطرة على الموقف ويعتبر ذلك التوجيه الثابت الأساسي .

ففي حالة يصفها أدلر مطولاً في كتابه « معرفة الانسان » (صر ٢٤ - ٨١) يفضل عملية الاعداد في وصف حالة واقعية عند امرأة فتية : حدثتني العميلة بأنها التقت بصديقة لها تعيشة جداً لأن زوجها أقام معها مشهداً حاداً لأنها تأخرت في إعداد الطعام . وأضافت العميلة : إذا لم أكن مخطئاً ، فإن طريقي هي الأفضل ، لم يستطع أحد أن يوجه لي ملاحظة طالما أكون مثقلة بالأشغال منذ الصباح حتى المساء . . . إذا أراد أحد أن يخصص حياته كلها للحصول على الحنان أو على الاعتبار والتقدير أو على الشوق ، لا يمكن أن يكون أكثر قدرة ؛ فالوسيلة التي تكافح في إثارة الارهاق ليست عاطلة للغاية لأنها لا تستطيع فقط أن تبعد عنك كل انتقاد ، بل لأن المحيط لا يعود يتقبلك إلا بهدوء ثابت وبمساعديك ، وتجنبيك كل ما يمكن أن يزعجك » . بالعودة إلى ماضي هذه العملية ، يصف أدلر كيفية تكوين هذه الاستراتيجية التي أصبحت نسبة وجود . كان هناك بالأصل الحسد بالنسبة للأخ والأخت الصغيرة (كانت الكبيرة بالنسبة لثلاث أخوة) حيث كانت تعتقد أنها أفضلهم . كانت تهتم بأعمال أخيها المدرسية الرديئة ولا تهتم بدروسها التي كانت جيدة بشكل دائم . وبذلك أصبحت تلميذة رديئة مع علامات متدنية عن أخيها (وذلك بغية اجتذاب انتباه أهلها عليها) . لكن هذه الخطة لم تنجح مع الأهل لأن تدني العلامات مع سلوك الطفلة الثالثة الصغيرة استقطب انتباه الأهل . وعند ذلك اتخذ الصراع شكلاً آخر وبأسس مختلفة . وبعد تطبيق التجربة والخطأ لعدة مرات وصلت إلى الهدف : (فالفشل لا يدخل بالاستراحة مطلقاً في هذا النوع من التطور . فلا ذلك أحد يستطيع أن يتحمل فشل تأمين السرور للقلب . نتج عن انفعالات جديدة ، وجهود جديدة لم تتوقف عن المشاركة في تكوين هذه الميزة » (ص ٨٠) . فالنجاح يأتي مع « الميل للوقوف دائماً أمام الآخر بشكل مرهق ومتقل بالمتاعب » في الأصل « كان المقصود إجبار الأهل على الاهتمام بإبنتهم الكبيرة أكثر من أخيها والابنة الصغيرة ، واتخاذ موقف ضد القساوة التي يقفها أحياناً الأهل ضد الكبيرة . بعد استيعاب هذا الموقف منذ ذلك الحين ، استمر هذا الوضع حتى هذا تطبقه الآن على زوجها . اليوم ، وها هي » أنظر كيف يتم قال أدلر « بوصول نقطتان من الوجود النفسي بين بعضها البعض عند الفرد ، نكتشف خط حياته ، والتوجيه الحدودي لطريقته في الوجود والعمل ، والشكل الواقعي (أو التغييرات العملية) لكل أنواع السلوك .

ونوه هنا أن أدلر لا يطلق كلمة « عقد » على هذه الثوابت (نموذج الحاجة للارهاق والبنية الشكلية الثابتة لأنواع السلوك نحو الموقف الذي يشبع) . بالنسبة لأدلر تبقى العقدة النفسية عقدة نقص مع أهمية لدور إرادة القدرة التعويضية . ولنقل فوراً ، بهذه المناسبة أن مثل هذه التوجيهات المسيطرة على السلوك ، مجتمعة مع السيناريو المتكرر في سبيل تحقيق إشباع ذاتي قيم ، يمكن اعتبارها لاحقاً عقد نفسية.

أخيراً يجب ملاحظة أمرين : (١) هذه الثوابت الشكلية للسلوك يمكن أن تكون دفاعية كما يمكن أن تكون تملكية ، فهي تحاول تجنب هنا الموقف الذي لا يطاق والذي أوصله إليه موقف مرغوب فيه ؛ (٢) هذه المشاكل تعتبر غير واعية : « يجري التطور كله أو لأكثر جزء منه في الظل لنحاول أن نتكلم عنها مع الشخص المعني نلاحظ أن الحديث يتم بشكل صعب للغاية ، لأنه يتوق للتحدث شيء آخر ، وقطع كلامه بسرعة كي لا يقاطعه أحد . . . وكل من يحاول رفع القناع عن اللعبة التي يلعبها يؤدي ذلك إلى ازعاجه فتقوم عليه مقومات الدفاع كلها (المرجع السابق ص ٨٩) .

ش ، بودوين

قدم العالم النفسي السويسري شارل بودوين ، الذي استوحى من مفاهيم يونغ ، قدم مشاركة فعالة في سيكولوجيا العقد وذلك في كتابه « التحليل النفسي وروح الولد » (كتاب بجزئين - عنوان الجزء الأول العقد - منشورات دي لاشا ونيسنله الطبعة الأولى 1931) . يستحق كتابه فرض اقتراحات جديدة وتوضيح المشكلة.

بالفعل هناك مقاطع عند يونغ من الصعب تركيبها للوهلة الأولى. يقول في بعضها : « العقد النفسية هي إحدى المظاهر الحية للنفس إذا كانت متطورة أم بدائية » (الانسان في اكتشافه لنفسه . ص ٢٠٥) « أن ظاهرة العقد النفسية هي ظاهرة عالمية لا بل ظاهرة طبيعية في المجتمع » العقد هي الوحدات الحية للنفس اللاواعية » (ص ٢٠٦) العقد ضرورات حية (ص ١٨٢) « لا يستطيع أحد وضع تجريد لعقده الخاصة . . . لأنها تشكل جزءاً لا يتجزأ من تركيبه النفسي » (ص ٢٠٨) بالإضافة إلى ذلك وفي مقاطع أخرى يقول : « عندما تنتهي عقدة معينة عند فرد يصبح عرضة لصدمة خارجية تجعله يقضم الغبار وتغرقه وقتياً في حالة ذهنية غامضة » (ص ١٤٦) « العقد هي طفيليات مدمرة ، أو إلهابات أو ورم خبيث تتولد دون معرفة الوعي » . (ص ٢٠٥)

عندما تسيطر عقدة معينة علينا لا نبقى كما نحن أبداً « ص (١٧١) » قد تغرقنا عقدة قوية زمنياً طويلاً في حالة من عدم الحرية ومن الأفكار الملحة وذات أفعال جبرية « (ص . ١٩٨)

قد نفهم هذه الأفكار بشكل أفضل إذا تذكرنا أن يونغ يميز بين م العقد الطبيعية « و « العقد الطارئة » و « العقد المستمرة » هذه الأخيرة تعرض صاحبها لحالة مرض فقط.

هذه الفكرة بالذات حاول بودوين تأكيدها في كتابه المذكور (وفي غيره مثل تحريك الطاقة ، النفس والفعل ، الغريزة والفكر) . يميز العقد الطبيعية ويعتبرها « أعضاء النفس » والعقد الشخصية التي تصبح أمراض السابقين . وهكذا عندما تبرر الناس في المجتمع عقدها ، منذ أن أصبحت السيكلوجيا معروفة ؛ تفعل كما تفعل بأوجاعها ولكن ذلك ليس مماثلاً تماماً . هذا يعني الخلط بين المرض النفسي والعضو في الجسم . فهذا يعني كما لو أن عنده مرض في القلب أو في الكبد . وقد تكون العقد غير مسببة للمرض إنما بعضاً من تغييراتها أو تضخمها.

ليست العقد الطبيعية (أو البدائية) بالنسبة لبودوين سوى زمر من الميول (« رزمة من الميول ») موجودة عند كل الناس على الأرض وتلائم كل توجهات الطاقة النفسية (1) : (1) اهتمام بالشيء (مع أنواع السلوك المناسبة التالية ، الوصول ، التأمل ، المعرفة ، الملكية ، التجنب ، تخريب الشيء) ؛ (٢) اهتمام بالأنا وتقييمه (المقارنة مع الغير ، التأكد ، الادعاء ، التعرف وتعريف الآخرين إليه ، التمرکز في شبكة من العلاقات الزمنية والمكانية) : (3) الاهتمامات الشخصية الخاصة . الرغبة بالأشياء الإشباعية المحددة أو الفئوية ، أو الرغبة في المواقف الإشباعية المتخصصة ، رغبات تتناسب والمراحل الطبيعية للنمو وللنصراف الملائمة (مواقف ونماذج أفعال وردود أفعال).

هذه التوجهات الكبرى تأسست على « غرائز طبيعية » ، و عدة غرائز تمتزج في كل فئة من الميول . وكل غريزة تنتشعب في هذه الفئات (ص . ١٧١) . هذه الغرائز الطبيعية هي ، الجنس ، الإرادة ، القدرة ، الغريزة الاجتماعية وغريزة حب البقاء الخ . يتضح من كل ذلك أن العقد النفسية وعقد الميول تتشابه فيما بينها وتنتشعب إلى غرائز وتكون مستوى وسط بين مستوى الغرائز غير المعروفة ، ومستوى الأحاسيس الواعية.

« أقول بصراحة وبكل إرادتي ، يقول بودوين : إن الطاقات الغريزية قبل أن تغذي أحاسيسنا وكل نفسنا العليا ، يجب أن تجتاز منطقة العقد كمرحلة النقاء لها . هنا تنقسم طاقات كل فرد وتتحلل إلى عناصرها ومن المستحسن العودة إلى إعادة تجميع غير متوقعة لكل هذه العناصر . وتتداخل طاقات عديدة تأتي من مصادر مختلفة في إعادة تركيب كل منها بفسيفساء جديدة (العقد) وهكذا تبدو الغريزة نفسها متمثلة في كل هذه الزمر »

تلك هي أشهر « أعضاء النفس ، والعقد الشخصية » تعتبر أمراض هذه الأعضاء حسب رأي بودوين (مبالغات ؛ مضاعفات ، تضخمات) لميل واحد أو لعدة ميول.

لنأخذ مثلاً واحداً (متخذ من كتاب بودوين ص - ٥٥ - ٥١) : الفضول هو تحريض طبيعي (من فئة الاهتمام بالشيء) كما أن لذة البحث والمعرفة هي غريزيا من إحدى أنواع الفضول ، تلك التي تتعلق بالجنس الآخر (تكون طبيعية . ها هو مثل إيزدورا الفتاة الصغيرة التي لاقت في طريقها الممنوعات والعقوبات مما أياس حشريتها وجعلها تقع في عقدة الذنب . فكل عقدة تنمو تكون أساساً اهتمام متهيج ومسيطر بالنسبة للمعرفة وكشف الأسرار والحجج بشكل عام والأشياء الجنسية بشكل خاص . فهي ترغب أن تعرف وأن تعرف ؛ فهي تعبد الحجابات الشفافة وترغب بالرقص عارية تحت قماش خفيف . وهي تخرج بالبسة مثيرة ؛ بالإضافة إلى ذلك أنها مشدودة بشكل لا يقاوم إلى العجائب والأسرار ، فهي تحلم بأن تكون « المبتدئة » بالمجمعات السرية . فهي تقع في عقدة يطلق عليها بودوين اسم « عقدة الذهول » .

لندخل الآن في لائحة العقد المرضية التي يصفها بودوين والتي تنقسم إلى أربع فئات أساسية هي:

1- عقد الشيء

أ- عقد قايين . - وهي شكل مرضي من أنواع الرمي العدوانية - للشيء المزعج أو غير المستحب ، فعقدة قايين هي نوع من الحسد الأخوي الذي أصبح نوعاً من مبدأ السلوك الإسقاطي أو الرفضي أو عدم التقويم أو العدوانية ، لكل منافس حقيقي أو مفترض .

ب- عقدة أوديب ، أو الامتلاك الحصري لأحد الأهل (عادة للأكثر تسامحاً أو للجنس الآخر مع خجل بالنسبة للآخر) (الأقسى أو صاحب الجنس نفسه)

ت- عقدة الهدم ... وهي الرغبة في السيطرة أو الاتلاف أو التلوين أو التوسيع أو بالمعنى المعنوي ، تخريب أو النقد السلبي أو تهديم . هذه العقدة قد تصل إلى السادية (وهي الرغبة في جعل الآخرين يتألمون وذلك بإعطائهم القصاصات أو العقوبات) أو الماسوشية (وهي انحراف جنسي يلتمس فيه المرء اللذة بالعذاب أي عذاب الذات).

ث- عقدة الذهول ، وهي رغبة مفترسة في رؤية الآخرين وفي أن يرى من الغير ، أن يعرف ويتعرف ، بأن يكون في مجرى كل الأسرار والعجائب (نظرية - إظهارية) .

2- عقد الأنا

أ- عقدة التشويه وهي تعني بالنسبة لبودوين ما تعنيه عقدة الخصي عند فرويد وعقدة النقص عند أدلر ويضاف إليها عقدة الذنب.

ب- عقدة ديانا ، عقدة الفتاة التي ترغب في أن تكون صبيهاً ، مصدر الاستحقاق الأنثوي ، ورفض الأنثوية والأمومة وكل الصفات المؤنثة وللدور النسائي .

ت- عقدة الولادة وهي تثير شكوك حول الأصل والتطابق ، شكوك شخصية قد يصبح لها معنى وتنعم باستجابات حول أصل الانسان أو تأخذ شكل أحلام الولادة أو إعادة الولادة من جديد (حلم بحياة جديدة) أو تغيير الوجه أو ولادة فكرية جديدة).

3- عقد المواقف

أ- عقدة الفطام مع ما تشحنه من عواطف مسيطرة كالشعور بالاهمال والنفي والكبت والحرمان وترك الطفولة السعيدة.

ب- عقدة التقهقر أو تعديل المواقف أمام صعوبات الحياة ، البحث عن المعونة والبحث عن ملجأ ، والهرب إليه ، التراجع والانطواء على الذات والعزلة . عقدة الحماية هذه يمكن أن تغذي أنواع الهروب في الخيال أو الايمان على المخدرات السامة .

ت- عقدة نارسييس أو النارسييسية أو الرضى بالذات أو حب قوي للذات.

إن البنية التي أطلقها ش . بودوين على العقد رائعة ، وهو يدلنا بذلك أن العقدة أصلاً هي ميل (أو مجموعة ميول) طبيعي لكنه يصبح مرضياً بسيطرة قوية يتخذها على مجموعة تصرفات الحياة النفسية مستقطباً كل أنواع السلوك ومبعداً الأنا عن كل معنى الحرية والمرونة.

إلا أن هذا التضعيف لا يدوم ، يدوم طويلاً . فعقد المواقف لا تغطي كل مراحل التطور ولا كل ردود الفعل التي بقيت سوية حتى عمر معين إلا أنها أصبحت مرضية ومعقدة في عمر الرشد . من ناحية أخرى، وهذا أكثر تعبيراً ، إن الأمثلة العيادية التي حاول مناقشتها لا تتلاءم الصورة أو بالأحرى تجبر المؤلف على تنظيم أفكاره بحيث يصبح مع التضعيف غير مفيد

فهو يقدم لنا عقدتين شخصيتين نموذجيتين (ص ١٥٠ - ١٥٩) من شأنها تمثيل ملاحظاته بشكل حسي فتلتقي عدة عقد . هذا النوع الجديد من العقد يمكن تحديده « بمثير نمذجي » وتقول بوضوح أكثر « لازمة » « أنا مبعد » هي إحدى الصيغ المعروفة من النوع . ولتفسير ذلك استدعى بودوين ؛ عقدة قايين + استرجاع الحب + نوع من العناد وبعض مخبرات الطبع + عقد الأنا . إلا أن هذه العقدة (المنتشرة بكثرة) ليست بحاجة إلى مثل هذه البنية الاصطناعية . فهي ذاتها متعلقة بالوجود وبالعلاقات التي تتكلم عنها اللازمة « أنا مبعد » أو « لا أحد يحبني » .

والمثل الثاني المذكور هو عقدة « المرأة الضحية » . عند رجل معين ! فيما يتعلق بعلاقة الجنسين ، المقصود نوع من الاستيهام « ذكر سفاح وأمرأة ضحية » فيؤثر ذلك على السلوك لأن الاستيهام الحاصل يؤدي إلى رفض الأنا الجنسي ومن ثم إلى عدم القدرة الجنسية . وقد ذكر بودوين التجارب الطفولية المحددة التي تمثلها هذه الفكرة .

تقدم هذه الأمثلة عقداً واقعية ، وأشكالاً يمكننا اعتبارها عقداً بسيطة ومباشرة وهي لا تدخل حتماً في التصنيف المحض سابقاً. بالأساس يقترح تصنيف بادوين « عوامل للعقد » عوامل غير بسيطة بحد ذاتها من شأنها أن تتيح إعادة بناء كل أشكال العقد الفردية. بهذا يمكن اعتبارها نوعاً من الكيمياء السيكومرضية.

لكن مشاركة بودوين الشخصية هي غالباً تصفية للمجال العيادي وذلك بفضل التمييز (موقفاً لجانك) بين العقد « الطبيعية » (ميول ؛ ليست سوى مثيرات إنسانية عالمية) والعقد المرضية والأمراضية التي أطلق عليها « العقد الشخصية » . سنهتم فقط من الآن وصاعداً بالعقد الشخصية . »

وأخيراً إذا كان هناك تضخم في الميل الذي نجده بشكل سوي عند كل الناس وبدرجة متوسطة (ومكانه في المجموعة المنسجمة من الميول) ، أو باندماجه أصلية للميول المرضية ، وهل يتم دائما التدقيق بالعقدة الشخصية كعقدة القوى القادرة غير الواعية جزئياً مشيرة إلى خبرة سلوك الفرد الذي ينظم مفاهيمه وتصرفاته ومتحولاً إلى لازمة وجوده الشخصي-

إذا تخلصنا من هم الحاق مثل هذه البنيات لهذا النوع من « تشريح النفس » ، يبقى أن كل شكل ثابت نموذجي للفكر وللسلوك غارق في اللاوعي وأصبح مجبراً بالنسبة للأنا ، يعتبر عقدة نفسية . إنما في هذه الحال يصبح لكل فرد عقده الخاصة وبذلك يصبح من غير الممكن وضع لائحة تامة بذلك

نحو تكاثر العقد

كل بنية نموذجية للسلوك ، تتميز بطابع الالزام للأنا (أي أقوى من الأنا) أو تكراري (أي السيناريو نفسه دائما) ، كل منها تتسم باسم بطل أو بكلمة ممثلة لذلك وبذلك يتم تسجيل مختلف العقد.

قام كل من المحللين النفسيين الفرويديين والمحللين اليونانيين (نسبة إلى يونغ) والأدليبيين (نسبة إلى أدلر) مع ما قدم لهم من تعزيزات جاستون باشيلار (١٨٨٤ - ١٩٦٢) مع كتبه النفسية (التحليل النفسي للاندفاع - الماء والأحلام ، الأرض وأحلام الارادة . . الخ) . قام كل من هؤلاء بوصف وتسمية العقد كل حسب رأيه . ولا يمكنني أن أعطي هنا إلا نوعاً من العينية الممثلة لذلك:

- عقدة جوكاست هي ، عند المرأة ، الرغبة في حفظ ابنها بقربها وتخفق ، بحبها المستأثر ، إرادته للاستقلال وتأكيد رجولته كرجل المستقبل.
 - عقدة كرونوس ، وهي عقدة الأب الذي يظلم أولاده ويسحق شخصيتهم أو يمنعهم من التحرر . إنها حالة الأب « المفترس » أو « الخاصي ».
 - عقدة الابن الصغير عندما يعارض ويأخذ آراء وأوضاع مقبولة في العائلة ضد الابن الأكبر الذي يتناسب رأيه مع رأي أبيه.
 - عقدة بروميتة ، وهي عقدة أوديب بالنسبة للحياة الفكرية ، وهي الرغبة في أن تكون أكثر قوة من معلمينا ، وفي اجتياز سر قدرتهم ، واجتذابهم ، مع المجازفة بالتعرض لغضبهم وانتقامهم.
 - عقدة أمبيدوكل وهي تعتبر أن النار هي أعظم مطهر ، أي في ارتماننا في النار أو عملية احراقنا تغيير نظام الكون الذي نريد أن تكون فيه الموقد الذي يضيء سبل الآخرين
 - عقدة الأطلس وهي نوع من الارهاق أي ذلك الذي يعتمد حمل ثقل يسحقه وهو يصارع ضد الوزن الذي تضعه المناسبات فوق أكتافه.
 - عقدة جوناثان وهي الميل في اقتطان الملجأ ، أو الرجوع خيالياً إلى أحشاء الأم ، أو اللجوء إلى حضن محام عند بزوغ أية صعوبة - عقدة لوهنجرن ، وهي تكمن في محاولة تأمين سعادة الآخرين وسعادة العائلة وذلك بالتخلي شخصياً عن أفراح الحياة والاختفاء عند بلوغ الأهداف.
 - عقدة الخيانة وهي الميل للبحث عن سلطة قدير والخضوع لها بحاجة الحماية ومن هنا البحث عن محام جديد يستطيع بواسطته صراع الأول وهكذا دواليك.
 - عقدة خلاص البشر . (أو عقدة يسوع المسيح) وهي تعني اتخاذ الفرد كل أخطاء الآخرين وهمومهم على عاتقه والدفاع عنها بغية التوصل إلى غفرانها وتخليص مرتكبيها من القصاص والفاجعة.
 - عقدة جهوقا وهي تعني الاعتقاد بأننا أعظم من كل البشر ، والميل باتخاذ موقف بجانب الله عز وجل ، وعلى الاعتقاد بقيمة عظيمة لكل ما نعتقد أو نفكر فيه أو نعمله.
 - عقدة تحمل كل المسؤوليات وهو الفرد الذي يعتقد أنه مجبر بالقيام بكل الأعمال وأنه مسؤول عن كل شيء وهو يضاعف مهماته ولا يترك أي عمل للآخرين.
 - عقدة بولبكرات وتكمن في القيام بكل ما يمكن القيام به للنجاح ، وعندما يتحقق النجاح يلغى كل شيء ويحطم .. ومن ثم إعادة هذا السيناريو من جديد.
- بقي أن نضع قاموساً للعقد ؛ فقد تناول هذا الموضوع ماريز شوازي في « مفردات التحليل النفسي » الذي بدأ بطبعه سنة 1955 ، في مجلة Psyche التي توقفت اليوم.
- في النهاية نستطيع أن نتابع (على غرار ما قاله فرويد في كتاب أوديب - الملك من سوفوكل) ونقول بأن المواضيع الأدبية الكبرى والشعرية والفولكلورية التي تثير صدى عميقاً في النفس البشرية التي تحلم (كما قال باشيلار) أو تجعلها حاملة ، كل ذلك يتناسب مع الكبيرة . لكننا قد نغامر أو نتطرف في هذا المجال لأن مأساة سوفوكل وضعت لتعبر عن أن « الانسان هو لعبة القدر » (مها فعل ومها راد ، لا يتخلص من قدره) ، في حين أن فرويد رأى فيه عقدة العقد المحققة بوضوح (قتل والده ليتزوج أمه) .

تعريف العقدة و نسقتها الإجرائي [5]

كتب هيسنارد في (العالم المريض بالخطأ ١٩٤٩ ص . ٢٩٨) : « ليست العقد أشياء غريبة موضوعة في أعماق الكائن وقابلة للعود إلى سطحه ، بل هي أنظمة سلوك حاضرة بشكل دائم (مثل موهبة موسيقية أو معرفة لغة أجنبية لا نستخدمها بكل برهة) . أو بالأحرى هي قطع من السلوك لم تتكامل أبداً . هذه التصرفات المعزولة أو المجزأة تستمر كما وردت تماماً وعلى استعداد وعلى استعداد تام للانطلاق »

هذا التعريف الذي يخدمنا كنقطة انطلاق ينوه عن عدم تكامل الأنا ، وهذا ما يمكننا أن نسميه « استقلاليتها » وعلى هذا الأساس بقي هذا النظام الاستقلالي للتصرفات « قائماً كما وجد في تاريخ الفرد الماضي قابلاً دائماً للانطلاق أي تحديد السلوك رغم أنف الأنا . إن ردة الفعل العقدية (أو السلوك العقدي) تظهر دفعة واحدة وهي دائمة نفسها . وقد سبق لجانك أن أشار إلى هذه الظاهرة . فقد قال في عدة مجالات (الانسان في اكتشاف نفسه . ص . ١٧٢ - ١٧٧ - ١٩٨ - ١٩٩ .) : تتمتع العقد باستقلالية مميزة ، تشبه مخلوقات مستقلة تحيا حياة طفيلية داخل نفسنا ، « العقدة هي جزء من الشخصية تمتلك مركب متميز وذاكرة خاصة » وعي مجزأ « ، « نفس مجزأة » .

يجب أن نضيف أن الفرد لا يعي أنه معقد (ودون أن يعرف أية عقدة) إلا في حالة واحدة : عندما يشعر بكتب ، بشدة أو بحصر في بعض المواقف أو بطريقته العامة في وجوده في العالم ، مما يمنعه من التصرف كما يشاء أو مثل الآخرين وهذا ما يزعزع سلوكه التكيفي أو فعاليته . أضف إلى ذلك ، على صعيد هذا المستوى الواعي وفي هذه الحالة الخاصة للكائن المعقد ، لا يشعر إلا بنتيجة واحدة لعقدته . هكذا فإن الفتى غير قادر على تحمل نظر الآخرين إليه وجها لوجه أو بكل بساطة مقابلة نظر الآخرين في الشارع . بينها فتى آخر لا يمكنه خلاص وعيه من رؤية الفشل منذ أن يتناول شيئاً جديداً يستطيع من خلاله تأكيد شخصيته ووجوده .

يجد الأنا ردة فعله الخاصة الغاشمة ؛ ويحاول إصلاح ذاته بانتزاعه من الآخرين ولكن باطلاً . فردة الفعل أقوى من الأنا.

لنرى هنا ظاهرة التصرف الذاتي الذي يمر دون تدقيق الأنا وإرادته ولا نرى نتيجة « النبوغ الذكي » الذي اعتقد به يونغ.

هنا ينبغي تمييز العقدة عن العادة بالضبط بعض العادات التي اتخذت استقلالية أو التي تفلت من الأنا الإرادي . كقضم الأظافر أو انتزاع الشعر أو التدخين أو السكر أو تعاطي العادة السرية ... ليست كلها بحد ذاتها عقد نفسية رغم أنها يمكن أن تكون في بعض الحالات على صلة وثيقة بالعقد أو بشكل أعمق مع تصورات قسرية عصابية.

لا تظهر العقدة إلا استجابة لموقف حقيقي ؛ ليست عادة متأصلة « تتفاعل » ، وحدها ، لكنها ردة فعل عاطفية وسلوكية حسب نوع الموقف . « لا يستطيع أن يتحمل أقل لوم أو أقل مزاح » يكون ذلك إشارة إلى التعقيد ، في حين أن « دوران النظر » أو « النفور » لا تعتبر عقداً.

يجب أن نضيف إلى تعريف هيسنارد الذي شدد على الاستقلالية الذاتية والعزم الشبه الواعي والانطلاق الذاتي للعقدة بنمط معين من المواقف ، يجب أن نضيف أثر العوامل العاطفية - الانفعالية للموقف الذي تم الانطلاق منه . فالعقدة هي بالتأكيد نوع من التصرف الآلي للاستجابة لكنها تحمل شحنة عاطفية انفعالية قوية.

فردة الفعل ليست حركية صرف إنها « حالة انفعال » . فحمل الوعي العقلاني الجلي الاداتي بسبب المعطيات الموضوعية الخارجية كما نراها وكما يمكن حلها . يحل فجأة وعي منفعل ذات صفة ذاتية في هذا المجال ، وهنا تنطلق ردة الفعل الآلية المجزأة وغير المتكاملة.

لقد ذكرت سابقاً أن الفرد « المعقد » يعني عقده في حالة وحالة واحدة فقط ، عندما يكون منزعاً (وواعياً لمتاعبه) من انفعاله ومن كيبته (في عدم القدرة على التحرر) .

نقول حالياً بأن هذه الحالة بالشكل البسيط والواضح ، حيث تتميز و الاستقلالية الذاتية « للجهاز العاطفي - السلوكي استجابة لبعض المواقف . يتلقى « الأنا » عقده ودفاعاته تبقى بلا جدوى.

نصل ، بعد وصف الميكانيزمات الدفاعية الفعالة مثل الابدال والتعويض والتعديل ، إلى الكلام عن أشكال أخرى من العقد وعن علاقة أخرى مع الأنا . في هذه الحالة يصبح الأنا نتيجة دفاعه لا يعي سبب ضيقه . فهو لا يدرك نتائج العقدة كشذوذ مزعج . ويعيد الفرد في هذه الحالة سبب سلوكه إلى « أطباعه » أو إلى « شخصيته » أو إلى « مبادئ خاصة به » .

إن دفاع الأنا الذاتي الناجح بالنسبة لعقدته الأصلية له نتيجة بأن يدمج التكوين الجديد للعقدة في الشخصية ، تكوين جديد يعتبره الأنا وكأنه هو بالذات . وتقول هنا أنه حدث تطور العقدة وتبقى مدركة من قبل كل المراقبين ، لكنها تبقى غير مدركة من قبل الأنا وحده . فهذه الحالة التي نستطيع أن نقولها بالمقارنة مع ما قاله جانك في مجال آخر وهو التالي :

« تتمثل العقدة بالأنا ذاتها ما يخلق تحويلاً لا واعياً للشخصية » لناخذ مثلاً على ذلك قد يتضح تبعاً . لنفترض أن هناك عند شخص معين عقدة النقص حيث أثرها الأصلي يظهر بالشعور بالنقص بالنسبة للآخرين « ليس على المستوى ، اللازم لمهامه أو لمشاريعه ، خجولا بسرعة ، فيحاول أن يظهر « صغيراً جداً ، ويستقر في يصبح إحدى الزوايا ، متأكداً من أنه سيصبح مجال سخريه أو عدم اعتبار . هنا يتألم الأنا . بإمكانه أن يقول بكل وعي أن الآخرين ليسوا أعلى منه وأنه متساو معهم نقاط عديدة لكن ذلك يبقى " وعياً غير قادر " . تغمر زيادة خجل النقص الواعي في المواقف وتسيطر على السلوك العاطفي .

لكن لنفترض انه يعد دفاع عن الأنا (الذي يعتبر ألياً وذاتياً ونجاحه لا يتوقف على الإرادة) استطاع الفرد أن يقوم بعملية التعويض . في هذه الحالة تنمو عقدة التكبر أو الاستعلاء : يستغل الفرد كل المناسبات ليعلن عن نمطه الاستعلائي ، وبذلك يحاول أن يلفت الانتباه إليه بثتى الأساليب ، يريد أن يظهر للآخرين بأنه الأذكى ، والأجمل والأكثر لباقة وأفضل من الآخرين . فهو ينظر إلى كل الناس على أنهم أقل شأناً منه ، فيسخر منهم ويقلل من اعتبارهم .

نحصل إذا على عقدة عكسية تخلص الأنا من عذابها تجاه عقدة النقص الذاتية . المهم أن نعرف هنا أن الأنا لا يعي عقدته مطلقاً . وهو يقوم بعملية تحويلها بدفاعه الناجح وبذلك يكون قد دمجها . وهكذا يكون قد وقع في عقدة أخرى يمكن رؤيتها من قبل الآخرين إذا كانوا مطلعين على سيكولوجيا العقد بشكل عبثي كاشكل الأصلي الذي لم يتم التعويض عنه (يقال بشكل أفضل غير معوض) لكنه لا يرى شيئاً من ذلك ، إذا حدثنا عن ذلك نتلقى منه تفرجات عدوانية دفاعية والكثير من التحقيقات الحماسية .

يمكننا إذن تعريف العقدة « كجهاز انفعالي - سلوكي ذاتي استجابة للمواقف النموذجية » غير المندمجة مع الأنا في العقد غير المعوضة ومندمجة مرضياً مع الأنا في الأشكال الناتجة عن الدفاعات الذاتية الناجحة . يبقى أن نصف نسق العقدة الاجرائي

II – نسق العقدة الاجرائي

تتفاعل العقدة « كجهاز » حاضر دائماً للانطلاق في الحياة الاجتماعية عند الفرد (طفل ، مراهق وراشد) فتؤثر على المستوى الادراكي والمستوى المعرفي والمستوى السلوكي .

نعلم أن هناك عوامل معرفية . وشخصية تتداخل في الادراك العامي . يستخدم إدراكنا أشكالاً معرفية مجردة أو مفاهيم ليحقق أهداف العالم الخارجي ، وروابطه لوضع رموز « المعلومات » بغية التعرف إلى مصدر وجودها (كما دلت على ذلك العديد من التجارب وبصورة خاصة تجارب برونر وبوستمان) . ثم استيعاب هذه الاطارات المعرفية (التي تشكل جزءاً من إطار مرجعنا) في الجهد المبذول للمعرفة العقلية وتميزت بالحقيقة الثقافية - الاجتماعية من خلال الحديث والانتماء الاجتماعي .

لكن إلى جانب هذه المفاهيم التي تسعى الى ترميز وحل رموز المعلومات (أي كل ما يدرك بالحواس) ، يوجد ما يمكن أن نسميه و المفاهيم المستعارة ، التي تعتبر خلاصات التجارب الشخصية المشحونة انفعالياً . إنها أصناف من مستوى لا عقلي ولا اجتماعي – ثقافي ، وبواسطتها نعتقد أيضاً بالوصول إلى فهم المواقف أو المعلومات في حين لا نقوم إلا بإنزال معاني شخصية حية عليها ، دون علاقة مهمة مع الحقيقة الموضوعية ، مما يؤدي إلى إعوجاج المعنى « العام » للموقف أو للاعلام .

تتيح هذه المعطيات فهم التطور الاجرائي الرئيسي للعقدة . قال يونغ : « للعقدة أثر جذاب وتمثل » ، جذاب « لأنها كنوع من المغناطيس المشحون بطاقة جذابة يلتقط كل ما هو ميال ، وحتى الأشياء غير المهمة أو الغريبة بحد ذاتها على معنى العقدة » متمثل ، لأن كل من يكون تحت نفوذ العقدة المسيطرة يعي ويفهم ويدرك المعطيات الجديدة التي تتفاعل في حياته ، في اتجاه هذه العقدة ، وكأنه يعيش نوعاً من الانحياز الأصلي الثابت (الانسان في اكتشاف نفسه ص . ١٧٦) .

بما أن العقدة تتفاعل على مستوى الادراك بالاختيار وتفسير المعطيات وعلى مستوى المعرفة بطريقة لفهم ذاتها مشوهة بالأنواع العاطفية النموذجية للعقدة ، يحق لنا أن نقول بأنها تعمل كتمثل ثابت يعطي دائماً التفسيرات نفسها للمعطيات الخارجية ، وهي تفرض شكلها تقريباً على المجال الادراكي الذي يعتبر عاملاً من عوامل تشويه الحقيقة المزمّن .

إن عملية « التكيف » (كما عرفها بياجه بالنسبة لعملية التمثيل) التي تكمن في استخراج المفهوم أو الفكرة من الخبرة وذلك بالتطابق مع الواقع ، هي تقريباً مقلدة تماماً بالتمثل الثابت ، التي تبني بمعنى عكسي معنى المعطى انطلاقاً من فئاته الادراكية والمعرفية .

إن التطور السوي المتوازن الذي يتأرجح بين التكيف والاستيعاب يلتوي لمصلحة الاستيعاب . ولهذا السبب تميل العقدة دائماً إلى تعزيز نفسها بنفسها . بالفعل ، لا يرى الفرد المعقد ، في الحقيقة ، ولا يفهم في المواقف ما اسقطت عليه عقده . فالفرد المصاب بعقدة الفشل لا يعرف إلا أنواع الفشل ؛ فهو لا يرى نجاحاته ، لا بل يتناساها ويكرهها ويقلل من قيمتها ويربطها بالصدفة ، ويستخرج من مجالات فشله الحقيقية البراهين الموضوعية على أنه مكسب للفشل . على هذا الأساس ، مهما كانت العقدة ، تصبح في مجال تغذية ذاتية ومستمرة لنفسها ؛ ولا بد من أن تتعزز بما تقدمه لها الحقيقة الواقعية ، لأن هذه الحقيقة قد تشوهت بالعقدة وشحنت بمعان خاصة بها . فالسلوك الذي يعتبر محتوى في هذا الجهاز المعزز ذاتياً هو « منطقي » بالنسبة لهذا الجهاز . فالطريقة التي يتصرف بها الفرد تصنع النتيجة التي يخشاها .

إنما هناك ظاهرتان تتداخلان على طرفي الظاهرة المركزية الموصوفة سابقاً : تكمن الظاهرة الأولى في امتداد العقدة وتأثيرها على مواقف أخرى غير المواقف المثارة مباشرة ، والظاهرة الثانية هي في إطلاق ردة الفعل على إشارة بسيطة توجز موقفاً نموذجياً .

لقد رأينا سابقاً أن العقدة جذابة بحد ذاتها . يجب أن نعطي لهذه الميزة كل معناها . فهي تعني أنه بالإضافة إلى أصناف المواقف الدقيقة التي تطلق العقدة ، كما تميل إلى إعطاء معنى معقد لمواقف أكثر فأكثر بعداً عن المركز الحساس عن المركز الحساس . ينتج ذلك من التفسير نفسه . بالفعل ، إذا تم تفسير عنصر من موقف كلي جديد غريب بالنسبة للعقدة ، بتعابير معقدة ، يعود الموقف وينظم معناه في هذا الاتجاه الجديد .

تميل العقدة بذلك ، خيالياً ، إلى إفساد الوجود بكليته ، ونحصل هنا على تقييم ممكن لدرجة مركزيته لأنه في النهاية ، عندما يصبح الوجود الموضوع الرئيسي تقول أن ذلك ليس سوى مجرد عقدة أو نوعاً من العصاب .

وفي الطرف الآخر نرى أن العقدة قد انطلقت على عنصر واحد من الموقف الأساسي المعقد . وبهذا تتحالف العقدة مع التكيف . فقد تكفي كلمة أو إشارة أو رمز لإطلاق ردة الفعل الانفعالية والسلوك الذاتي المعقد . إن صمت الشريك مثلاً (أو مجرد إنشراحه) يصبح إشارة لعقدة النفي ؛ فنظرة مجهول تطلق عقدة الذنب

علم دلالات العقدة

لا يمكن أن يمر مثل هذا التشويه للحقيقة دون أن يرى من قبل مراقب متيقظ ، وبشكل خاص إذا كان على علم بذلك . من الأفضل أن يجد القارئ هنا المميزات الظاهرة التي تتيح معرفة العقدة عند الغير (وعند الذات) .
للسلوك المعقد (على مستوى السلوك الذي تحدده الملاحظة) ميزتان أساسيتان :

1- إنه سلوك مفرط ، مغال ، ومتجاوز الحد . - ينطلق أولاً من العدم ، ومن شيء قليل أو من تفصيل بسيط . ممن هو مصاب بعقدة النفي (ويعود إلى محطة الكلام : أنا مبعد ولا أحد يحبني) تكون ردة فعله حادة (مع ردة فعل انفعالية قوية والوقوف على مسافة عنيفة من الغير) . إذا كانت طريقة الاستقبال التي واجهته بها لم تكن بحرارة (ولأي سبب آخر) أو بفرح أو إيجابية ظاهرياً كما يتوقعها .

من ناحية أخرى هناك تهويل للموقف : لذلك الذي عنده عقدة الفشل لا يوجد أنواع فشل صغيرة ، بالنسبة له كل أنواع الفشل بذات المستوى وهي مذهلة . وأخيراً يأتي الفائض من أن الفرد لم يعد من سلوكه المعقد : فالمعقد بعقد الاستعلاء لا ينتهي إظهار قيمة نفسه ، وإظهار ذكائه وانتصاراته ، ومن جذب الانتباه حوله ، ومن التنافس مع أي فرد آخر وبأن عنده دائماً شيء مهم ليقوله ، إلى أن يترك الآخر المباراة (على افتراض انه هو الذي بحث عنها) .

2- إنه سلوك تافه ، ممل وتكراري ، حتى إذا كان محتوى ردة الفعل يتغير حسب المناسبات ، وإذا تكلم الفرد بكثرة . هنا تظهر الذاتية بكل حدودها . ويبقى الفيض من الخجل بالجانبية النفسية ذاتها ؛ فالهم الأساسي للفرد المعقد بعقدة الاستعلاء ، هو بأن يبقى فوق . ففي الواقع اليومي ، تبقى الترنيمة السلوكية لردة الفعل تلعب الدور نفسه ، هذا في حال اعتنينا بالتقاط المحتوى الحسي المتغير منها كما التقطنا الشكل والغاية . وها نحن دائها أمام السيناريو نفسه وهكذا تحصل على ميزات العقدة بشكل دقيق ، والطريقة التي تنفذها في التشويه المزمع للواقع وللعلاقة بين الناس . بكونها مستوعب ثابت ، تضع محل إدراك الموقف الحسي بكل عناصره الأصلية بنية من التفسيرات المشحونة بشكل عاطفي تافه . فهي ترى في كيانها الوجودي الواقع ولا ترى الغير ؛ وحتى في حوادث المواقف الحاضرة . فحقل الإدراك أصبح فقيراً وخفيفاً ومشتتاً والسلوك ، من جهته وهو التعبير عن ردة الفعل الانفعالية المنطلقة ألياً ، أصبح مقولباً وذاتياً .

قبل أن نصف العقد الكبرى ، علينا أن نختار الفروقات الأساسية بين العقد المتوازنة والعقد غير المتوازنة ، وبذلك نفصل ميكانيزمات دفاع الأنا ورؤية كيفية تحولها والتي تعتبر أصلاً جهازاً ذاتياً للسلوك .

أصل العقد وتحولها

توصل التحليل النفسي بتجميعه للأبحاث العيادية والمرضية إلى التأكيد بأن أصل كل العقد هو في التاريخ الفردي . إلا أنه يجب أن يفهم أن المقصود ليس هو تاريخ الفرد كما يسرده الأقارب مثلاً ، إنما المقصود أحداث الماضي كما عاشها الأنا بوسائله الخاصة وضمن الحالة العامة حيث توجد في الفترات المأخوذة بعين الاعتبار ، المقصود هنا « حقيقة نفسية » وليس المقصود « حقيقة تاريخية مادية » بالمعنى الصحيح (فرويد) .

التجارب البارزة

إن تحسس الفرد البشري لهذا الموقف أو لهذا النوع من الأحداث أو لذلك النمط من العلاقات بين الناس ، هو نتيجة التقاء هذه المعطيات في الماضي مع المعنى الذي اتخذته بالنسبة للفرد في الوقت الآني (والأهمية التي اتخذتها) وفي وجوده بالذات .

تتجمع الانفعالات الشعورية في هذا الظرف ، والتصرفات الفعلية وردودها وإدراكات الموقف الراهن وما معها من تفسيرات وصور ، وكل عناصر الوضعية ومضمونها الآني ، وتترسخ حول موضع المشكلة وعناصرها وعلاماتها وحول تصورهما العام زيادة في التوضيح ، ينبغي وضع العقد بالمعنى الصحيح في مجموعة اتصالية تنتقل بين التكيف والهديان ، مجموعة إتصالية سيكلوجية بالمعنى الصحيح ، بإمكانها أن تمثل درجات تمرکز العقدة الحاصلة .

1- التكيفات الصادقة والبسيطة (مثلاً ، حسب تقنية حديثة للتربية الرياضية رمي ولد في الماء بشكل غبي بغية تعليمه السباحة » وقد حصل له خوف مهيب مع نوع من الاختناق ، هذا الولد سيرفض في المستقبل وخلال كل حياته الدخول إلى الحمام للاستحمام . . . أو مثل هذا الفرد أصبح مريضاً حتى الموت بالتسمم بعد أكله محار ملوث سوف لن يأكل أبداً أي نوع من الصدف الخ...) .

2- الاضطرابات السيكوحركية المزمنة (تلقى ولد مثلاً كبتاً مخيفاً في علاقاته مع أبيه أو أنه سخر منه بدون شفقة لصعوبات عادية في اللفظ يصبح عنده تآتأة مدى حياته) .

3- الاضطرابات في تكوين الخلق (مثل عملية تلقي أوامر متناقضة في مراحل الطفولة الأولى من قبل الأشخاص المحيطين به - فالواحد يأمر بما ينهيه الآخر ، أو الأول برفض القصص في حين أن الآخر يتقبل التصرف بسرور ، كل ذلك يؤدي إلى خطأ مزمن في التوجيه في مجال العلامات الضرورية لتنظيم الأنا ، أما أن يحصل تخريب نهائي للقيم ونمو الأنا بدون أبعاد اجتماعية أخلاقية... فالطفل الذي يعيش باتحاد وثيق مع أهل فلقين ينتابه باكراً فرط الانفعال القلق ...) .

4- أمراض الأنا ، العصاب النفسي والهديان

في حال كنا نعتقد أن أسباب الأمراض العقلية يعود للأشياء النفسية ، علينا أن نتقبل بأن تجارب غير متوازنة يمكن أن تدخل في مراحل الطفولة على مسافات متغيرة زمن النمو النفسي ، اضطرابات خطيرة . مع العلم أننا نأخذ بعين الاعتبار الأوضاع السابقة أو ضعف نفسية (مثلاً عصبي - فيزيولوجي تكويني ، فالأسباب القريبة هي نفسية (مثلاً . إذا رمي ولد منذ ولادته وعذب من قبل أم ترفض الأمومة أو أنه كان هو نفسه مريضاً عقلياً ، ينمو عنده هذيان في مجرى حياته اللاحق . . .) .

تقع العقد ، التي نصفها ، بالمعنى الصحيح ، بين هذه المجموعة الممتدة من السمة الأولى حتى الرابعة ، وقد تنتج هذه العقد أيضاً من تجارب بارزة في الطفولة أو المراهقة . عند الاقتضاء يمكننا أن نطلق على العقد كل الاضطرابات الحاصلة من الفئات الأربع ذات التجاذب المتشابك ، وقد تتطور العقدة في بعض المجالات نحو العصاب وحتى نحو الهديان .

بين التجارب البارزة المولدة للعقد هناك فئتان كبيرتان :

أ- الصدمات النفسية ، أي الصدمات العاطفية ، مثلاً الابتعاد عن الجو العائلي في عمر مبكر حيث أن الولد لا يعي الأسباب الموضوعية « لابتعاده » أو عند المراهق صدمة الاغتصاب .

ب- الأجواء النفسية المضطربة أي الأثر الحاسم لشروط الوجود الممتدة في الزمن كالإصابة بالحسد السري لسنوات طويلة نحو أخ أو أخت ينظر إليه أو إليها بنظرة اعتبار ، أو عدم التمكن من التعبير الفوري ، أو انقضاء كل فترة الطفولة بانهماكات قاسية بمشاكل الدراهم ، أو تصور قسري للدراهم عند الأهل أو القيام باصطدامات بين أعضاء العائلة بسبب الدراهم ؛ وفي حال اعتباره طفلاً مدلاً معبوداً ، أو اعتباره متفوقاً . الخ

مثل هذه التجارب أصبحت كقواعد عامة ، أي أنها لم تثبت فقط كقاعدة عامة ، كنموذج ، كفعل تقريرى ، لكنها أصبحت كمركز لفئة وانتجت مفهوماً مستعاراً كما تكلمنا عنه سابقاً ، مفهوم له دور في تأسيس مجموعة علامات وتصرفات تجاه الاستجابات ثم بناء الجهاز العاطفي الذاتي المكبل والمشحون الذي يسعى ، منذ اللحظة الأولى إلى تنظيم المواقف (بتغيير اتجاهها) التي تجابه الأنا

الحقبات الحساسة

نضيف إلى كل ما ورد ، أن نمو الولد يتبع مراحل محددة تتميز « بحقبات حساسة » . مثلاً أن الحقبة الحساسة لاكتساب النظافة تقع بين 18 و 36 شهراً لأن نضج الجهاز العصبي يجعلها ممكنة في هذا الوقت . لا يتم اكتسابها قبل ذلك ويصعب بعد هذه الفترة .

إن الحقبة الحساسة لقيام العلاقة مع الأم ، تعتبر النموذج الأصلي المحتذى للعلاقة اللاصقة مع واقع الكون ، تتمركز بين الولادة وعمر السنتين . أما الحقبة الحساسة للفروق التشريحية بين الجنسين فتتمركز نحو السنة الرابعة حيث أن عقدة الذنب مجتمعة هذا الشكل من الفضولية لها أثر فعال خلال هذه الحقبة . وتقع حقبة الشعور بالنقص حوالي 6 سنوات في العمر الذي يدرك الطفل فيه أنه صغير ويتأكد من ضعفه أو عدم قدرته . إن وعي الشذوذ الشخصي (إذ أنه غير الآخرين) إذا كان طبيعياً (تورم ، حذب ، نظارات ، قدم مشوهة) أو ثقافياً (فروقات في طريقة العيش أو اللبس) أو عرفياً (الصغير الغريب بين رفاقه) يبلغ أوجه بين 7 و 8 سنوات ، وهي حقبة حساسة لأول مرحلة اجتماعية .

هنا قد يتلقى الأنا صدمات حسب حقبة نموه وتكون ردود فعله متغيرة

يضاف إلى ذلك ميكانيزمات دفاع الأنا التي لا توضع في مكانها ومع بعضها البعض لكنها تتبع ترتيباً زمنياً حسب النضج وإمكانية الاجراء (ظاهرة مسجلة من قبل أنا فرويد في كتابه ، الأنا وميكانيزمات دفاعه . . . وتم تدقيقها من قبل جولدشتاين سنة ١٩٥٢) . سوف نعيد هذه الميكانيزمات إنما علينا أن نعلم منذ الآن أن الكبت لا يظهر (حسب رأي جولدشتاين) إلا نحو 6 سنوات في حين أن النكوص (ضياع المكتسب ، عودة دفاعية ذاتية إلى مستوى كلي سابق ، العودة إلى الطفولة مثلا) هو في حالة توظيف منذ عمر السنتين .

سوف نتيح هذه المعطيات الجديدة كيفية تكوين وفهم العقد ومن ناحية أخرى كيف ولماذا استطاع الأنا الدفاع ضد المتاعب والاضطرابات التي أحدثتها هذه العقد .

العقد المتوازنة ، التعويضية المتصعدة والعقلانية

لحصر ما هو أساسي ، تكفي معرفة الميكانيزمات الأربعة التي تلعب دوراً مباشراً بين 15 أو 16 ميكانيزم دفاع للأنا في تحويلات العقد . وهي : _

1. التوازن

2. التعويض

3. التصعيد

4. العقلنة الدفاعية

يقصد ، بالفعل ، الدفاعات الذاتية غير الواعية للأنا ضد صعوباته الداخلية ، الخاصة (الألم والجزع والحرمان) ولا يقصد بميكانيزمات الدفاع الاجتماعي للأنا التي تشكل شيئاً آخر ؛ تتداخل هذه الأخيرة في العلاقة بين الناس (مثلاً في موضع استجابة لبعض المشاكل) بغية إعطاء الأنا صورة مقبولة اجتماعياً عند الغير أو في كل الأحوال مطابقة لقيم الجماعة . هذه الميكانيزمات الأخيرة (التي بفضلها تظهر عادلين وأسياء مفكرين ويريين وأذكياء وشجعاناً . .) لا تهمنا هنا إلا بقدر ما تستطيع أن تشكل وسائل دفاع عند محاورك (وتضاف إلى وسائل أخرى مثل محاشاة الشخص المخاطب ، والانكار ، والعدوانية الدفاعية وردة الفعل والهيبة والتقدير الخ .) ، إذا تكلمت معه صدفه عن عقده عندما يكون قد نجح في دفاعه المتكامل البدائي .

نعود إلى ميكانيزمات الدفاع الداخلية للأنا ضد كل ما يقلقه أو يخنقه . فيما يتعلق بكل من الميكانيزمات الأربع سأظهر ماذا تصبح كل عقدة في هذا الشكل الجديد الذي نعرف عنه أنه يكمل العقدة (في حين أن العقدة ، في الحالة البسيطة المتفسخة ، تكون ذاتية وينطلق السلوك المعقد رغماً عن الأنا نحو عدم قدرة الأنا) .

1- التوازن . يكمن هذا الميكانيزم في إلغاء نتائج الاضطرابات الناتجة عن عقدة معينة وذلك بتنمية سلوك معاكس ناجح في مكان آخر ومرضي للأنا . يفترض هذا النوع من الدفاع (الذي يكون غالباً صحيحاً) أن تكون العقدة قد ثبتت في مواقف دقيقة أصيلة (هذا يعني أن الاضطراب لا يميل إلى الامتداد على مجموعة المواقف الحية) وقد استخدم الأنا استعدادات فعلية

ومناسبات طارئة لتأكيد ذاته بالتوازن (بغية إعادة توازنه وإعادة قيمته) في كل مجال آخر . مثلاً إذا كان ولد في عمر العشر سنوات يشكي من عقدة النقص لأنه هزيل ونحيل أو لأنه غير موهوب بدنياً بين مجموعة رفاقه يستبسل في الحصول بعملية التعويض تفوقاً في المجال العلمي أو الفني ، ويصبح في هذا المجال أو ذاك لامعاً ومحسوداً .

2- التعويض . (غير معطاة من قبل أدلر لما أطلق فرويد عليه « تكوين ردود الفعل ») التعويض هو جهد لنفي العقدة بانماء جهاز سلوك على المواقف نفسها وهذا الجهاز هو عكس الجهاز المعقد . تقدم التجربة الحية أمثلة عن التصرفات من هذا النوع : فالسير بخطى واسعة ومسبباً ضجيجاً والصفير يفرح في الليل في حين يكون الفرد خائفاً هي إحدى أنواع السلوك التعويضي . فعملية التكبر وإعطاء قيمة لنفسه والظهور بالتعجرف لإخجال الآخرين ، كل ذلك ليس سوي عملية تخلص من شعور خاص أو سلوك آني يخبىء وراءه ، عكساً ، أحاسيس النقص والذنب .

وفي حال قمنا بتطبيق ميكانيزم التعويض على عقدة معينة فإنها تحولها إلى عقدة مشبوهة ، إنما معاكسة للأولى : فالمذنب المزمع يصبح ناقداً بدون شفقة لكل الأخطاء ومدع عام ، يختال في مثال أعلى ذات قيمة أخلاقية لا تضاهي ؛ الخجول يصبح سفيهاً ؛ والذي يشعر أنه ناقص عقلياً تنمو عنده عقدة « الاستعلاء العقلي » (يقال عنها « عقدة الذكاء ») ؛ والذي يشعر أنه ناقص جسدياً بسبب عاهة تمنعه من القيام بأحد أنواع الرياضة يصبح بطلاً حقاً في هذا النوع من الرياضة البدنية .

3- التصعيد.. بتأثير هذا الميكانيزم ، تنتقل العقدة إلى مجال مقبول اجتماعياً وعقلياً . فهو يتكامل تحت هذا الشكل مع الأنا حيث يصبح بالنسبة إليه نشاطاً اجتماعياً أو عقلياً مشحوناً بالاهتمام أو بالشوق وحتى بالقيمة (الاجتماعية الأخلاقية ، العقلية ، الفنية) .

وهكذا ، فعقدة الهدم ، التي تدعو إلى التخريب والكسر وتحطيم الأشياء تتصعد اجتماعياً وبشكل خاص في المتفجرات والمناجم أو في صناعة أدوات التخريب والتداول في أدوات الاقتتال والسحق . وفي حال سيطرت في العقدة نفسها الحاجة السادية إلى القتل أو شق البطن والنخر وسيلان الدم الخ . . هناك تصعيدات عديدة اجتماعية ممكنة من القاتل إلى الجزار إلى الجراح إلى الطبيب الشرعي ، إذا كان التصعيد عقلياً في الوقت نفسه .

تتصاعد عقدة حب الظهور (الظهور أمام الآخرين ، جذب ، الأنظار حوله ، لعب دور معين أمام الآخرين ، الظهور بالإعجاب ...) اجتماعياً في كل نشاطات المشهد والشاشة ومنصة الفائزين ، والمنبر من بائع الصحف إلى الأستاذ مروراً بالمثل الهزلي المحترف إلى نجمة المرأة العاربية على المسرح . تتصاعد عقدة النقص بمقتضى التواضع والمحو الإرادي .

قد نصل أيضاً إلى أنواع من التصعيد عن التوازن والتعويض فالحصص الجنسي القسري هو نوع من التعويض عن عقدة الخصي أو عن نقص في المجال الجنسي تتصاعد بدورها عقلياً واجتماعياً في أبحاث في مجال العلم الجنسي وفي مهن التربية الجنسية أو الباحث الموضوعي حول التصرفات الجنسية عند الرجل وعند المرأة .

4- العقلة الدفاعية

يفهم هذا الميكانيزم في المعنى المحدد من قبل ويلهلم ريخ (في التحليل الطبائعي 1933 مايو . ١٩٧١) ولا يفهم في المعنى البسيط للتحقيق العقلي لفعل معين بمحرك لا عقلائي أو محرك مخجل .

حسب تفسير و . ريخ تعتبر عقلة العقدة تعديل كامل لها أو بالأحرى فيها الحاد ، بجهاز من الدفاع أصبح الأنا ذاته . من ناحية أخرى أن ميزات الخلق في مجملها أصبحت دفاعات مزمنة ونهائية . أطلق عليها ريخ « ميزات الخلق المدرعة » .

إحدى الأمثلة الحسنة ، العقلة الدفاعية لعقدة الذنب في « الخلق المتكامل » فالمتكامل ، بعكس أكثرية الناس الذين يكونون مسرورين من أنفسهم بسهولة وراضين على عملهم ، حتى لو استرخى لرغباته أحياناً ، هو فرد دقيق ومتشدد يبحث دائماً عن الكمال في كل عمل يقدم إليه أو يوهب له . فهو يعي التفاصيل المعرضة للنقد ويصححها مسبقاً . يبغى دائماً الكمال الذي ينفي كل هجوم أو ملاحظة . إنه متيء دائماً لتأكيد ما يفعله باعتبارات موضوعية « على ما يجب فعله » أو « ما ينبغي فعله » . إنه مدقق تجاه نفسه . ومن الطبيعي أن كل عمل ، ضمن هذه الشروط يتطلب منه وقتاً أطول وبالتأكيد أكثر اهتماماً ما يخصه له الآخرون . وهكذا يصبح مضطراً إلى بذل جهد أكثر والعمل لمدة أطول ومن ثم الغضب أكثر من غيره . « هذا صحيح ، يقول المتكامل ، لكنني هكذا كونت » .

في العقلنة (يقال بشكل أفضل : النفي بالطبع ، أو التنظيم الدفاعي الشامل للأنا) لا يتألم الأنا من العقدة ؛ فقد نفاها وينفيها باستمرار محتماً منها ، إنما كي يبلغ هذه النتيجة السيكولوجية حاول تكوين نسق تصرف يمنع كل خطأ أو عيب . « فالخلق » المحدد هكذا لا يكون له علاقة مع « طبع » أو « تكوين » الفرد . إنه تكوين دفاعي عام يحمل كل مظاهر الخلق الطبيعي لكنه بالواقع خذ مكان الخلق بالمعنى الصحيح . وحلت صلابة غريبة محل تلقائية الأنا وهذا ما يؤدي إلى تقييد الكائن . تحدث و . ريخ ، في هذه الحالة عن « عصاب الخلق » بدون مظاهر مرضية وبدون تأثير ذاتي من تعب أو كبت عند الشخص المعني .

هناك أناس يزعمهم الحب كتب فرغوت (في التحليل النفسي علم الانسان ، تأليف هوبر ، بيرون وفرغوت ، منشورات ديسار ١٩٦٤) . يشعرون شعوراً غامضاً وعبيراً بأنهم إذا أعطوا أو انفتحوا على الآخرين يتعرضون لعدوانيتهم . وإذا دعا أحد الأفراد إلى الرفق بهم ، يتصلبون . وكل تقارب ودي يشعرهم بالتطفل والتهديد . وكل حركات الدفاع لها صدى في موقفهم الجسدي : نراهم دائماً جادين في أعمالهم سريين ، متوازنين في سيرهم ، يرفعون أصواتهم بهدوء مترجرين في حركاتهم ... "

وفي حال أصبح النفي خطأ من خطوط الخلق يستطيع ، في الحالات الرؤوفة للعقد ، أن يكون محدوداً في منطقة حساسة بنوع خاص . وهكذا فالشخص المعقد بعقدة الرفض أو النفي (لكن النفي يتكامل أحياناً مع الأنا) يهزأ بحد ذاته حينما يشعر بشعور الصداقة أو الحب ويهزأ بدون شفقة من الآخرين عندما يعبرون عن مثل هذه الأحاسيس ، حتى لو لم تكن تعنيه ويقال عنه (صلف Cynique)

وشخص آخر مصاب بعقدة النقص (حيث نفيها يتكامل مع الأنا) يتحدث إلى كل الناس بابتسامة تهكمية ، مستقلاً من محتوى ما يقوله . كل الذين يعرفونه لا يهتمون به أو يعتبرون ذلك « مثل تشنج » . لا أحد يشك أنه بفضل هذه العزيمة ، لا يعترى الفرد أي نوع من النقص الذي يزعه . ففي الدفاع الكلي ضد العقدة الخطرة ، فإن الخلق بكامله ينظم النسق الدفاعي . لا يكتفي الشخص المعني بالقول « أنا هكذا أتصرف » بل يقول « هذه مبادئ شخصية أتعلق بها كثيراً » . وهكذا يعيد توازن الأنا عنده ويقوم طريقة وجوده الحالية دون أن يرى تلقائياً إنه على علاقة بأية عقدة .

هذه التحولات للعقد النفسية هي إذاً نتيجة دفاعات نستطيع أن نقول أنها تعني قوة أكبر للأنا . هناك فرق شاسع بين عدم قدرة الأنا والعقدة المترنة (عدم قدرة يبحث عن نسيانها في مجالات هرب مختلفة مثل الكحول والمخدر أو الاعياء النفساني) ، و قدرة الأنا عندما تتصرف ، بفضل ميكانيزمات الدفاع بشكل أو بآخر كي نتجاوز متاعبها . مهما بقيت علامات وجود العقدة مخبأة ، لا يشعر الشخص بعقدته .

من المهم الإشارة هنا ، في ما يخص الدفاعات ، بأنها أتاحت إعادة التوازن عند الأنا ، وبالنتيجة نعرض الشخصية المنظمة إلى مغامرات خطيرة إذا قطعنا كل الدفاعات بطريقة شرسة عمياء دون تأسيس وسائل سيكولوجية وعلاقية مسبقة لتعزيز الأنا بشكل صحيح بغية تصفية عقدة المتوقعة . يتخذ هذا الحذر كل معناه عندما ندقق بطرق شفاء العقد لأن البعض منها لا تأخذ هذه الاحتياطات الممارسة حالياً .

خاتمة

يتترك الماضي وتجاربه كما عاشها الأنا بوسائله ، للفهم والدفاع حتى ولو نسيت ، أثراً من شأنها أن تكون ، في بعض الحالات ، أنظمة لاواعية من الإدراك والتصرف بإمكانها تغيير معاني الحاضر والأنا والمستقبل والآخرين بشكل احتمالي ، هذه الأنظمة تسبب أحياناً أمراضاً هي العقد النفسية

لقد تأسست حتى الآن ناحية الماضي والعمر الفتي في بنائها ، مما يكشف مسؤولية البيئة في حياة الطفل ومن ثم الأهل والمربين في تكوين العقد يجب ألا نستخلص حتى الآن على منوال الدكتور سيوك ، المشهور ، إنه يجب أن نجنب الأولاد كل حاجز ، كل شيء ممنوع وكل حرمان فالتربية بعيداً عن القيم والحدود ومراقبة الذات تولد اضطرابات أكثر خطراً من العقد كما توصل إليه الدكتور سيوك مؤخراً . كل مخلوق بشري بحاجة إلى سمات كي يتمركز ، إلى حدود كي يتقيم ، إلى أنظمة كي يتعلم كيف يتقي الآخرين ، إلى حرمان كي يؤكد قدرته على التسامح والكبت والشجاعة والارادة والمراقبة الذاتية . لكن عليه أيضاً أن يتعلم العفوية والفرح والثقة بالنفس والغيرة والمستقبل ، والقدرة على الحب ، والشعور بالطائفة ، وإمكانية التوازن الدقيق بين الحرية والمسؤولية ، هذا ما يحدد الجزء الآخر من دور الأهل في تدارك العقد النفسية واضطرابات الشخصية .

العقدة من منظور الإسلام و التعقيد

يطرح علينا سؤال مهم و هو ما الذي يضيفه منظور الإسلام و التعقيد لمفهوم العقدة النفسية؟

يمكن الإجابة على هذا السؤال من خلال تقسيم إجابته إلى نقطتين النقطة الأولى من خلال محاولة فهم العقدة من منظور التعقيد و النقطة الثانية من خلال فهم العقدة من منظور الإسلام.

العقدة من منظور التعقيد

النفس باعتبارها تعيش في آن دائم و في حالة تحول طوري دائم و بطبيعة تفاعلها المستمر مع بقية المنظومات الحية فإنها من خلال هذا التفاعل تكون عرضة للإضطراب و التغيير مهما بدى حجم العوامل المساهمة في هذا التغيير. تحدث عمليات تعلم و تشكيل فرضيات و استنتاجات للنفس أثناء لحظات التعقيد و الاضطراب التي تمر بها.

يمكننا أن نقول أن العقدة أساسا تتشكل خلال لحظات التعقيد و الشواش التي تمر بها المنظومة النفسية. يؤكد على ذلك ما ذكرناه في مقال " أصل العقد و تحولها " حيث ذكر روجيه مكيالي في كتابه بأن " أصل كل العقد هو في التاريخ الفردي " و نقصد بلحظات التعقيد و الشواش أي التجارب البارزة و الحقب الحساسة.

النفس - كمنظومة معقدة - لا تخرج بعد لحظات الاضطراب و الشواش كما كانت في السابق. كلما كان الاضطراب قويا كلما ساهم في أن تحتل الفرضيات التي تم استنتاجها لتساهم في إعادة تشكيل البردايم الذي يعمل كمركزية للتفسير و السلوك.

إن إضافة مفهوم البردايم على المستوى النفسي يقدم تفسيراً هاماً لتصور العقدة النفسية إذ أن الاضطراب و كلما كان شديداً كلما ساهم ذلك في بلوغ الفرضيات و الاستنتاجات - الناتجة عن تجربة لحظات التعقيد - إلى قلب المنظومة الثقافية النفسية و بالتالي تحتل جزءاً من تكوين البردايم. و بذلك تصبح العقدة كاسلوب للتفسير.

وبالتالي تعمل العقدة النفسية كجاذب طارئ في لحظات التعقيد اللاحقة المرتبطة بالعقدة الأصلية أو التي تشبه النفس بأنها مشابهة لها و بمجرد استثارة العقدة بسبب ذكرى أو موقف أو حدث يبدو أن العقدة تعود لتدخل المنظومة النفسية في لحظات اضطراب مشابهة للحظة الاضطراب الابتدائية. ثم ما تلبث الأنا بأن تشرع بسلك سلوكيات دفاعية ضد هذه العقدة.

العقدة من منظور الإسلام و التعقيد

كما ذكرنا أعلاه أن العقدة أساسا تتشكل خلال لحظات التعقيد التي تمر بها المنظومة النفسية أن شدة الاضطراب تساهم في احتلال الفرضيات الناتجة حيزاً هاماً في البردايم الثقافي النفسي. و عمل العقدة كجاذب طوري يجذب المنظومة النفسية إلى مسار معين. إن الفكرة الرئيسية للسحر من منظور الإسلام و التعقيد في نظرنا تتلخص في عملية النفث في العقد حيث تشير النصوص الإسلامية إلى وجود ارتباط بين الشياطين و العقد النفسية نحن نراه كالاتي :

أولاً: أن الشياطين تساهم في تشكيل العقد النفسية.

و يكون ذلك عن طريق مساهمة هذه الكائنات في إحداث التعقيد وخلق لحظات اضطراب تمهد لاتخاذ قرارات مخالفة لما أمر به الخالق و ذلك من خلال ما تبثه من أفكار.

يقول الحديث : " يَعْقِدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عُدَدٍ يَضْرِبُ كُلَّ عُدَّةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ فَإِنْ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُدَّةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُدَّةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُدَّةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطاً طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسْلَانٌ." [3]

يقول الحديث صراحة يعقد الشيطان ثلاث عقد تجعل الشخص خبيث النفس كسلان و من الممكن أن نقول أن هذه العقد الثلاث التي يعقدها الشيطان في لا وعي الإنسان من الممكن أن تجعله يتكاسل عن أداء صلاته أو حتى نسيانها. فيعود أثر عدم إتيان الصلاة بعدم وجود ما يذكر الشخص بخالفه و تعاليمه فيصبح الأقرب إلى جذب مسار منظومته النفسية هو أمر بعيد عن تعاليم الدين و بالتالي يصبح من السهل أن يخضع للمسار الذي تقترحه الشياطين أو الأفكار التي تنبعث من الهوى.

ثانيا : أن الشياطين تستغل العقد و تؤثر على الإنسان بالنفث من خلالها.

و هو النموذج الذي تشير إليه آية سورة الفلق : " و من شر النفاثات في العقد" و تتلخص فكرة هذا النموذج في أن الشياطين تستغل العقد النفسية من خلال نفثها في لحظات التعقيد التي تمر بها المنظومة النفسية و ذلك من خلال ما تلقيه من أفكار تتضمن فرضيات و تأويلات خاطئة تساهم في تشويه إدراك الشخص.

وفقا لمنظورنا فإن الفرضيات التي تحضر عند لحظات التعقيد ليست كلها من صنع النفس البشرية. و هنا يكمن تأثير الشياطين على الإنسان.

قال تعالى (إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْبَقْعَةِ الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا وَلَقَدْ عَفَا اللَّهُ عَنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ [155] آل عمران

تشير الآية إلى السبب الذي أدى ببعض صحابة النبي صلى الله عليه و سلم إلى التولي يوم الزحف و هو من الأمور المنهي عنها في الإسلام . و قد ذكر الله سبحانه و تعالى أن سبب توليهم هو استزلال الشيطان لهم و الزلل هو الخطأ. أي حملهم على الخطأ من خلال إلقاءه بوساوسه عليهم. و في قوله تعالى " ببعض ما كسبوا " دلالة على أنه ذكرهم ببعض ذنوبهم التي ارتكبوها فكرها الموت قبل أن يتوبوا عنها خاصة بعد انتشار خبر وفاة النبي أثناء المعركة ذلك هو المعنى الذي نراه صحيحا.

يقول القرطبي في تفسيره : "ومعنى استزلمهم الشيطان استدعى زلهم بأن ذكرهم خطايا سلفت منهم ، فكرها الثبوت لنلا يقتلوا . وهو معنى ببعض ما كسبوا وقيل : استزلمهم حملهم على الزلل ، وهو استفعل من الزلة وهي الخطيئة . وقيل : زل وأزل بمعنى واحد . ثم قيل : كرها القتل قبل إخلاص التوبة ، فإنما تولوا لهذا " . [6]

و قد ذكر الطبري أنه قد اختلف أهل التأويل في أعيان القوم الذين عُنوا بهذه الآية فقال بعضهم: عني بها كلُّ من ولى الدُّبرَ عن المشركين بأحد. وقال آخرون: بل عني بذلك خاصٌّ ممن ولى الدبر يومئذ، قالوا: وإنما عني به الذين لحقوا بالمدينة منهم دون غيرهم. وقال آخرون: بل نزل ذلك في رجال بأعيانهم معروفين وهم عثمان بن عفان، وعقبة بن عثمان، وسعد بن عثمان. و أيا كان من عني بهذه الآية فإن الشاهد في هذا الأمر أن الشيطان استزلمهم بتذكيرهم ببعض ما كسبوا من ذنوب. [7]

إن فهم الآية بهذا المعنى يشير إلى اثاره الشيطان عقدة الذنب لدى الذين تولوا في تلك المعركة فحملهم على فعل أمر نهى عنه الإسلام . و كانت لحظة التعقيد هذه سببا في تشويه إدراكهم. فحتى و إن اقترفوا ذنوبا فإن موتهم في المعركة يعني أنهم قتلوا في سبيل الله بما يجعلهم في عداد الشهداء المغفور لهم بإذن الله.

و إن فهم الآية بهذا المعنى يؤكد على قدرة الشياطين باستغلال العقد النفسية بالنفث فيها لإضلال الناس و سحرهم.

إن هذا الأثر الذي ذكرناه هو جوهر السحر و موطنه و إن تأثير الشياطين على النفس هو تأثير السحر على النفس و جدوى ما يقوم به السحر هو إضعاف النفس و تشويه إدراكها من خلال عمليات التأويل و التفسير الخاطي للأحداث بما يؤثر على سلوكيات الشخص من خلال هذا التأثير.

و بالتالي فإن تأثير الشياطين على المنظومة النفسية يتلخص في بث أفكار تصرف هذه المنظومة عن حقيقة الأشياء و تشويه إدراكها لها. و من خلال ما أشارت إليه النصوص الإسلامية فإن هذه الكائنات تعمل كجاذب طارئ يقوم بعملية الجذب من خلال تقديم اقتراح و دعوة للمنظومة إلى سلك مسار معين من خلال ما تلقيه من أفكار. إن عملية إلقاء الشياطين لأفكارها في المنظومة النفسية وصفها القرآن بالنفث. و النفث في اللغة العربية هو العملية التي تقوم فيها الأفاعي و الثعابين بإلقاء سمها فنقول الأفعى تنفث سمها. و سم الشياطين هو السحر و هو ما تلقيه من أفكار تصرف النفس عن إدراك حقيقة الأشياء.

إن نفث الشيطان في لحظات التعقيد و الاضطراب التي تمر بها النفس يجعلها تساهم في إعادة تشكيل نمط المنظومة النفسية للشخص و في إعادة تشكيل تصوراتها. و إن أخطر أثر للشيطان هو أن يساهم في تشكيل البردايم الثقافي النفسي – إن صح التعبير. و أن يلقي في لحظات تعقيد الإنسان ما يشوه طبيعة العلاقة بينه و بين خالقه. فيصرفه عن حقيقة علاقته بالخالق و يشوه تصوره للخالق من خلال عمليات الارتجال و التخيل التي يقوم بها.

بعض مظاهر تأثير الشيطان على النفس

إن أفكار الشيطان و وساوسه و سحره تتخذ شكلا لا نهائيا فهي تنشأ من لحظات التعقيد ذاتها و يستغلها الشيطان فيسعى إما إلى دعم استقرار المنظومة على خطئها أو يساهم في انحرافها عن مسارها الصحيح. و يتم ذلك من خلال عمليات التزيين و التخويف التي يقوم ببثها من خلال أفكاره. تشير إلى ذلك العديد من الآيات نذكر منها الآتي :

قال تعالى :

(إِنَّمَا دَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا مِنِّي إِن كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ١٧٥) [سورة آل عمران 175]

(تَأْتِيهِمْ أَفْئِدَةٌ كَثِيرَةٌ مِّنْ فَتْنِ اللَّهِ وَتُحْزِنُهُمْ أَصْحَابُ الْيَمِّ ٦٣ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ٦٤) [سورة النحل 63-64]

(إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ ٢٣ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ ٢٤) [سورة النمل 23-24]

(وَعَادًا وَثَمُودًا وَقَدْ تَبَيَّنَ لَكُمْ مِنْ مَّسْكِئِهِمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَلَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ وَكَانُوا مُسْتَبْصِرِينَ ٣٨) [سورة العنكبوت 38]

(وَفِيصْنَا لَهُمْ قُرْآنًا فَزَيَّنُوا لَهُمْ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَحَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِمْ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ إِنَّهُمْ كَانُوا خَاسِرِينَ ٢٥ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَا تَسْمَعُوا لِهَذَا الْقُرْآنِ وَالْغَوْا فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَعْلَمُونَ ٢٦ فَلَنُذِيقَنَ الَّذِينَ كَفَرُوا عَذَابًا شَدِيدًا وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَسْوَأَ الَّذِي كَانُوا يَعْمَلُونَ ٢٧) [سورة فصلت: 25-27]

(أَفَمَنْ كَانَ عَلَى بَيْتِنَا مِنْ رَبِّهِ كَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ وَاتَّبَعُوهُ أَهْوَاءَهُمْ ١٤) [سورة محمد: 14]

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَنْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ وَمِمَّا أَخْرَجْنَا لَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا تَيَمَّمُوا الْخَبِيثَ مِنْهُ تُنْفِقُونَ وَلَسْتُمْ بِآخِذِيهِ إِلَّا أَنْ تُغْمِضُوا فِيهِ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ٢٦٧ الشَّيْطَانُ يَعِدُكُمُ الْفَقْرَ وَيَأْمُرُكُم بِالْفَحْشَاءِ وَاللَّهُ يَعِدُكُم مَّغْفِرَةً مِنْهُ وَفَضْلًا وَاللَّهُ وَسْعٌ عَلِيمٌ ٢٦٨ يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٢٦٩) [سورة البقرة 267-269]

(يَعِدُهُمْ وَيُمَنِّيهِمْ وَمَا يَعِدُهُمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا ١٢٠) [سورة النساء 120]

الفصل الثالث

علاج السحر من المنظور النفسي

علاج السحر من المنظور النفسي

أولا نود أن ننبه و نؤكد أننا و عند تحدثنا عن عملية العلاج النفسي من السحر من منظور الإسلام و التعقيد نريد أن نؤكد أننا لسنا متخصصين في مجال الطب النفسي ولكن من خلال درسه عن النفس البشرية و علوم التعقيد و ما تشير إليه النصوص الإسلامية. إذا ستكون هذه محاولة أولية سنتلونها محاولات أخرى يقوم بها متخصصون في مجال علم النفس و الطب النفسي لصياغة تصور علاجي أكثر صحة و سلامة يستند إلى تصور السحر من منظور الإسلام و التعقيد. و لذلك سنقدم تصورنا لبعض المبادئ التي تتعلق بعلاج السحر و الذي هو علاج من العقد النفسية و هي مستمدة من نظرية الاسلام و التعقيد.

ما هو علاج العقد النفسية ؟ [1]

I- العلاجات النفسية الفردية

يقول لويس فولبرج في كتابه التحليلي في طرائق العلاج النفسي (تقنية العلاج النفسي . منشورات جرون وسترانتون 1967) : يوجد من 35 إلى 36 طريقة مختلفة في العلاج النفسي . كل ذلك كي نحذر الفارئ إنه لا يوجد إلا التحليل النفسي الفرويدي كطريقة مستقيمة تساعده على التخلص من العقد.

بما أنه من غير المناسب أن أفضل هذه الطرائق هنا ، في هذا الفصل ، أكتفي بذكر مبادئ العلاج النفسي بشكل عام وما يمكن توقعه منها للشفاء من العقد.

1- العلاقة الخارجية . - عندما نعود إلى العلاج النفسي ، هذا يعني بادئ ذي بدء إننا نبحث عن مساعدة ونقبل بها . يتورط المعالج النفسي (الذي يكون عادة طبيب و سيكولوجي أو على الأقل سيكولوجي متخصص) بعلاقة مع عميله ، علاقة تكون مهنية و شخصية معاً ، فتحول موقف المريض الوجودي . وتشعره بأنه ليس هو لوحده. يقتبس العميل X. من العلاقة الشخصية الجديدة أملاً وقوة لاجتياز مشاكله.

من المؤكد أن تكون هذه العلاقة متمسة في البداية بالتواءات معقدة (أو أن المريض يرى الآخر جزئياً ويتصرف معه حسب عقده العادية) ، إلا أن الموقف العلاجي يحل هذه العلاقة ، وهذا ما لا يحصل في أي مكان آخر. إن طرائق التحليل النفسي (الفرويدي ، الادلري أو الجانكي) في العلاج النفسي تضع النقاط على الحروف في هذا المظهر العلائقي

2- فهم عالم العميل الخاص من قبل المعالج . - يحاول الطبيب العالم المعالج ، بعد وضع نفسه في مستوى المعاني المعاشة ، فهم وتسهيل التعبير العفوي لما الذي يعيشه « مريضه » ، ويفضل أسرار هذا الترتيب ، يستطيع الدخول في معنى المواقف الوجودية لعميله . لهذه العملية الأساسية أربع نتائج : 1) أنها تؤسس وتقوي الصلة الشخصية التي تعتبر في حالة معالجة) يحطم العزلة المؤلمة لشخصيته التي تحتاج لمساعدة ؛ فبخلق ما يعرف بالاتصال (. ؛ 2) تتيح للمعالج فهم ما يجري لعميله) شرط الا يتخذ المعالج أي موقف حكمي أو تفسيري أو إيحائي (ويحاول تطبيق تفكيره عليه ؛ 3) إنها تجبر العميل على صياغة ما يحس به وتحويل حياته المعيشية إلى مفاهيم كي يوصلها إلى المعالج مما يعزز تفكيره ويجبره على الملاحظة وفهم نفسه 4) إنها تبطل الدفاعات الاجتماعية ودفاعات الأنا الداخلية ، مما يجعله يتقبل نفسه بقدر ما يتقبله المعالج ، من هنا يحدث تهدئة الصراع الداخلي والخارجي ، وينطلق الأنا بمبادرة جديدة فعالة.

إن سيكولوجية العلاج غير الموجهة التي نادى بها كارل روجرز التي تعطي الأهمية الكبرى لهذا النوع من العلاج : يساق العميل كي يعي ما يحدث في داخله ، فيخرج الأنا من سلبيته العمياء ، ويبسط الوعي المفكر سلطانه ويشعر بقدرته.

3- توضيح الثوابت الشكلية للسيكاريات ، للحلقات المفرغة ، وللمسلمات اللاعقلانية للسلوك ، بعد توضيح المعاني الحية ، من المهم توضيح متغيرات السلوك المرتبطة بمتغيرات اعوجاج الواقع تتماسك العقدة كما رأينا بعضها البعض وتخلق مواقف مريبة تعمل على تقويتها. من المفضل أن يراها الوعي المفكر . كما يولد النهج الإدراكي الانعكاسي لعبة تكرار السيناريو نفسه . تستخلص بعض المسلمات من الوجود بوضوح.

ففي إحدى أمثلتنا السابقة ، تدعي إحدى الشخصيات بأنها تبني حياتها على المسلمات التالية علما بأنها لا تستطيع أن تقول لا ؛ « يجب أن ترضي كل الناس ، وإرضاء الآخرين يعني الخضوع. »

أما مثل المشهد الزوجي ، يضطر صاحبنا للتفكير بالحدث الأكد الذي يعني بالنسبة إليه « إذا انزعج من شيء ما ، يجب رفض أو إبعاد الشخص الذي كان سبب هذا الانزعاج » أو أيضاً إذا انتقدني أحد هذا يعني أنه أهملني وسلبني الحب بشكل نهائي « أو أيضاً " أن يكون محبوباً يعني يكون مقبولاً بلا شرط " .

يمكن أن يمارس التفكير أخيراً على معطيات أكيدة : يخرج المبدأ الوجودي من ظله ويتعرض للحكمة ولا يهدأ تحت هذه الاضواء الجديدة التي تكشف لاعتقائته المسممة بوضوح . تدشن هذه العملية الرئيسية هداية أكيدة . يدرك الأنا وجوده الواعي ويبدأ بالتفاعل.

- هذا هو التحليل الوجودي ل . ل . بنفنجر ومدارسه المجمعمة للعلاج النفسي التي تهتم بهذا المظهر من علاج العقد والهديان.
- 4- مجابهة الحقيقة . - يمكن للمعاني المدركة ، ذاتياً من قبل الشخص المعقد (المعاني المتخذة حقيقة وحيدة بالنسبة إليه) ، وبفضل العلاج السيكلوجي أن توضح بشكل كاف « بالمناسبة » كي تظهر حقيقة أخرى تجابه هذه المعاني.
- لا يريد الخروج في الشارع لأنه متأكد أن أنظار كل الناس التي يصادفها كلها هازئة منه أو مدعية عليه (من هنا سلسلة أحداث تلازم كل وجوده ، مثل تجنب الخروج أو إذا خرج فلا يخرج إلا ليلاً أو أبان العاصفة يتقنع قدر استطاعته ، يلاصق الجدران ، يجعل نفسه صغيراً يفتش عن عدم الرؤية ، لا يدخل إلى المخازن الخ . .) تبدو خلال العلاج النفسي كسلوك « منطقي » بالنسبة للمعاني التي تعتبر كإسقاط نفسي وليس كإدراكات ويكون الشخص المخصص للضحية مخدوعاً بهذا الاعتقاد . يكون الأنا مذعوراً حتى الآن ، يدرك أنه يرتجف أمام أشباح منطلقة من مخيلته . وتتكشف الحقيقة.
- يجب أن ندرك أن الحقيقة تعطل في المواقف المعقدة بواسطة معان تأتي من العقدة . فإظهار الحقيقة أو إزالة العقدة تشكل العمل نفسه . تحل المعاني السوية محل الاستيهام ، كما تؤول إلى مرآة خرافة توقف الاعتقاد بها.
- عندما يتم توضيح المعاني الوهمية بعمق ، وتحت تأثير السيكلوجي المعالج ، يكتشفها الوعي المفكر كأوهام بالنسبة للحقيقة المعروفة بموضوعية . هذه النتيجة المهمة من العلاج النفسي تطلق عليها مدرسة شارل بودوين « إنسحاب الإسقاط » . مدرسة أخرى من العلاج النفسي (حقيقة العلاج النفسي لوليم كلاسر) لم تهتم بالأوهام بل اتخذت نهجها بوضع المريض نظامياً بمواجهة الحقيقة ، فاعلة إذا عكس هداية الأوهام لكن بنفس الهدف الذي يعيد تكامل الواقع.
- يتم تحليل الأوهام المباشرة بتشجيع العميل على التعبير عن عالمه الخيالي السحري ، وذلك بطرق الاستطلاع على المرسمه Imagerie الذهنية وأول صف منها الحلم الموجه مع روبيرت ديزويل ، وعند الأطفال ، العلاجات باللعب.
- 5- تعزيز الأنا . - إن ضعف الأنا ، كما رأينا ، هو عنصر أساسي في جدول العقد غير المتوازنة . وحسب نظرية بيار جانيه ، يجب قلب ترتيب الأسباب ، ولا نعتبر الأنا ضعيفاً لأن العقدة تضعفه لكن الآلية الشبه واعية تنتظم في آلية منفعة لأن الأنا ضعيفاً.
- حسب هذه النظرية ، يجب أن تتمركز سيكلوجية العلاج على تعزيز الأنا فقط.

كل المظاهر السابقة التي تصف سيكلوجيا العلاج ، عندها بلا تفريق أثر في تقوية الأنا : كالعلاقة العلاجية نفسها ، والتعبير الإدراكي لما هو معاش من قبل العميل كي يفهم نفسه ، النقد الذاتي بالتفكير بعد توضيح الاوجاجات المحتملة مما يرى ومجابهة الواقع . كما رأينا أيضاً أن البحث عن التوازن الايجابي يتيح للأنا تخطي عقده . وهكذا يحدث لوسائل أخرى وذلك بالحفاظ على الجسد بالاسترخاء والسيطرة على الذات بالرياضة والاستيلاء من جديد على الإرادة بالتمرين السيكلوجي عند لي بولخ Le Boulch (أو بالطرق المشابهة بالسيطرة على الحركات والعلاقات الزمنية - المكانية وعلاقات الجماعة بتطور جماعي متناسق) . إلا أن بعض العلاجات النفسية تتجه بشكل خاص نحو التعزيز المباشر للأنا ويرد إلى ذهننا طريقة فيتوز في تركيز الانتباه وإنماء الإرادة.

لاختصار هذه الأبعاد لكل أنواع العلاج النفسي (تغطي كل طريقة كل الطرق الأخرى لكنها تحرك بشكل خاص هذه أو تلك) لنقل بأن الهدف المشترك ، كما يقول شارل بودوين ، هو التخلص من الانسان الآلي (الذي يشبه الأفراد المعقدين والمصابين بالعصاب) إلى الأنا الحر الذي يبسط سيطرته على كل أنواع سلوكه ومغطياً مسؤوليته الكاملة لوجوده ولمستقبله

II- العلاجات النفسية للجماعة

يصل الاضطراب العقدي للعلاقة الاجتماعية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة ، وقد فكر سيكلوجي العلاج منذ زمن بعيد في استخدام الجماعة (أو الفرد في الجماعة) للعلاج من العقد والعصابات النفسية.

تعود أولى المحاولات المنهجية في هذا المجال إلى مطلع القرن لأنه بعد راجنر فوجت (١٩٠٠) ، ج . ه . برات (١٩٠٥) (جبر جنسون (١٩١٥) ، يعود الفضل إلى تريجان بورو (منهج التحليل في الجماعة ١٩٢٧) كانت أولى الصيغ الجماعية لتطور تغيير المواقف الفردية بتأثير الجماعة ، صياغة أعاد بحثها سلافسون (1934) ولويس فاندور وقادة آخرون . نذكر أيضاً أن جاكوب ليفي مديريو (١٨٩٢ - ١٩٧٤) تلميذ مخالف لرأي فرويد وواجد التمثيل النفساني ، بدأ تجاربه في المسرح العلاجي منذ سنة 1918 .

بعد هذا الماضي الطويل رأت النور الطرق الدقيقة في ديناميكية الجماعة (بمعنى تكوين الصيغة التجريبية بواسطة تجربة الجماعة) انطلاقاً من إسهام كورت لوين الأساسي بين سنة 1936 و 1947 (سنة وفاته قبل الأوان).

منذ عهد الممارسين الأول بحماسة - في العمل الجماعي (حلقات « ديناميكية الجماعة بمعناها السابق) رأوا في الطريقة الجديدة وسيلة إبدال التحليل النفسي (بتكاليف أقل وبوقت أقصر) لشفاء العقد ، وقد اكتشفت متغيرات متعددة البعض منها حديثة جداً (جماعات « اللقاء ، وجماعات الطاقة الحياتية المؤسسة على التحرر الجنسي في الجماعة) كلها مضرّة في أكثر الأحيان أكثر مما هي مفيدة لأنها تستهدف بإلحاح « كسر دفاعات الأنا » . هدف ضخم وأعمى يخشى أن يكسر الأنا من الصدمة نفسها أيضاً.

دون أن ندخل هنا في تفاصيل الطرائق ، سأقول لماذا وتحت أية شروط تستطيع السيكلوجيا العلاجية للجماعة والعلاج الاجتماعي عندما يتم تنفيذها على يد ممارسين أكفاء وواعين لمسؤولياتهم ، أن تشفي من العقد.

1- إن جماعة العلاج النفسي أو العلاجي الاجتماعي تعتبر موقف اجتماعي . - هذا الموقف كما هو يعتبر ممثلاً للوجود الاجتماعي بشكل عام ، وللأفراد المساهمين يتصرفون مع كل مشاكلهم العقيدة العادية . لكن هذا الموقف يحده العدد (يكون عادة ١٢ شخص) ويكون مضموناً من قبل المعالج المحرك (أو المعالجين إذا كان هناك معالجين كثر) ومنظم من قبل إتفاقيات مصاغة بوضوح منذ البداية.

يساعد المعالج المشاركين ، وينتبه للاتصال اللفظي وغير اللفظي لكل منهم ، ويدعم جهود التعبير مع مرور الزمن (تدوم الحلقات ساعتين مثلاً وتستمر كل الأسابيع) وكل فرد يشعر أنه أفضل وينمي عفويته في الوقت الذي يربط علاقات اجتماعية عاطفية جديدة.

2- كل فرد يشعر بأن مشاكله تتواجد عند الآخرين، ولا يحمل عبئها بمفرده ويحس بأحاسيس جديدة تجعله « يزيح عن المركز » تدريجياً أي تجعله مفتحاً على الآخرين ويهاجم بعنف التمرکز العفوي الذاتي . عندما تكون هذه المشاكل تختلف عن تلك التي يعيشها يقوم المشارك بنسبتها إلى مشاكله . وعندما تتشابه مشاكل فرد آخر كإنعكاسات لمشاكله الخاصة ، يرى المشارك من الخارج المؤشرات الاجتماعية ويندرج في الفهم الذاتي.

3- يعي كل فرد الصورة التي يعطيها للآخرين عن ذاته، صورة تأتي من جراء تصرفه ضمن الجماعة . بحيث أن (كما أشار إليه فاتر لوفيك ، هلميك بيفن وجاكسون) « السلوك لا يكون عنده مضاداً » أي إنه لا يمكن إلا أن يكون عنده سلوك ولا يستطيع التخلص (في الموقف « المغفل » الذي تتخذه جماعة العلاج النفسي) من المراقبة من قبل الآخرين وتفسير التصرفات التي نسلوها. وفي حال أدركنا ، بالموقف ، الفكرة التي كونها عنا الآخرون انطلاقاً من تصرفاتنا ، نتوصل إلى فهم ردود الفعل التي تحصل بشكل أفضل وذلك بفهمنا لمواقفنا الخاصة والمعنى الذي تؤديه عند الآخرين.

4- في موقف الجماعة العلاجي ، يستطيع كل فرد تجربة مواقف جديدة وتصرفات وأدوار جديدة ، قد تكون مستحيلة عليه في الحياة الاجتماعية العادية ، أما لأنها لا تكون قد تمت ممارستها أبداً ، أو لأنها محزنة ومولدة للألم. ففي لعبة الدور يتخذ الممثل النفسي أو الاجتماعي كمؤشر أساسي في العلاج . إن وعي الدور التافه الذي يلعبه الشخص المعقد يشمل التفكير في عدم ملاءمة هذا الدور الثابت (والسيناريو الذي يشكل جزءاً منه) بالنسبة لتنوع المواقف الحقيقية أو لاختلاف المشاركين الاجتماعيين ، من هنا الإلحاح على تجربة الأدوار الجديدة (وعي التلقائية حسب معنى مورينو) إنطلاقاً من إدراك أكثر تصويماً وأكثر واقعية للمواقف.

استخدمت تقنيات أكثر دقة لتحريك وتغيير الإدراك العقدي والذاتي للمواقف ، مثل تقنية « قلب الأدوار . »

5- يؤثر موقف الأشخاص القيادين ضمن الجماعة أو الأكثر نضجاً إنفعالياً على الآخرين ، ويشجعهم في التقدم في المجه الآخرين - للجماعة تأثير ديناميكي لأن كل فرد يجد فيها نماذج للتصرفات التي يرغب القيام بها دون أن يستطيع حالياً وضعها موضع التنفيذ. من الطبيعي أن يكون المعالج النفسي حذراً حول هذه التأثيرات ، ويعرف كيف يميز التأثيرات المضرّة (مشدداً على الحالة النفسية المضطربة) عن التأثيرات المفيدة (ديناميكية وملحة) ما يفرض عنده إدراكاً واضحاً للقيم عدا الهم السوي لصحة عملائه الجيدة.

تؤدي تقدمات الجماعة نحو لنضج (قدرة كل منهم على التعبير بثقة متبادلة ، التساوي في الحقوق ، تحريك وتليبين مناهج الآراء والمعتقدات والتصرفات بفضل التفاعلات وتداخل التأثيرات ، والقدرة على التنظيم الذاتي واتخاذ القرار الخ . . .) إلى تقدمات فردية في الاتجاه نفسه.

يتأكد هذا المظهر في حلقات ديناميكية الجماعة في استخدامها للعلاج النفسي . هكذا تتقدم عدة سبل للذي أو التي يريد إيجاد القدرة على تحقيق ذاته حيث تتعطل عقده أو تتحول.

علاج العقد من منظور الإسلام و التعقيد

يذكر روجيه مكياي في كتابه : " لقد تأسست حتى الآن ناحية الماضي والعمر الفتى في بنائها ، مما يكشف مسؤولية البيئة في حياة الطفل ومن ثم الأهل والمربين في تكوين العقد يجب ألا نستخلص حتى الآن على منوال الدكتور سيوك، المشهور ، إنه يجب أن نجنب الأولاد كل حاجز ، كل شيء ممنوع وكل حرمان فالتربية بعيداً عن القيم والحدود ومراقبة الذات تولد اضطرابات أكثر خطراً من العقد كما توصل إليه الدكتور سيوك مؤخراً . كل مخلوق بشري بحاجة إلى سمات كي يتمركز ، إلى حدود كي يتقيم ، إلى أنظمة كي يتعلم كيف يتقي الآخرين ، إلى حرمان كي يؤكد قدرته على التسامح والكبت والشجاعة والارادة والمراقبة الذاتية . لكن عليه أيضاً أن يتعلم العفوية والفرح والثقة بالنفس والغيرة والمستقبل ، والقدرة على الحب ، والشعور بالطائفة ، وإمكانية التوازن الدقيق بين الحرية والمسؤولية ، هذا ما يحدد الجزء الآخر من دور الأهل في تدارك العقد النفسية واضطرابات الشخصية."

كما ذكرنا سابقاً أن نظرية التعقيد و علم النفس المرضي قد سلطت الضوء على أهمية البيئة في تصور علم النفس المرضي. يظهر علم النفس المرضي في نظام بيئة الشخص وبالتالي لا يمكن اختزاله على الشخص وحده. لذلك لا يلزم أن يكون العلاج موجهاً (فقط) إلى الشخص ، ولكن يمكن أيضاً أن يستهدف قيود التضمين في البيئة. على سبيل المثال ، ألهمت العلاقة بين الحياة في المدينة ومخاطر الذهان التدخلات في تخطيط المدن مثل إنشاء مساحات خضراء ، والتي أظهرت أنها تقلل من حدوث الذهان (باومان وآخرون ، 2020). يشير الدور الحاسم للبيئة في علم النفس المرضي أيضاً إلى مسؤولية المؤسسات ، مثل المدارس والحكومات وأماكن العمل ، التي تنظم وتؤثر على البيئة اليومية للأفراد. يمكن للمؤسسات معالجة مشاكل الصحة العقلية من خلال تحسين الظروف التي تساهم في هذه المشاكل ، والتي ستكون في بعض الحالات أكثر فعالية وفعالية من حيث التكلفة من تقديم المشورة أو التوجيه لأفراد معينين.

و كما ذكرنا سابقاً أن النصوص الإسلامية تقدم نفسها كهادية و معالجة للنفس البشرية. و ذلك من خلال مساهمتها في تشكيل نمط ثقافي للنفس يقوم بتنظيم العلاقة بين الإنسان و خالقه من أجل ضمان سلامة هذه العلاقة و من أجل صيانة النفس خلال حياتها و أثناء تفاعلها مع بقية المنظومات الحية. تتم هذه العملية من خلال المحتوى المعرفي الذي تقدمه هذه النصوص. عندما تتلقى المنظومة النفسية ما تشير إليه هذه النصوص من أفكار و تقوم بتصديقها فإن هذه الأفكار تلعب دوراً مركزياً في تشكيل النمط الثقافي للمنظومة النفسية و تساهم في تشكيل البراداييم الذي يكون قابلاً لتفسير المواقف و الأحداث.

إن الثقافة التي تدعو إليها النصوص الإسلامية قد أولت اهتماماً كبيراً لدور الأبعاد البيئية و الثقافية و المجتمعية في التأثير على النفس البشرية. يتجلى ذلك على مستوى العبادات و الأخلاق التي تدعو إليها.

في الإسلام لا يقتصر دور العبادات على فكرة الثواب و الجزاء. بالإضافة إلى ذلك للعبادات دور في عملية صيانة النفس و تثبيتها على الصواب. الزكاة على سبيل المثال تدعم استقرار المجتمعات و تضمن توفير عملية التضامن و التكافل بين أفراد المجتمع و في الوقت نفسه تزكي النفس من الحب المفرط للذات و ما إلى ذلك.

في الصلاة مثال آخر فهي تضمن الثواب من الخالق و أيضاً صيانة للنفس. أول ما يفعله المسلم عند الصباح هو الصلاة. يصلي المسلمون خمس صلوات في اليوم الواحد و تحدث فيها عملية تذكير دائم بالقيم التي ارتضاها لنا الخالق. عند أداء الصلاة في جماعة يقف الغني و الفقير و الجاهل و المتعلم و الأبيض و الأسود كلهم في صف واحد متلاحمي الأقدام و الأكتاف يركعون و يسجدون لخالقهم. هنا تترى النفس و تتلاشى عقد النقص و الاستعلاء و تحصل عملية تربية و تطبيع للنفس على قيم المساواة و احترام الآخر.

و القرآن الكريم لا تقتصر فائدته على ثواب القراءة بل أتى القرآن ليكون ذكراً للناس و هادياً لهم كلما ضلوا عن طريق الصواب قال تعالى : (كَتَبْنَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ فَلَا يَكُن فِي صَدْرِكَ حَرَجٌ مِّنْهُ لِيُنذِرَ بِهِ وَذِكْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ ٢ أَتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِن دُونِهِ أَوْلِيَاءَ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ ٣) [سورة الأعراف 70-75]

سنورد هنا بعض الأفكار التي ارتأينا أنها من الممكن أن تساهم كأفكار في عملية العلاج من السحر و التي اهدينا إليها و استنبطناها من الثقافة الإسلامية.

يمكن أن نقول أن هناك فكرتان رئيسيتان عن علاج العقد تجسدهما آية " و من شر النفاثات في العقد " و حديث عقد الشيطان.

تتلخص الفكرة المستنبطة من آية " و من شر النفاثات في العقد " في فكرة الدعاء و الاستعانة بالله. الآية نفسها جاءت في سورة الفلق في سياق الدعاء و الاستعانة بالله قال تعالى : (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ١ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ٢ وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ٣ وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ٤ وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ ٥) [الفلق: 1-5]

فالفكرة الأولى تتجسد في الدعاء و الاستعانة بالله من شر ما تنفته الشياطين في لحظات التعقيد التي يمر بها الإنسان على المستوى الفردي و الاجتماعي. يرجو الانسان من خلال هذا التوجه أن يصرف الله عنه شر ما تلقبه الشياطين سواء علم بهذه الشرور أم لم يعلم بها. طامعا بذلك أن يتولاه الله برحمته و لطفه و تدبيره و راجيا بذلك أن ينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحفظ الإنسان من شره. و إن قيل ما أثر سلك هذا التوجه نقول أن في قصة موسى و العبد الصالح خير مثال على فهم كيف يؤثر الله سبحانه و تعالى على مجريات الأمور. فقد يكون خرق السفينة رحمة من الله بأصحابها و صرفا لشر لم يكونوا مدركيه و لم يدركه موسى نفسه ! و لذلك فإن الدعاء و الاستعانة بالله ركيزة أساسية لأمن مكر الشياطين و نفثها.

أما الفكرة الثانية فقد قمنا باستنباطها من حديث عقد الشيطان يقول نص الحديث " يَعْقُدُ الشَّيْطَانُ عَلَى قَافِيَةِ رَأْسِ أَحَدِكُمْ إِذَا هُوَ نَامَ ثَلَاثَ عَقَدٍ يَضْرِبُ كُلَّ عُقْدَةٍ عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ فَإِنْ اسْتَيْقَظَ فَذَكَرَ اللَّهَ، انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ تَوَضَّأَ انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَإِنْ صَلَّى انْحَلَّتْ عُقْدَةٌ، فَأَصْبَحَ نَشِيطًا طَيِّبَ النَّفْسِ وَإِلَّا أَصْبَحَ خَبِيثَ النَّفْسِ كَسَلَانَ."

إن الفكرة المستنبطة من هذا الحديث يمكن أن تلخص في ما يمكن أن نسميه بنموذج " الذكر الوضوء الصلاة في جماعة" و نحن نقترحه كنموذج لحل العقد و العلاج منها و هو يمثل الشق الآخر من العلاج و يدخل في نطاق دور و قدرة الإنسان على حل مشاكله و صرف الشرور عن نفسه. و إنه يبدو لنا أشبه ما يكون بنموذج معرفي سلوكي اجتماعي لحل العقدة.

إن فكرة هذا الحديث تلخص في الآتي :

يلقي الشيطان إذا نام الشخص ثلاث عقد أي أفكار و تتجسد هذه الأفكار في عبارات يلقيها من مثل "عَلَيْكَ لَيْلٌ طَوِيلٌ، فَارْقُدْ " عندما يلقي الشيطان هذه الأفكار في نفس الإنسان و تتفاعل معها تجعلها خبيثة و تجعل الشخص كسولا. إن في هذه العبارة يظهر نفث الشيطان في صيغة مخاطبة و توجيه و نصح و إرشاد للنفس. و لكنها أفكار تدخل في صراع مع المسلم لدى سماعه أذان الفجر فتتكون لحظة تعقيد و صراع بين فكرة أن ترقد و تنام و تتكاسل عن أداء الصلاة و بين فكرة القيام و أداء الصلاة في جماعة إنها لحظة تعقيد يمر بها كل مسلم إذا استيقظ عند صلاة الفجر فإن قام فذكر الله و توضع و صلى فقد حل هذه العقد و أصبح ذو نفس طيبة أكثر اقتدارا على التعامل مع المواقف و لحظات التعقيد التي يمر بها خلال يومه و دون كسل.

إن في السلوكيات الثلاثة الذكر، الوضوء و الصلاة ما يشبه عمليات لمواجهة العقد الثلاث و مقاومتها. و كأن سياق الحديث يشير إلى أن العقد و حلها يكون على ثلاث مستويات : على مستوى الأفكار، على مستوى التهيؤ لأداء المهمة و على مستوى أداء المهمة. يشير إليها الحديث في ترتيب يبدأ من مستوى الأفكار و صولا لأداء المهمة. تتحل العقدة الأولى إذا استيقظ فقام بذكر الله. عندما يذكر الإنسان ربه فإنه يستذكر العلاقة بينه و بين ربه و يستذكر تبعا لذلك قيمة الصلاة و أهميتها و ما إلى ذلك فتكون هذه الخطوة الأولى لحل العقد و هو حلها على مستوى الأفكار. ثم تتحل العقدة الثانية على المستوى السلوكي حيث تؤثر الأفكار الموجودة في الأذكار على سلوك الشخص فتحته على أداء الفريضة و القيام بهذا السلوك. فيقوم ليتهيا للصلاة عن طريق الوضوء و بذلك تتحل العقدة الثانية. و أخيرا تتحل العقدة الثالثة عندما يذهب الشخص إلى المسجد و يصلي في جماعة. و هي تمثل آخر مراحل حل هذه العقدة. فعندما يصلي الشخص الصبح في جماعة تظمن نفسه لأن مجتمع المسجد يكون أول مجتمع تفاعل معه خلال يومه لأداء هدف واحد قد نجح جميع المصلين معه في تحقيقه مما يجعلهم أكثر نشاطا و قدرة على التعامل مع بقية أهداف اليوم و مهماته.

إن النجاح الأهم الذي يعيننا في سياق بحثنا هو كيف يجسد هذا الحديث منظور الإسلام في حل العقد و هو تصور يجسد مثالا لتأثير الشيطان في حياة الإنسان و المسار الصحيح - وفقا للإسلام - في طريقة نسخ أفكاره و السلوكيات التي ترشد إليها و تجذب النفس من خلالها و إحلال الأفكار و السلوكيات الصائبة و الحقيقية التي دعا الله لها و أمر بها.

إنه تصور يجعل من الأفكار الخطوة الأولى للعلاج من العقد و يجعل من السلوك الذي ترشد إليه الأفكار الصحيحة خطوة ثانية ثم يجعل أداء هذه الأفكار و السلوكيات داخل المجتمع خطوة ثالثة و أخيرة لعلاج العقدة و حلها.

الذكر [2]

لفظ (الذكر) من الألفاظ المتواترة الحضور في القرآن، فقد ورد هذا اللفظ في ثمانية وستين ومئتي (268) موضع، جاء في أربعة وخمسين ومائة موضع بصيغة الفعل بتصريفاته المتنوعة، من ذلك قوله سبحانه: {وذكر الله كثيراً} (الأحزاب:21)، وجاءت أكثر صيغ الأفعال وروداً في القرآن صيغة الأمر، نحو قوله سبحانه: {واذكروا الله} (البقرة:103)، حيث وردت هذه الصيغة في واحد وثلاثين موضعاً.

وورد لفظ (الذكر) بصيغة الاسم وتصريفات متنوعة في مئة وأربعة عشر موضعاً، من ذلك قوله تعالى: {ذلك نلوه عليك من الآيات والذكر الحكيم} (آل عمران:58)

قال أهل اللغة: مادة (ذكر) تدل على أصلين، يتفرع عنهما كل معانيها، الأول: الذكر الذي هو مقابل الأنثى. والثاني: الذكر الذي هو خلاف النسيان. والأصل الثاني هو الأكثر وروداً في القرآن، وهو الذي عليه مدار حديثنا هنا.

العزم

{وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَىٰ آدَمَ مِنْ قَبْلِ فَسَيِّ وَلَمْ نُجِدْ لَهُ عَزْمًا ۝١٥} (طه:115)

العزيمة مصطلح وردت مادته (العزم) ومشتقاتها في القرآن في تسعة مواضع، وفي اللغة عبارة عن الإرادة المؤكدة. قال الله (ولم نجد له عزمًا) [طه:115] أي لم يكن له قصد مؤكد في الفعل بما أمر به.

مفهوم العزيمة [3]

- قال الخليل: العزم: ما عقد عليه القلب من أمر أنت فاعله، أي متيقنه. ويقال: ما لفلان عزيمة، أي ما يعزم عليه، كأنه لا يمكنه أن يصرم الأمر، بل يختلط فيه ويتردد [4].
- قال الشرباصي: وهو توطين النفس على الفعل لاعتقاد أن الواجب يقتضي أن تفعله [5].
- قال الطبري: (أصل العزم اعتقاد القلب على الشيء). [6] وقال ابن عاشور: العزم هو إمضاء الرأي، وعدم التردد بعد تبين السداد [7].
- وقال ابن الأثير: العزيمة (هي ما وكدت رأيك وعزمك عليه، ووفيت بعهد الله فيه). [8]

العزم في القرآن

وردت مادة (العزم) في القرآن الكريم تسعة مرات [9]، ستة مرات منها بصيغة الاسم مثل: قوله تعالى: {تَثْبُوتًا فِي أَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ وَلَتَسْمَعُنَّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَمِنَ الَّذِينَ أَشْرَكُوا أَذًى كَثِيرًا وَإِنْ تَصْبِرُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ ذَلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ} (١٨٦) [آل عمران:186]، ثلاثة مرات بصيغة الفعل مثل قوله تعالى: {فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ} (١٥٩) [آل عمران:159].

العزم وعدم التردد والمسارعة لفعل الخيرات من شيم الصالحين، والعزيمة هي الدافع لفعل الخير، ولهذا حثَّ الله عليها في كتابه في غير آية ومن ذلك:

قال تعالى: ((فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ)) [آل عمران:159].

قال الطبري: (أما قوله: فإذا عزمتم فتوكل على الله. فإنه يعني: فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك، وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودينك، فامض لما أمرناك به على ما أمرناك به، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك، أو خالفها، وتوكل فيما تأتي من أمورك وتدع وتحاول أو تراول على ربك، فثق به في كل ذلك، وارض بقضائه في جميعه، دون آراء سائر خلقه ومعونتهم، فإنَّ الله يحبُّ المتوكلين، وهم الراضون بقضائه، والمستسلمون لحكمه فيهم، وافق ذلك منهم هوى أو خالفه) [10]. وقال الجصاص: (في ذكر العزيمة عقيب المشاورة دلالة على أنها صدرت عن المشورة، وأنه لم يكن فيها نص قبلها) [11]. وقال البخاري: (فإذا عزم الرسول صلى الله عليه وسلم لم يكن لبشر التقدم على الله ورسوله) [12].

وقوله تعالى: ((يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)) ~ [لقمان: 17].

قال أبو حيان الأندلسي: (العزم مصدر، فاحتمل أن يراد به المفعول، أي من معزوم الأمور، واحتمل أن يراد به الفاعل، أي عازم الأمور) [13]. وقال القرطبي: (إن إقامة الصلاة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من عزم الأمور، أي مما عزمه الله وأمر به قاله ابن جريج) [14].

وقال تعالى: ((وَلَمَنْ صَبَرَ وَغَفَرَ إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ)) ~ [الشورى: 43]. قال الماوردي: (يحتمل قوله: إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ وجهين:

أحدهما: لمن عزائم الله التي أمر بها. الثاني: لمن عزائم الصواب التي وفق لها). [15]

وقال السعدي: (إِنَّ ذَٰلِكَ لَمِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ (أي: لمن الأمور التي حث الله عليها وأكدها، وأخبر أنه لا يلقاها إلا أهل الصبر والحظوظ العظيمة، ومن الأمور التي لا يُوفَّق لها إلا أولو العزائم والهمم، وذوو الألباب والبصائر). [16].

قال ابن الجوزي: (قوله تعالى: وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا العزم في اللغة: توطين النفس على الفعل. وفي المعنى أربعة أقوال.

أحدها: لم نجد له حفظاً، رواه العوفي عن ابن عباس، والمعنى: لم يحفظ ما أمر به. والثاني: صبراً، قاله قتادة ومقاتل، والمعنى: لم يصبر عما نُهي عنه. والثالث: حزمًا، قاله ابن السائب. قال ابن الأنباري: وهذا لا يُخرج آدم من أولي العزم. وإنما لم يكن له عزم في الأكل فحسب. والرابع: عزمًا في العود إلى الذنب). [17].

العزم في السنة

عن شداد بن أوس رضي الله عنه قال: ((إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ فِي صَلَاتِهِ: اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الثَّباتَ فِي الْأَمْرِ، وَالْعَزِيمَةَ عَلَى الرَّشَدِ، وَأَسْأَلُكَ شُكْرَ نِعْمَتِكَ، وَحَسْنَ عِبَادَتِكَ، وَأَسْأَلُكَ قَلْبًا سَلِيمًا، وَلِسَانًا صَادِقًا، وَأَسْأَلُكَ مِنْ خَيْرِ مَا تَعْلَمُ، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ شَرِّ مَا تَعْلَمُ، وَأَسْتَغْفِرُكَ لِمَا تَعْلَمُ)). [18]

قال المناوي: (... ((وَأَسْأَلُكَ عَزِيمَةَ الرَّشَدِ)) وفي رواية: ((العزيمة على الرشد))، قال الحرالي: وهو حسن التصرف في الأمر، والإقامة عليه بحسب ما يثبت ويدوم). [19]

بعد أن يستيقن الشخص حقيقة السحر و يثبت من صحة معتقده يتعين عليه أن يمتلك ما يكفي من العزم لمواجهة كل محاولات تغيير المعتقدات الصحيحة بأن ينزلها منزلة الصدق واليقين وأن يستعين بعمليات التذكر الدائم للمعتقدات الصحيحة.

ختامًا يمكن أن نلخص تصورنا للسحر وعلاجه من منظور الإسلام والتعقيد في الآتي :

- 1- أن منظومة الإنسان الثقافية على المستوى الفردي والاجتماعي تعيش في نظام معقد و تمر بحالات تعقيد دائمة ينشأ من خلالها العلم والسحر.
- 2- عندما تغيب المعرفة العلمية تحضر الخرافة و المعرفة السحرية. تكمن مشكلة السحر في أنه يعمل كأسلوب للتفسير أي أنه يشغل حيزا من البردايم على المستوى الفردي و الجماعي. و إن العلاج يبدأ من هنا. من خلال تصحيح هذه المعتقدات الخاطئة. و تصحيح التصورات الخاطئة عن السحر. إن تلقي المعرفة الصحيحة عن السحر و تصديقها كفيلة بتغيير أسلوب التفسير الخاطئ الناتج عن السحر. و يتم ذلك من خلال تغيير البردايم الثقافي أو إعادة تشكيله باستبدال التصورات الخاطئة بالتصورات الصحيحة. ذلك ما تسعى إليه رسالات الخالق على مر التاريخ. فالعلاج من السحر إذا هو علاج ثقافي، علاج للتصورات الثقافية الخاطئة.
- 3- إن السحر كمرض نفسي ينشأ من لحظات التعقيد. و العقدة هي الموطن الذي ينشأ منه السحر و يعيش من خلالها.
- 4- علاج السحر هو الإدراك الصحيح للواقع. و إن عمليات البحث و العلم أحد أغراضها الرئيسية هو الإدراك الصحيح للواقع. و إن عملية علاج السحر على المستوى النفسي هو مساعدة مرضى السحر على إدراك الأشياء بصورة صحيحة.

- 5- إن أي تصور سحري على مستوى معرفي ما يمكن أن يؤثر على المنظومة المعرفية بالكامل و صرفها عن التصور الحقيقي للأشياء. و إن التصور الخاطئ لكل من العلم و الدين و السحر و العلاقة بينهما -على سبيل المثال - من الممكن أن يقود إلى اعتلالات نفسية.
- 6- إن عملية ادراك الأشياء على حقيقتها هي عملية معقدة يمكن أن تشوه من خلال العقد النفسية. وإن أولى خطوات علاج السحر هو إدراك الفرضيات و الاستنتاجات الخاطئة التي تعلمتها النفس البشرية خلال لحظات التعقيد و تشكل العقدة.
- 7- يتم معرفة حالة و درجة السواء و اللا سواء لهذه الفرضيات من خلال منظور الإسلام و التعقيد حيث يمثل المعيار الثقافي الذي نود من خلاله تحديد معايير السواء و اللا سواء للنفس البشرية. وهنا يأتي دور الإسلام في العلاج النفسي من خلال السماح للنصوص الإسلامية المساهمة في تحديد معايير السواء و اللا سواء و تشكيل النمط الثقافي النفسي.
- إن وضع معايير الإسلام و التعقيد كمعايير لتحديد السواء و اللا سواء يعني الوعي بتعقيد النفس البشرية و طبيعة تعقيد الحياة و الوعي بأن المرض النفسي يمكن أن ينشأ نتيجة لتصورات ثقافية خاطئة.
- 8- من منظور التعقيد و فكرة البرادابم النفسي فإن عملية العلاج تقوم على فكرة مساعدة المريض على استبدال البرادابم الخاطئ و إحلال آخر. ويتم ذلك من خلال محاولة توظيف مبادئ التعقيد لعملية العلاج و تغيير النمط النفسي من خلال مبدأ الحوارية و غيرها من مبادئ التعقيد.
- 9- إن عملية العلاج هي مسؤولية المريض و المعالج على حد سواء و كل منهم يلعب دورا حاسما في عملية العلاج
- 10- يجب الوعي بأن مفتاح العلاج يكمن لدى المريض و قرار استجابته و تفاعله الصادق مع المعالج النفسي
- 11- تبدأ الفكرة من خلال إقناع المريض بأن ليس كل ما يدور في ذهنه صحيحا و أنه يمكن أن يكون هناك تعلمًا خاطئًا قد تعرض له.
- 12- يجب التأكيد على حرية الإنسان في تغيير نمطه النفسي، لا إكراه في هذا الأمر . ولا يمكن إجبار أي شخص على تغيير نمطه النفسي. و التأكيد على احترام ما يعتقد الإنسان صحيحا.
- 13- يجب أن تحصل عملية حوار و أعمال للعقل و تفكر من أجل إحداث تغيير للمنظومة
- 14- تحدث المعرفة الجديدة اضطرابا للمنظومة النفسية بحيث تساهم في ادخال المنظومة النفسية في الدخول إلى مرحلة التحول الطوري حيث تكون المنظومة مهيأة لكل الممكنات
- 15- التغيير ينبع من الداخل وإن الشخص المريض هو المسؤول الأول عن عملية التغيير و هو الذي يتخذ القرارات الحاسمة لتغيير مسار المنظومة
- 16- لا يملك المعالج النفسي سوى أن يعمل كجاذب طارئ ليساهم في قيادة مسار المنظومة إلى نمط جديد و لا يتم هذا الامر سوى بإتاحة المريض الفرصة للمعالج بالتأثير على منظومته النفسية و لا يحدث التغيير إلا بعد أن يتخذ المريض القرارات الحاسمة لتغيير مسار المنظومة و ذلك عن طريق تصديق المسار الجديد المقترح
- 17- ثم تعمل عمليات العزم و التذكر التي تقوم بها المنظومة النفسية على ضمان استمرارها على ذات النمط النفسي الصحي .
- 18- إن الاضطرابات النفسية الجسمية ليست ناتجة عن تحكم الشيطان في الإنسان نتيجة التصور الخاطئ عن السحر و لكنها ناتجة بسبب عدم قدرة الشخص على تحمل الضغط النفسي سواء كان بسبب نفث الشيطان أو غير ذلك و بالتالي تحصل عملية تفريغ من خلال أعراض جسمية و الأولى أن نقول أن هذه العملية صممها الخالق كنظام في حياة الإنسان من الأجل التنبيه و الإبانة عن وجود اعتلالات نفسية يكون الشخص غير قادر على التكيف معها أو معالجتها نتيجة للخوف أو القلق أو الكبت أو غير ذلك.

المراجع

مراجع الباب الأول: الدين و الفلسفة

الفصل الأول: العلاقة بين العلم و الدين

1- محررو موسوعة ستانفورد (2017). الدين و العلم. (ترجمة شادي عبدالحافظ 2019). مجلة حكمة

الفصل الثاني: العلاقة بين الإسلام و الفلسفة

1. [مؤرشف من الأصل في 30 مارس 2019، qantara.de، "Don't Blame It on al-Ghazali"](#)، (2013) Hassan, Hassan [اطلع عليه بتاريخ 05 يونيو 2017](#).
2. [مؤرشف من الأصل في 20 أكتوبر 2017، اطلع عليه بتاريخ 31 يوليو 2017، Stanford Encyclopedia of Philosophy، "Influence of Arabic and Islamic Philosophy on the Latin West"](#)، (2014) Dag Nikolaus Hasse [اطلع عليه بتاريخ 05 يونيو 2017](#).
3. [Cambridge University Press، \(ط. 2\)، "An Introduction to Classical Islamic Philosophy"](#)، (2002) Oliver Leaman، [ISBN.0521793432](#)، ص. 12-211.
4. ["Revival of Religious Sciences"](#) (1/22) Al-Ghazaali Ihya' ulum al-din، [اطلع عليه بتاريخ 27 نوفمبر 2016](#).
5. ["Ruling on studying philosophy. What is the ruling on studying philosophy? Please note that studying it is compulsory for us in Algeria"](#)، (2006) Shaykh Saalih al-Munajjid, Muhammad (General Supervisor) (06:88184)، [اطلع عليه بتاريخ 29 سبتمبر 2018، مؤرشف من الأصل في 29 سبتمبر 2018](#).
6. [انظر: يحيى هويدي: مقدمة في الفلسفة ص22.](#)
7. [رسائل الكندي الفلسفية 1/172. المجيب | مركز الإشعاع الإسلامي نسخة محفوظة 20 نوفمبر 2008 على موقع واي باك مشين.](#)
8. ["الثقافة الإسلامية وأثرها في الحضارة"](#)، مؤرشف من الأصل في 26 يناير 2007، اطلع عليه بتاريخ أغسطس 2020.
9. [نسخة http://www.alhawali.com/index.cfm?method=home.SubContent&Contentid=5471#fouaid1647](#) محفوظة 04-08-2014 على موقع واي باك مشين.
10. [مؤرشف من الأصل في 08 أبريل 2011، "Greek Philosophy: Socrates"](#).
11. [نسخة محفوظة 28 مايو 2010 على موقع واي باك مشين. Anaximenes | Internet Encyclopedia of Philosophy](#).
12. [نسخة محفوظة 06 سبتمبر 2018 على موقع واي باك مشين. Plato \(Stanford Encyclopedia of Philosophy\)](#).
13. [نسخة محفوظة 07 يوليو 2017 على موقع واي باك مشين. CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: Aristotle](#).
14. [نسخة محفوظة 05 نوفمبر 2017 على موقع واي باك مشين. arXiv mirror uk.arxiv.org has been discontinued](#).
15. [↑ تعدي إلى الأعلى: بيت محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي](#)
16. [علم الكلام](#)
17. [بيان نشأة علم الكلام نسخة محفوظة 30 ديسمبر 2015 على موقع واي باك مشين.](#)
18. ["خلاصة علم الكلام"](#)، مؤرشف من الأصل في 23 أغسطس 2007.
19. ["خلاصة علم الكلام"](#)، مؤرشف من الأصل في 23 أغسطس 2007.
20. [نسخة محفوظة 10 يونيو 2017 على موقع واي باك مشين. Al-Kindi summary](#).
21. [نسخة محفوظة 30 ديسمبر 2015 على FamousMuslims.com is for sale \(Famous Muslims\)](#)، [موقع واي باك مشين.](#)
22. [PDF \(https://web.archive.org/web/20180920162939/http://www.muslimphilosophy.com/hmp/XXI-TwentyOne.pdf\)](#) = غير موجود أو فارغ (title) في 20 سبتمبر 2018. {{استشهاد ويب}}: الوسيط |PDF، مؤرشف من الأصل (مساعدة)
23. [نسخة محفوظة 13 يونيو 2017 على موقع واي باك مشين. al-Kindi, Abu Yusuf Ya'qub ibn Ishaq \(d.](#)
24. [نسخة محفوظة 25 أغسطس 2006 على موقع واي باك مشين. Al-RAZI \(Rhazes\)](#).
25. [نسخة محفوظة 23-05-2020 على موقع واي باك مشين. Mohammad Ibn Zakariya Al-Razi](#).
26. [نسخة محفوظة 19 يوليو 2017 على موقع واي باك مشين. al-Razi, Abu Bakr Muhammad ibn Zakariyya' \(d. 925\)](#).

27. ^ ^

29. [Emanation | Internet Encyclopedia of Philosophy](#) نسخة محفوظة 15 أكتوبر 2009 على موقع [واي باك مشين](#).
30. [↑](#) [تعدى إلى الأعلى ل: 'al-Farabi, Abu Nasr \(c.870-950\)](#) نسخة محفوظة 19 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
31. [↑](#) [تعدى إلى الأعلى ل: 'أبو يعرب المرزوقي](#)، تجليات الفلسفة العربية
32. [↑](#) [محمد عابد الجابري](#)، تكوين العقل العربي
33. [↑](#) [عبد الرسول عبوديت](#)، النظام الفلسفي لمدرسة الحكمة المتعالية، المقدمة.
34. [↑](#) [محمد عابد الجابري](#)، بنية العقل العربي ص 419
35. [↑](#) [محمد عابد الجابري](#)، بنية العقل العربي ص 421
36. [↑](#) [محمد عابد الجابري](#)، بنية العقل العربي ص 424
37. [↑](#) ["The Institute of Ismaili Studies"](#)، مؤرشف من الأصل في 27 يونيو 2015.
38. [↑](#) [Isma'ilism - LookLex Encyclopaedia](#) نسخة محفوظة 02 يناير 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
39. [↑](#) ["The Batinis"](#)، مؤرشف من الأصل في 11 يوليو 2007.
40. [↑](#) ["DISKUS: Peggy Morgan"](#)، مؤرشف من الأصل في 01 سبتمبر 2009.
41. [↑](#) [offok.com - This website is for sale! - offok Resources and Information](#) نسخة محفوظة 06 مارس 2016 على موقع [واي باك مشين](#).
42. [↑](#) ["اللوح المحفوظ"](#)، مؤرشف من الأصل في 11 ديسمبر 2008.
43. [↑](#) ["Amis Corbin"](#)، مؤرشف من الأصل في 17 يوليو 2012، اطلع عليه بتاريخ أغسطس 2020.
44. [↑](#) [Abu Ya'qub Al-Sijistani: Intellectual Missionary: Paul E. Walker: 9781850439219: Books - Amazon.ca](#) نسخة محفوظة 30 ديسمبر 2015 على موقع [واي باك مشين](#).
45. [↑](#) [al-Kirmani, Hamid al-Din | Internet Encyclopedia of Philosophy](#) نسخة محفوظة 03 يوليو 2009 على موقع [واي باك مشين](#).
46. [↑](#) [https://web.archive.org/web/20151230212817/http://www.al3an.net/vb/printthread.php?t=13577](#) مؤرشف من الأصل في 30 ديسمبر 2015. [{{استشهاد ويب}}: الوسيط|title= غير موجود أو فارغ \(مساعدة\)](#)
47. [↑](#) ["إخوان الصفا"](#)، مؤرشف من الأصل في 24 يناير 2010، اطلع عليه بتاريخ أغسطس 2020.
48. [↑](#) ["Ikhwan al-Safa"](#) نسخة محفوظة 02 يناير 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
49. [↑](#) ["الشبكة الإسلامية - العقيدة-رسائل إخوان الصفا"](#)، مؤرشف من الأصل في 14 يناير 2010.
50. [↑](#) [albayan-magazine.com](#) نسخة محفوظة 10 مايو 2009 على موقع [واي باك مشين](#).
51. [↑](#) [تعدى إلى الأعلى](#)
- [↑](#) [https://web.archive.org/web/20151230213007/http://www.al3an.net/vb/showthread.php?t=14128](#) مؤرشف من الأصل في 30 ديسمبر 2015. [{{استشهاد ويب}}: الوسيط|title= غير موجود أو فارغ \(مساعدة\)](#)
52. [↑](#) [Ibn Sina](#)^[وصلة مكسورة] نسخة محفوظة 07 ديسمبر 2016 على موقع [واي باك مشين](#).
53. [↑](#) ["Ibn Sina"](#)، مؤرشف من الأصل في 13 يونيو 2011.
54. [↑](#) [Catholic Encyclopedia: Avicenna](#) نسخة محفوظة 11 ديسمبر 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
55. [↑](#) [Ibn Sina \(Avicenna\) on the Subject of Metaphysics](#) نسخة محفوظة 16 يناير 2010 على موقع [واي باك مشين](#).
56. [↑](#) [Ibn Sina \(Avicenna\): Website](#) نسخة محفوظة 19 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
57. [↑](#) [Imam al-Ghazali](#) نسخة محفوظة 31 أغسطس 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
58. [↑](#) [ghazali.org | a virtual online library](#) نسخة محفوظة 24 فبراير 2018 على موقع [واي باك مشين](#).
59. [↑](#) [al-Ghazali: Intellectual Background](#) نسخة محفوظة 09 فبراير 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
60. [↑](#) [Philosophers : Abu Hamid Al-Ghazali](#)^[وصلة مكسورة] نسخة محفوظة 22 مارس 2016 على موقع [واي باك مشين](#).
61. [↑](#) [الرئيسة - القرآن الكريم - موقع الإسلام](#) نسخة محفوظة 11 ديسمبر 2008 على موقع [واي باك مشين](#).
62. [↑](#) [Home < Fons Vitae](#) نسخة محفوظة 30 ديسمبر 2015 على موقع [واي باك مشين](#).
63. [↑](#) [تعدى إلى الأعلى ل: 'Al Ghazali And Averroes"](#)، مؤرشف من الأصل في 06 مايو 2012.
64. [↑](#) [CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: St. Thomas Aquinas](#) نسخة محفوظة 18 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
65. [↑](#) [CATHOLIC ENCYCLOPEDIA: St. Albertus Magnus](#) نسخة محفوظة 11 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
66. [↑](#) [MOSES BEN MAIMON - JewishEncyclopedia.com](#) نسخة محفوظة 16 أكتوبر 2011 على موقع [واي باك مشين](#).

67. [Ibn Rushd \(Averroes\): Website](#) نسخة محفوظة 19 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
68. [Thomas-Institut der Universität zu Köln](#) نسخة محفوظة 30 ديسمبر 2007 على موقع [واي باك مشين](#).
69. [Ibn Rushd \(Averroës \)](#) نسخة محفوظة 10 يوليو 2017 على موقع [واي باك مشين](#).
70. [Catholic Encyclopedia: Averroes](#) نسخة محفوظة 11 ديسمبر 2017 على موقع [واي باك مشين](#).

الفصل الثالث: فلسفة العلم الحديث والمعرفة الغيبية

1. [Encyclopædia Britannica :Thomas S. Kuhn](#) " [واي باك مشين](#).. على موقع [واي باك مشين](#) 17-04-2015 نسخة محفوظة Instead, he argued that the paradigm determines the kinds of experiments scientists perform, the types of questions they ask, and the problems they consider important".
 2. [Thornton, Stephen \(2006 " \(Karl Popper" .Stanford Encyclopedia of Philosophy 27](#) من الأصل في [مؤرشف](#) . يونيو 2007. اطلع عليه بتاريخ 01 ديسمبر 2007.
 3. [" Science and Pseudo-science"](#) (2008) in Stanford Encyclopedia of Philosophy نسخة محفوظة 05-09-2015 على موقع [واي باك مشين](#).
 4. [Laudan, Larry \(1983\). "The Demise of the Demarcation Problem". In Adolf Grünbaum; Robert Sonné Cohen; Larry Laudan .\(المحررون\) Physics, Philosophy, and Psychoanalysis: Essays in Honor of Adolf Grünbaum .Springer .ISBN.3-1533-277-90-978](#)
 5. [Gordin, Michael D. \(2012\) .\(The Pseudoscience Wars: Immanuel Velikovsky and the Birth of the Modern Fringe .University of Chicago Press .13–12 صفحات مؤرشف .ISBN 7-30442-226-0-978](#) من الأصل في 24 يونيو 2021.
 6. [Uebel, Thomas \(2006 " \(Vienna Circle" .Stanford Encyclopedia of Philosophy 26](#) من الأصل في [مؤرشف](#) . يونيو 2007. اطلع عليه بتاريخ 01 ديسمبر 2007.
 7. [Popper, Karl .\(2004\) The logic of scientific discovery \(الطبعة\)reprint\). London & New York: Routledge Classics.ISBN2017](#) من الأصل في 24 أبريل 2017. [7-27844-415-0-978](#) First published 1959 by Hutchinson &Co.
 8. [" Pseudoscientific – pretending to be scientific, falsely represented as being scientific ,"from the Oxford American Dictionary ,published by the Oxford English Dictionary ;Hansson, Sven Ove \(1996\)."Defining Pseudoscience", Philosophia Naturalis, 33: 169–176, as cited in" Science and Pseudo-science" نسخة محفوظة 05-09-2015 in Stanford Encyclopedia of Philosophy. The Stanford article states: "Many writers on pseudoscience have emphasized that pseudoscience is non-science posing as science. The foremost modern classic on the subject \(Gardner 1957\) bears the title Fads and Fallacies in the Name of Science. According to Brian Baigrie \(1988, 438\), "\[w\]hat is objectionable about these beliefs is that they masquerade as genuinely scientific ones." These and many other authors assume that to be pseudoscientific, an activity or a teaching has to satisfy the following two criteria \(Hansson 1996\): \(1\) it is not scientific, and \(2\) its major proponents try to create the impression that it is scientific."](#)
- For example, Hewitt et al .*Conceptual Physical Science* Addison Wesley; 3 edition (2003 (ردمك 0-321-05173-4),(Bennett et al .*The Cosmic Perspective*3 e Addison Wesley; 3 edition (2003 (ردمك 0-8053-8738-2 ;(See also ,e.g., Gauch HG Jr .*Scientific Method in Practice*.(2003)
 - A 2006 [National Science Foundation](#) report on Science and engineering indicators quoted Michael Shermer's (1997) definition of pseudoscience: "'claims presented so that they appear [to be] scientific even though they lack supporting evidence and plausibility"(p. 33). In contrast, science is "a set of methods designed to describe and interpret observed and inferred phenomena, past or

present, and aimed at building a testable body of knowledge open to rejection or confirmation"(p. 17.)(Shermer M. (1997 .(Why People Believe Weird Things: Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time .New York: W.H. Freeman and Company .ISBN-3090-7167-0-978 .3as cited by [National Science Foundation](#) ,Division of Science Resources Statistics (2006 " .([Science and Technology: Public Attitudes and Understanding](#) " .Science and engineering indicators 2006.2021 مؤرشف من الأصل في 18 أغسطس 2015. اطلع عليه بتاريخ 16 يونيو 2021

- "A pretended or spurious science; a collection of related beliefs about the world mistakenly regarded as being based on scientific method or as having the status that scientific truths now have," from the [Oxford English Dictionary](#) ,second edition 1989.

9. [Cargo Cult Science](#) by Feynman, Richard .Retrieved 01-12-2013 نسخة محفوظة على موقع واي باك مشين. 2015-10-25.
10. [Hempel, Carl G.](#) ;Paul Oppenheim (1948). "Studies in the Logic of Explanation ."Philosophy of Science .175–135 : (2) [15.CiteSeerX](#) [10.1.1.294.3693](#) = [.10.1.1.294.3693doi](#) .[286983/10.1086:S2CID.16924146](#)
11. [Salmon, Merrilee; John Earman, Clark Glymour, James G. Lenno, Peter Machamer, J.E. McGuire, John D. Norton, Wesley C. Salmon, Kenneth F. Schaffner](#) (1992 .(Introduction to the Philosophy of Science .Prentice-Hall .ISBN.7-663345-13-0-978
12. [Salmon, Wesley](#) (1971 .([Statistical Explanation and Statistical Relevance](#) .Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
13. [Woodward, James](#) (2003 " .([Scientific Explanation](#) " .Stanford Encyclopedia of Philosophy.2007 مؤرشف من الأصل في 06 يوليو 2007. اطلع عليه بتاريخ 07 ديسمبر 2007 .[تعدى إلى الأعلى ل: ٣](#)
14. [Vickers, John](#) (2013 " .([The Problem of Induction](#) " .Stanford Encyclopedia of Philosophy.2014 مؤرشف من الأصل في 07 أبريل 2014. اطلع عليه بتاريخ 25 فبراير 2014 .[تعدى إلى الأعلى ل: ٣](#)
15. [Baker, Alan](#) (2013 " .([Simplicity](#) " .Stanford Encyclopedia of Philosophy من الأصل في 26 مارس 2014. اطلع عليه بتاريخ 25 فبراير 2014 .[تعدى إلى الأعلى ل: ٣](#)
16. [Nicholas Maxwell](#) (1998) [The Comprehensibility of the Universe](#) على موقع واي نسخة محفوظة 27-02-2018 نسخة [Understanding Scientific Progress: Aim-Oriented Empiricism](#) Clarendon Press; (2017) [Understanding Scientific Progress: Aim-Oriented Empiricism](#) Paragon House, St. Paul نسخة محفوظة 20-02-2018 على موقع واي باك مشين.
17. [Bogen, Jim](#) (2013 " .([Theory and Observation in Science](#) " .Stanford Encyclopedia of Philosophy.2014 مؤرشف من الأصل في 27 فبراير 2014. اطلع عليه بتاريخ 25 فبراير 2014 .[تعدى إلى الأعلى ل: ٣](#)
18. [Levin, Michael](#) (1984 " .([What Kind of Explanation is Truth?](#) " .In Jarrett Leplin .(المحرر) Scientific Realism .Berkeley: University of California Press.1139–124 صفحات .ISBN.3-05155-520-0-978
19. [Boyd, Richard](#) (2002 " .([Scientific Realism](#) " .Stanford Encyclopedia of Philosophy.2007 مؤرشف من الأصل في 06 يوليو 2007. اطلع عليه بتاريخ 01 ديسمبر 2007 .[تعدى إلى الأعلى ل: ٣](#)
20. [Specific examples include:](#)
 - [Popper, Karl](#) .(2002) [Conjectures and Refutations](#) .London & New York: Routledge Classics .ISBN2021 مؤرشف من الأصل في 24 يونيو 2021 First published 1963 by Routledge and Kegan Paul
 - [Smart, J.J.C.](#) (1968 .([Between Science and Philosophy](#) .New York: Random House.

- [Putnam, Hilary](#) .(1975) *Mathematics, Matter and Method (Philosophical Papers, Vol. I)* .(London: Cambridge University Press.
 - [Putnam, Hilary](#) .(1978) *Meaning and the Moral Sciences* .London: Routledge and Kegan Paul.
 - [Boyd, Richard](#) (1984" .(*The Current Status of Scientific Realism*" .In Jarrett Leplin .Scientific Realism .Berkeley: University of California Press .[صفحات 82-41](#) .ISBN-0-978-3-05155-520
21. [Stanford, P. Kyle](#) (2006) .(*Exceeding Our Grasp: Science, History, and the Problem of Unconceived Alternatives* .Oxford University Press .[ISBN.3-517408-19-0-978](#)
 22. [Laudan, Larry](#) (1981). "A Confutation of Convergent Realism ." *Philosophy of Science*—218 :48 .[.249CiteSeerX .10.1.1.594.2523 10.1.1.594.2523 =doi .288975/10.1086:S2CID.108290084](#)
 23. [van Fraassen, Bas](#) (1980) .(*The Scientific Image* .Oxford: The Clarendon Press .[ISBN.0-824424-19-0-978](#)
 24. بوالصالح حمدان (2014) . العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها . رسالة دكتوراه . الجزائر : جامعة وهران .
 25. مصطفى بوالخلفة (2019) . قصة صراع العلم والدين: أين يكمن النزاع حقًا؟ . موقع النقطة الزرقاء .
www.bluenoqta.com/2019/10/03/قصة-صراع-العلم-والدين-أين-يكمن-النزاع-ح/ح
 26. موقع وصف (2022) الفلسفة الإسلامية.. إقبال والجابري نموذجاً .
www.ektshaaf.com/الفلسفة-الإسلامية-إقبال-والجابري-نمو

الفصل الرابع: الإسلام و فلسفات ما بعد الحداثة

1. بوالصالح حمدان (2014) . العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها . رسالة دكتوراه . الجزائر : جامعة وهران .
2. [Michael Friedman](#) ,(*Reconsidering Logical Positivism*) New York: Cambridge University Press, 1999 , [نسخة محفوظة 28-06-2016 على موقع واي باك مشين](#) .p. xiv
3. See" [Vienna Circle](#)" [نسخة محفوظة 10-08-2015 على موقع واي باك مشين](#) . in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
4. [Smith, L.D.](#) (1986) .(*Behaviorism and Logical Positivism: A Reassessment of the Alliance* .Stanford University Press .[صفحة 314](#) .ISBN .6-1301-8047-0-978 LCCN .2020 مؤرشف من الأصل في 9 فبراير 2020 .[.85030366](#) .*The secondary and historical literature on logical positivism affords substantial grounds for concluding that logical positivism failed to solve many of the central problems it generated for itself. Prominent among the unsolved problems was the failure to find an acceptable statement of the verifiability (later confirmability) criterion of meaningfulness. Until a competing tradition emerged (about the late 1950s), the problems of logical positivism continued to be attacked from within that tradition. But as the new tradition in the philosophy of science began to demonstrate its effectiveness—by dissolving and rephrasing old problems as well as by generating new ones—philosophers began to shift allegiances to the new tradition, even though that tradition has yet to receive a canonical formulation.*
5. [Bunge, M.A.](#) (1996) .(*Finding Philosophy in Social Science* .Yale University Press .[نسخة محفوظة 27 يناير 2016](#) .[.317](#) .ISBN .7-06606-300-0-978 LCCN lc96004399 مؤرشف من الأصل في 9 فبراير 2020 .[اطلع عليه بتاريخ 27 يناير 2016](#) .*To conclude, logical positivism was progressive compared with the classical positivism of Ptolemy, Hume, d'Alembert, Comte, John Stuart Mill, and Ernst Mach. It was even more so by comparison with its contemporary rivals—neo-Thomism, neo-Kantianism, intuitionism, dialectical materialism, phenomenology, and existentialism. However, neo-positivism failed dismally to give a*

faithful account of science, whether natural or social. It failed because it remained anchored to sense-data and to a phenomenalist metaphysics, overrated the power of induction and underrated that of hypothesis, and denounced realism and materialism as metaphysical nonsense. Although it has never been practiced consistently in the advanced natural sciences and has been criticized by many philosophers, notably Popper (1959 [1935], 1963), logical positivism remains the tacit philosophy of many scientists. Regrettably, the anti-positivism fashionable in the metatheory of social science is often nothing but an excuse for sloppiness and wild speculation.

6. ["Popper, Falsifiability, and the Failure of Positivism"](#) 7 August 2000 مؤرشف من الأصل في 07 يناير 2014. The upshot is that the positivists seem caught between insisting on the V.C. [Verifiability Criterion]—but for no defensible reason—or admitting that the V.C. requires a background language, etc., which opens the door to relativism, etc. In light of this dilemma, many folk—especially following Popper's "last-ditch" effort to "save" empiricism/positivism/realism with the falsifiability criterion—have agreed that positivism is a dead-end.
7. [Friedman, Reconsidering Logical Positivism](#) Cambridge U P, 1999, (p. xii) نسخة محفوظة 28-06-2016 على موقع واي باك مشين..
8. [Bird, Alexander \(2013\). Zalta, Edward N. \(المحرر\). "Thomas Kuhn". Stanford Encyclopedia of Philosophy. مؤرشف من الأصل في 13 يوليو 2017. اطلع عليه بتاريخ 26 أكتوبر 2015.](#)
9. [T.S. Kuhn, The Structure of Scientific Revolutions](#) 2nd ed., Chicago: Univ. of Chicago Pr., 1970, p. 206 (ردمك 0-226-45804-0)
10. [Priddy 1998](#)
11. [Whitehead 1997](#) ، "All science must start with some assumptions as to the ultimate analysis of the facts with which it deals".
12. [Boldman 2007](#)
13. [Papineau, David "Naturalism"](#) in "The Stanford Encyclopedia of Philosophy" نسخة محفوظة 26-04-2018 على موقع واي باك مشين..
14. [Strahler 1992](#) ، "The naturalistic view is espoused by science as its fundamental assumption".
15. [Heilbron 2003](#) ، صفحة 3 ، [↑](#) تعدي إلى الأعلى ل: [أ ب ت ث](#)
16. ، صفحات 1-2. [Chen 2009](#) [↑](#) تعدي إلى الأعلى ل: [أ ب ت ث د ه ح](#)
17. [Durak 2008](#) [↑](#) تعدي إلى الأعلى ل: [أ ب ت](#)
18. [Vaccaro, Joan "Theism and Atheism"](#) ، 22 ديسمبر 2017. مؤرشف من الأصل في 17 فبراير 2018. اطلع عليه بتاريخ 22 ديسمبر 2017.
19. ، صفحة 11. [Sobottka 2005](#) [↑](#) تعدي إلى الأعلى ل: [أ ب](#)
20. [Gauch 2002](#) ، "Expressed as a single grand statement, science presupposes that the physical world is orderly and comprehensible. The most obvious components of this comprehensive presupposition are that the physical world exists and that our sense perceptions are generally reliable".
21. [Gould 1987](#) ، "You cannot go to a rocky outcrop and observe either the constancy of nature's laws or the working of known processes. It works the other way around." You first assume these propositions and "then you go to the outcrop of rock".
22. [Simpson 1963](#) ، "Uniformity is an unprovable postulate justified, or indeed required, on two grounds. First, nothing in our incomplete but extensive knowledge of history disagrees with it. Second, only with this postulate is a rational interpretation of history possible and we are justified in seeking—as scientists we must seek—such a rational interpretation".
23. ["Simple Random Sampling"](#) 14 December 2010 مؤرشف من الأصل في 02 يناير 2018. A simple random sample (SRS) is the most basic probabilistic option used for creating a sample from a population. Each SRS is made of individuals drawn from a larger population, completely at random. As a result, said individuals have an equal chance of being selected throughout the sampling process. The benefit of SRS is that as a result, the investigator is guaranteed to choose a sample which is representative of the population, which ensures statistically valid conclusions.

24. [^]Olsson, Erik (2014). Zalta, Edward N".(المحرر). *Coherentist Theories of Epistemic Justification* .Stanford Encyclopedia of Philosophy 26 اطلع عليه بتاريخ 14 سبتمبر 2018. مؤرشف من الأصل في 14 سبتمبر 2018. اطلع عليه بتاريخ 26 أكتوبر 2015.
25. [^]Sandra Harding (1976). *Can theories be refuted?: essays on the Dunhem–Quine thesis* .Springer Science & Business Media . مؤرشف من الأصل في 28 يونيو 2016. اطلع عليه عليه *ISBN* صفحات 9–. بتاريخ 27 يناير 2016.
26. [^]Popper, Karl (2005). *The Logic of Scientific Discovery* (الطبعة) Taylor & Francis e-Library). London and New York: Routledge / Taylor & Francis e-Library. chapters 3–4. *ISBN* مؤرشف من 7-99462-203-0-978. اطلع عليه بتاريخ 27 يناير 2016.
27. عثمان الشريف . قراءة في كتاب "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال". موقع منار الإسلام (2021) .

مراجع الباب الثاني: العقل من منظور التعقيد

الفصل الأول: مدخل إلى نظرية التعقيد و الشواش

- 1- معين رومية (2003) مدخل إلى نظرية التعقيد و الشواش. دمشق : مجلة معابر http://maaber.50megs.com/issue_december03/epistemology_1.htm
- 2- بوصالحح حمدان (2015). الفوضوية من فلسفة السياسة إلى فلسفة العلم. جامعة عاشور زيان بالجلفة. مجلة أنسنة للبحوث و الدراسات ص 35 العدد الثاني عشر جوان 2015. www.asjp.cerist.dz/en/downArticle/320/6/1/83436

الفصل الثاني: مفهوم العقلانية العلمية عند بول فيرابند

- 1- بوصالحح حمدان (2014). العقلانية العلمية المعاصرة وانتقاداتها. رسالة دكتوراه. الجزائر : جامعة وهران.

مراجع الباب الثالث: العقل و النقل من منظور التعقيد

الفصل الأول: العقل و النقل كمنظومة معقدة

1. Allport, G. W (1985). "The Historical Background of Social Psychology". In G. Lindzey and E. Aronson (ed.). *The Handbook of Social Psychology*. New York: *McGraw Hill*. p. 5.
2. مصطفى حجازي الطبعة التاسعة (2005). التخلف الاجتماعي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
3. محمد الحاج (2020). الصراع بين الكنيسة والعلم. موقع رسالة بوست. <http://resalapost.com/2020/12/06/الصراع-بين-الكنيسة-و-العلم/>
4. حسين عبد العزيز (2020). كوبرنيكوس انقلاب العلم على الدين. موقع عربي 21. <https://arabi21.com/story/1301756/العلم-انقلاب-كوبرنيكوس>
5. محمد أبو زهرة . تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي

الفصل الثاني: واقع منظومة العقل و النقل في الإسلام

1. مصطفى حجازي الطبعة التاسعة (2005). التخلف الاجتماعي. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
2. مصطفى حجازي الطبعة الخامسة (2005). الإنسان المهودر. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي

مراجع الباب الرابع: العقل و النقل من السلفية إلى التعقيد

الفصل الأول: العقل و النقل من منظور فلسفة العلم السلفي

1. كتاب موقع إسلام أون لاين. درء تعارض العقل والنقل لشيخ الإسلام ابن تيمية. موقع إسلام أون لاين (2022).
2. الكتاب: مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمد بن صالح العثيمين تعريف العلم الشرعي (11 /26)
3. الذهبي (ت ١٣٩٨ هـ). التفسير و المفسرون. القاهرة : مكتبة وهبة
4. أصول وتاريخ الفرق الإسلامية - المؤلف/مصطفى بن محمد بن مصطفى - مكتبة صيد الفوائد، 2003 نسخة محفوظة 27 أبريل 2016 على موقع واي باك مشين.
5. تعدى إلى الأعلى ل: بلاتش مقال على ماذا يتنازع السلفيون .. ومن يمثل السلفية منهم؟ موقع عربي 21 نسخة محفوظة 16 ديسمبر 2017 على موقع واي باك مشين.
6. تعدى إلى الأعلى ل: بلاتش بين العلمية والجهادية والجمالية: من هم السلفيون اليوم؟ بقلم محمد يسري نسخة محفوظة 12 يناير 2020 على موقع واي باك مشين.
7. "السلفية الجامية: مولاة للحكام .. البعد عن السياسة .. الهجوم على 'الإخوان'"، بوابة الحركات الإسلامية، مؤرشف من الأصل في 15 مايو 2021، اطلع عليه بتاريخ 02 مايو 2022.
8. "الحنة نقدية على السلفية الحركية «السرورية»"، www.al-jazirah.com، مؤرشف من الأصل في 2 مايو 2022، اطلع عليه بتاريخ 02 مايو 2022.
9. إدغار موران. فلسفة التعقيد و نقد مركزية العلم الحديث
10. [^] ما ذكر في الكف عن أصحاب النبي نسخة محفوظة 07 ديسمبر 2005 على موقع واي باك مشين.
11. [^] تعدى إلى الأعلى ل: أب "الدعوة السلفية": محمود عبد الحميد العسقلاني
12. [^] - الاعتصام للشاطبي (34/1)..
13. [^] - المصدر السابق..
14. [^] - الإصابة في تمييز الصحابة - حرف الميم القسم الأول (467/3).. كذا قال ابن حجر في الفتح وفي تهذيب التهذيب (225/3) قال «قال المقراني والصواب المقرني بفتح الميم وسكون القاف وفتح الراء بعدها همزة ثم ياء النسب» انظر تقريب التهذيب ص 315 ط. دار العاصمة..
15. [^] - فتح الباري شرح صحيح البخاري (78/6)..
16. [^] - المصدر السابق (483/9)..
17. [^] - شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة. اللالكائي (154/1)..
18. [^] - الشريعة للأجري (193/1)..
19. [^] - المدخل إلى السنن الكبرى - للبيهقي ص 388..
20. [^] - مجموع الفتاوى (149/4).
21. [^] - الفتوى الحموية ص 99.
22. [^] - الآداب الشرعية (251/1).
23. [^] - سير الأعلام النبلاء (380/13).
24. [^] - سير أعلم النبلاء - ترجمة الدارقطني - (457/16).
25. [^] - المصدر السابق - ترجمة أبي طاهر السلفي - (6/21).
26. [^] - معجم الشيوخ - ترجمة أحمد بن أحمد بن نعمة المقدسي (34/1).
27. [^] - المصدر السابق - ترجمة محمد بن محمد بن المفضل البهراني - (280 /2).
28. [^] - المصدر السابق - ترجمة يحيى بن اسحاق بن خليل الشيباني - (369/2).
29. [^] - العلو للعلي الغفار - للذهبي - اختصار الألباني - ص 80.
30. [^] - تفسير القرآن العظيم (422/3).
31. [^] - شرح العقيدة الطحاوية - المقدمة - ص 77..
32. [^] قال الشيخ مقبل الوادعي - حفظه الله - (و الصواب أن يقال: متبعون للكتاب والسنة لأن التقليد يكون في اتباع من ليس بحجة وبغير حجة. [تاريخ=إنشاء=مؤلف=1|مؤلف=2|editor1=الغة=مكان=الأول=|عمل=] {
33. [^] - عقيدة الشيخ محمد بن عبد الوهاب السلفية - للشيخ صالح العبود - ص 220..
34. [^] - الدرر السننية (226/1).
35. [^] قال ابن القاسم رحمه الله. قالب:إشارة إلى كتاب الهدية السننية - للشيخ سليمان بن سحمان..
36. [^] - المصدر السابق (595/1).
37. [^] - مجموع الفتاوى - جمع الطيار - (1306/3).
38. [^] - بواسطة مجموعة رسائل لإصلاح الفرد والجتمع للشيخ محمد جميل زينو ص 162.

39. ^ - شرح العقيدة الواسطية (54/1).
40. ^ - البيان لأخطاء بعض الكتاب ص 90..
41. ^ - ما بين القوسين من كلام الشيخ "ملفي الصاعدي" في مذكرته " تبصير الخلف بشرعية الانتساب لمذهب السلف" ص (1 - 2)..
42. ^ تعدي إلى الأعلى ل: أ ب ت سياسات السلفية الإحيائية الجديدة بقلم حسن أبو هنية نسخة محفوظة 12 مارس 2016 على موقع واي باك مشين.
43. ^ تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبو زهرة. ص 185:181
44. ^ الدكتور خالد كبير علال في كتابه "الأزمة العقيدية بين الأشاعرة وأهل الحديث"
45. ^ المنتظم في التاريخ نسخة محفوظة 21 يناير 2005 على موقع واي باك مشين.
46. ^ صفحة من صفحات الصراع بين الحنبلية والأشعرية مقالة تاريخية على منتدى فرسان السنة نسخة محفوظة 17 مايو 2010 على موقع واي باك مشين.
47. ^ من هؤلاء ابن تومرت الذي قضى على دولة المرابطين السلفية في المغرب وقام باستبدالها بالفكر الأشعري. ينظر في كتاب فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب لمؤلفه عبد المجيد عمر المختار
48. ^ الطبقات الشافعية للسبكي
49. ^ تذكرة الحفاظ، للذهبي
50. ^ الرسالة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية إعداد مرعي بن يوسف الحنبلي المقدسي
51. ^ قال الحافظ ابن حجر العسقلاني في كتابه "الدرر الكامنة" عن ابن تيمية: ((ثم طلب ثاني مرة في سنة 755 إلى مصر فتعصب عليه ببيرس الجاشنكير وانتصر له سلا))
52. محمد أبو زهرة . تاريخ المذاهب الإسلامية. القاهرة: دار الفكر العربي ص 178
53. ^ كتاب "الرسالة" للإمام الشافعي.
54. ^ شرح البيهقونية لمحمد بن شمس الدين ح 1
55. ^ تقسيم الأحاديث إلى آحاد ومتواتر لا يعني التشكيك في صحتها - islamqa.info نسخة محفوظة 16 أبريل 2015 على موقع واي باك مشين.
56. شرف الدين عبد الحميد (2013). ابن حزم و نقد السلفية المعاصرة. موقع شمس نيوز

<https://web.archive.org/web/20191115180138/https://www.masress.com/shomos/17477>

الفصل الثاني: المجتمع العلمي الإسلامي .. من هدر الفكر إلى حرته

2. سنن أبي داود» (1 / 93 ت محيي الدين عبد الحميد)
3. الجامع - معمر بن راشد» (11 / 328)
4. صحيح مسلم، للإمام مسلم بن الحجاج، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.
5. ابن عثيمين. التحريش بين العلماء. الموقع التخصصي لدراسات الفكر الوهابي و التيارات السلفية
- <https://www.alwahabiyah.com/ar/soundview/5463العلماء-بين-التحريش-بين-العلماء>
6. محمد متولي الشعراوي (ت 1419 هـ). خواطر محمد متولي الشعراوي سورة النجم الآية 23. <https://www.alfasir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=53&tAyahNo=23&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>
7. محمد متولي الشعراوي (ت 1419 هـ). خواطر محمد متولي الشعراوي سورة البقرة الآية 46. <https://www.alfasir.com/Tafasir.asp?tMadhNo=7&tTafsirNo=76&tSoraNo=2&tAyahNo=46&tDisplay=yes&UserProfile=0&LanguageId=1>
8. «فتاوى نور على الدرب لابن باز بعناية الشويعر» (14 / 133)
9. فتح الباري شرح صحيح البخاري، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب قوله تعالى: (وكذلك جعلناكم أمة وسطا..) وما أمر النبي صلى الله عليه وسلم بلزوم الجماعة وهم أهل العلم، حديث رقم: (6917، ص328 و329)
10. [ابن رجب الحنبلي](#) (1422 هـ / 2001م)، جامع العلوم والحكم ج2 الحديث رقم: (28)، مؤسسة الرسالة، ص. 109 إلى 112 { } .
11. تعدي إلى الأعلى ل: أ ب يحيي بن شرف أبو زكريا النووي (1416 هـ / 1996م)، شرح النووي على صحيح مسلم كتاب الإمارة باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية وتحريمها في المعصية، حديث رقم: (1834)، دار الخير، ص. 536.
12. ^ القرطبي، تفسير القرطبي، سورة المؤمنون، آية: (52)، قوله تعالى: وإن هذه أمتكم أمة واحدة وأنا ربكم فاتقون، مؤرشف من الأصل في 18 يونيو 2018، اطلع عليه بتاريخ سبتمبر 2017.
13. الملل والنحل للشهرستاني، ج 1 ص 93.
14. ابن خلدون. تاريخ ابن خلدون الفصل العاشر في «علم الكالم هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد اليمانية بالأدلة العقلية والرد على المبت المنحرفين في العقائدات عن مذاهب السلف وأهل السنة، وسر هذه العقائد اليمانية هو التوحيد» ج 1 ص. 458 وما بعدها. {

15. Muhammad Qasim Zaman (1997) 'Religion and Politics Under the Early Abbasids: The Emergence of the Proto-Sunni Elite', BRILL, 112-106, ص. ISBN 978-90-04-10678-9. 2020 أبريل 21 مؤرشف من الأصل في 21 أبريل 2020.
16. (1418 هـ). الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة. ردمك 7-03-616-9960.
17. ساعد عمر غازي (2015). قاعدة: الحكم على الشيء فرع عن تصوره. موقع الألوكة.
- www.alukah.net/sharia/0/88086/قاعدة-الحكم-على-الشيء-فرع-عن-تصوره
18. «تفسير ابن كثير - ط العلمية» (311 /5)
19. «تفسير ابن كثير - ط العلمية» (312 /5)
20. <https://islamqa.info/ar/answers/7208/هل-النبى-صلى-الله-عليه-وسلم-يخطى>

الفصل الثالث: تعقيد التفسير

1. علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني» (ص26)
2. علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني» (ص31)
3. علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني» (ص34)
4. علوم البلاغة «البديع والبيان والمعاني» (ص35)
5. «التعريفات» (ص61)
6. خالد محمد مفتاح. الدراسات البيئية بين العلوم الشرعية والإنسانية
7. منصة أريد. الدراسات البيئية في البحوث العلمية 03:19:14 . منصة أريد. <https://www.youtube.com/watch?v=3XzwwqH79jk>

مراجع الباب الخامس : السحر من السلفية و التبسيط إلى الإسلام و التعقيد

الفصل الأول: الدراسة العلمية للسحر من التبسيط إلى التعقيد

- 1- محررو الموسوعة البريطانية (2019). السحر ظاهرة خارقة للطبيعة. الموسوعة البريطانية
 - 2- أوين ديفيز (2012). السحر مقدمة قصيرة جدا (ترجمة رحاب صلاح الدين) القاهرة : مؤسسة هندواي للتعليم والثقافة.
 - 3- عبدالفتاح السعيد. فلسفة التعقيد و نقد مركزية العلم الحديث. مجلة دراسات العدد الرابع جوان 2016
- David Krauer.Introduction to Complexity: What are Complex Systems?..12:35:00. Complexity Explorer. <https://www.youtube.com/watch?v=rVw5lRe1PMA&list=PLF0b3ThojznRyDQlitfUTzXEXwLNNE-mI&index=5>

الفصل الثاني: دراسة السحر من السلفية إلى التعقيد

1. أحمد متاريك (2020). كتاب «تفسير الطبري»: سيرة أول تفاسير القرآن. موقع إضاءات. www.ida2at.com/kitab-al-tabari-biography-first-interpretation-quran/
2. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التريبية والتراث» (2/ 446):
3. «تفسير الطبري جامع البيان - ط هجر» (2/ 350):
4. «تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن» (2/ 46):
5. «أحكام القرآن للجصاص ط العلمية» (1/ 50):
6. «المحلى بالآثار» (1/ 58):
7. «تفسير البغوي - طيبة» (3/ 265):
8. «روضة الطالبين وعمدة المفتين» (9/ 346):
9. «أحكام القرآن للجصاص ط العلمية» (1/ 52):
10. «أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن» (4/ 41 ط الفكر):
11. «المغني لابن قدامة - ط مكتبة القاهرة» (9/ 28):
12. «المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم» (5/ 568):
13. «القيس في شرح موطأ مالك بن أنس» (ص1125):
14. «تفسير البيضاوي = أنوار التنزيل وأسرار التأويل» (1/ 97):
15. «الموسوعة الفقهية الكويتية» (14/ 128):
16. السحر بين الحقيقة والخيال، د. احمد الحمد، ط أولى ١٤٠٨ هـ، مكتبة التراث بمكة، ١٧.
17. «تفسير الرازي = مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير» (3/ 619):

18. «مجموع الفتاوى» (34 /19):
19. تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية والتراث (419 /2)
20. تفسير السعدي. تيسير الكريم الرحمن (ص61)
21. تفسير ابن كثير - ت السلامة» (32 /1)
22. «تفسير ابن كثير - ت السلامة» (352 /1)
23. تفسير القرطبي - الجامع لأحكام القرآن (50 /2)
24. تفسير القاسمي محاسن التأويل (365 /1)
25. تفسير ابن عطية = المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (187 /1)
26. تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن (52 /2)
27. تفسير ابن كثير - ط العلمية (246 /1)
28. تفسير القاسمي محاسن التأويل (366 /1)
29. «ردود أهل العلم على الطاعنين في حديث السحر» (ص87)
30. تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية والتراث (440 /2)
31. قسنطينة: وفاة سيدة خلال جلسة رقية شرعية بمسكنها (2018). موقع الشروق
32. www.echoroukonline.com/قسنطينة-وفاة-سيدة-خلال-جلسة-رقية-شرعية
33. وفاة سيدة بعد "جلسة رقية" بسيدي بلعباس (2016). موقع الشروق.
34. www.echoroukonline.com/وفاة-سيدة-بعد-جلسة-رقية-بسيدي-بلعباس
35. المسلمون داخل "كنائس" ميت غمر لعلاج السحر .. القس: خدمة روحانية تقدمها للمسلمات .. زائرة: القس أعطى جارتى ماء خلصها من الحسد <https://www.vetogate.com/323977>
36. جرائم "صيد السحرة والمشعوذين" تودي بحياة المئات في أرياف الهند (2015) www.france24.com/ar/20150921-سحر-شعوذة-جرائم
37. نعيم سكندري (2011). أثر السحر في المجتمع الكويتي . جامعة ملايا

مراجع الباب السادس: السحر من منظور الإسلام و التعقيد

الفصل الأول: السحر والتعقيد الثقافي

1. Garry Chick(1997).Cultural Complexity: The Concept and Its Measurement .university of Illinois at Urbana-Champaign.
 2. جورج كانغيلم. ما هي الأيديولوجيا العلمية. ترجمة د. إياس حسن. مجلة تبين العدد 17. المجلد الخامس. 2016. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
- https://tabayyun.dohainstitute.org/ar/issue017/Pages/Tabayyun17-2016_Georges%20Canguilhem.pdf

الفصل الثاني: الإسلام و التعقيد الثقافي

1. عبدالفتاح السعيدى. فلسفة التعقيد و نقد مركزية العلم الحديث. مجلة دراسات العدد الرابع جوان 2016 ص 81
 2. RICHARD SEEL(2000). Culture and Complexity: New Insights on Organisational Change. Culture & Complexity—Organisations & People vol. 7, no. 2, pp. 2-9.
 3. لفظ (يوم) في القرآن (2015). موقع إسلام ويب.
 4. الشيخ الشعراوي. تفسير سورة البقرة (آية 30 – 32). 00:46:07. القناة الرسمية لفضيلة الشيخ محمد متولي الشعراوي. <https://www.youtube.com/watch?v=T-Q0-6D4dH4&list=PLa6RaVnZPImbPosm84dShWUPNDsixsPdK&index=16>
 5. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي. تهذيب اللغة.(79 /13). الأولى، ٢٠٠١م. دار إحياء التراث العربي – بيروت.
 6. محمد بن أحمد بن الأزهرى الهروي. تهذيب اللغة. (147 /10). الأولى، ٢٠٠١م. دار إحياء التراث العربي – بيروت.
 7. معجم المعاني الجامع. معنى كلمة.
 8. معجم أوكسفورد. معنى كلمة.
- [/https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D8%A3%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9](https://www.almaany.com/ar/dict/arar/%D8%A3%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9)

https://www.google.com/search?q=%D9%85%D8%B9%D9%86%D9%89+%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9+&sxsrf=ALiCzsZdzaVTN2R257cG9viQDLuD2sYOKA%3A1672736141640&ei=je2zY-LcJq_jkgXR-LyYBQ&ved=0ahUKEwii15ncg6v8AhWvsaQKHVE8D1MQ4dUDCA8&uact=5&oq=%D9%85%D8%B9%D9%86%D9%89+%D9%83%D9%84%D9%85%D8%A9+&gs_lcp=Cgxnd3Mtd2l6LXNlcnAQAzIECCMQJzIECCMQJzIFCAAQgAQyBQgAEIAEMgUIABCABDIFCAAQgAQyBQgAEIAEMgUIABCABDIFCAAQgAQyBQgAEIAEOgoIABBHENYEELADOGgIABCABBDLAUoECEEYAEoECEYYAFDkC1jnImDyKmgBcAF4AIAB_gSIAbskkgEJMi05LjEuMi4ymAEAoAEBYAEIwAEB&sclient=gws-wiz-serp

9. د. لطفي عبد البديع: عبقرية العربية، النادي الأدبي الثقافي، جدة، ط2، 1986، ص10.

10. تعريف الاسم. الموسوعة الفقهية الكويتية» (167/35). ط الثانية، طبع الوزارة. وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت.

11. تهذيب اللغة (4/170)

12. د. شريف فوزي سلطان. مراتب الإدراك (2019). موقع الألوكة.

www.alukah.net/sharia/0/134096/مراتب-الإدراك/

13. معنى العلم وأقسامه (2016). الشيخ يوسف القرضاوي. موقع رابطة العلماء السوريين

www.islamsyria.com/ar/معنى-العلم-وأقسامه/المقالات/

14. ابن فارس (1979م)، مقاييس اللغة، دمشق - سوريا: دار الفكر، صفحة 319، جزء 2.

15. يوسف القرضاوي (2017). مفهوم كلمة "الدين". موقع سماحة الشيخ يوسف القرضاوي.

www.al-qaradawi.net/node/2079

16. تفسير الطبري جامع البيان ت شاكر (278/4) مؤسسة الرسالة.

17. تفسير الطبري جامع البيان ت شاكر (47/15) مؤسسة الرسالة.

الفصل الثالث: الشياطين و السحر من منظور الإسلام و التعقيد

1. الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان» (67/14)

2. تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث (488/17)

3. لسان العرب (416/10)

4. المعجم الوسيط (203/1)

5. تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث (490/17)

6. «معجم اللغة العربية المعاصرة» (713/1):

7. معجم اللغة العربية المعاصرة (714/1)

8. «معجم اللغة العربية المعاصرة» (715/1):

9. معجم المعاني الجامع. معنى أخيل.

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/أخيلتها/

10. معجم اللغة العربية المعاصرة (864/2)

11. معجم اللغة العربية المعاصرة (865/2)

12. معجم المعاني الجامع. معنى الارتجال. موقع المعاني.

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/الارتجال/

13. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث» (663/18)

14. تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث (704/24)

15. «تهذيب الآثار مسند عمر» (646/2)

16. «تهذيب الآثار مسند عمر» (645/2):

17. موسوعة الدرر السنية. حديث يعقد الشيطان.

www.dorar.net/hadith/sharh/9600

18. «معجم اللغة العربية المعاصرة» (1526/2)

19. «معجم اللغة العربية المعاصرة» (1527/2):

20. «معجم اللغة العربية المعاصرة» (1528/2):

21. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث» (299/18)

22. د.قاسم. الاضطرابات النفسية و العقلية نظرياتها أسبابها طرائق علاجها. ص 367
23. د.قاسم. الاضطرابات النفسية و العقلية نظرياتها أسبابها طرائق علاجها. ص 370

الفصل الرابع: تاريخ السحر من منظور الإسلام و التعقيد

1. «تفسير الطبري جامع البيان - ط مؤسسة الرسالة» (18 / 384)
2. معجم المعاني الجامع. معنى عزم. موقع المعاني.

www.almaany.com/ar/dict/ar-ar/عزما/

3. «معجم لغة الفقهاء» (ص439)
4. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث» (2 / 412)
5. روجيه مكيالي. العقد النفسية. ترجمة موريس شربل. ص 74. دار منشورات عويدات
6. «صحيح مسلم» (4 / 2167 ت عبد الباقي)
7. «صحيح مسلم» (4 / 2167 ت عبد الباقي)
8. صحيح البخاري ط السلطانية 30/9
9. موطأ مالك 957/2
10. صحيح البخاري ط السلطانية 33/9
11. صحيح سنن ابن ماجه 3154
12. سنن ابن ماجه ت عبد الباقي 1285/2
13. سنن ابن ماجه ت عبد الباقي 1286/2
14. صحيح مسلم ت عبد الباقي 1776/4
15. عائض القرني. عالم السحر. ط الثانية. ص 88 العبيكان
16. مصطفى حجازي الطبعة التاسعة (2005). التخلف الاجتماعي. ص 153 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
17. مصطفى حجازي الطبعة التاسعة (2005). التخلف الاجتماعي. ص 155 الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي
18. موسوعة الأحاديث النبوية. حديث: رفع القلم عن ثلاثة. موقع موسوعة الأحاديث النبوية.
hadeethenc.com/ar/browse/hadith/58148

مراجع الباب السابع: علم نفس السحر من العلم الحديث إلى الإسلام و التعقيد

الفصل الأول: علم نفس السحر

1. د قاسم حسين صالح. الاضطرابات النفسية و العقلية نظرياتها أسبابها طرائق علاجها. ص 7 دار دجلة للنشر و التوزيع 2014
2. أوبن ديفيز (2012). السحر مقدمة قصيرة جدا (ترجمة رحاب صلاح الدين) ص 61 القاهرة : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة.
3. د قاسم حسين صالح. الاضطرابات النفسية و العقلية نظرياتها أسبابها طرائق علاجها. ص 17 دار دجلة للنشر و التوزيع 2014

الفصل الثاني: علم نفس السحر من منظور الإسلام و التعقيد

1. Merlijn Olthof, Complexity Theory of Psychopathology.
<https://files.osf.io/v1/resources/f68ej/providers/osfstorage/5f3252de75d29f010b17218f?action=download&direct&version=3>
Behavioural Science Institute, Radboud University, Montessorilaan 3, 6525HR, Nijmegen, The Netherlands. Email: m.olthof@bsi.ru.nl
2. RICHARD SEEL(2000). Culture and Complexity: New Insights on Organisational Change. Culture & Complexity—Organisations & People vol. 7, no. 2, pp. 2-9.
3. موسوعة الدرر السنوية. حديث يعقد الشيطان.
www.dorar.net/hadith/sharh/9600
4. روجيه مكيالي. العقد النفسية. ترجمة موريس شربل. ص 11. دار منشورات عويدات
5. روجيه مكيالي. العقد النفسية. ترجمة موريس شربل. ص 45. دار منشورات عويدات
6. «تفسير القرطبي = الجامع لأحكام القرآن» (4 / 243)
7. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية و التراث» (7 / 328)

الفصل الثالث: علاج السحر من المنظور النفسي

1. روجيه مكالي. العقد النفسية. ترجمة موريس شربل. ص 139. دار منشورات عويدات
2. إسلام ويب. لفظ (الذكر) في القرآن 2010. موقع اسلام ويب.
www.islamweb.net/ar/article/150636/لفظ-الذكر-في-القرآن
3. الشريف الجرجاني. كتاب التعريفات (ص150)
4. ابن فارس ، معجم مقاييس اللغة ، ج 4 / 308
5. موسوعة أخلاق القرآن ، د. أحمد الشرباصي 11 / 4
6. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية والتراث» (18 / 385)
7. ابن عاشور. التحرير والتنوير (4 / 190)
8. «النهاية في غريب الحديث والأثر» (3 / 231)
9. العزم في القرآن الكريم دراسة موضوعية، منظور بن محمد محمد رمضان ، ص 171
10. «تفسير الطبري جامع البيان - ط دار التربية والتراث» (7 / 346)
11. «أحكام القرآن للجصاص ط العلمية» (2 / 53)
12. «صحيح البخاري» (9 / 112 ط السلطانية)
13. «البحر المحيط في التفسير» (8 / 415)
14. «تفسير القرطبي. الجامع لأحكام القرآن» (14 / 69)
15. «تفسير الماوردي = النكت والعيون» (5 / 209)
16. «تفسير السعدي = تيسير الكريم الرحمن» (ص761)
17. «زاد المسير في علم التفسير» (3 / 179)
18. رواه الترمذي والنسائي، وصحح إسناده الألباني في السلسلة الصحيحة. «الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان» (3 / 216)
19. «فيض القدير» (2 / 130)