

الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي

دكتور

صلاح عثمان

دكتور

فلورنتن سمارانداكه

الكتاب	الفلسفة العربية من منظور نيوتروسوفي
المؤلف	د. صلاح عثمان & د. فلورنتن سمارانداكه
رقم الإيداع	٢٠٠٧/١٣٦٢٣
الترقيم الدولي	9789770315552
الطبعة	الأولى
سنة النشر	٢٠٠٧
الناشر	منشأة المعارف، جلال حزى و شركاه ٤، شارع سعد زغلول - محطة الرمل - الإسكندرية ت / ف: ٤٨٧٣٣٠٣ - ٤٨٥٣٠٥٥ الإسكندرية

E-mail: monchaa@maktoob.com

التجهيزات الفنية:

كتابة كمبيوتر: د. صلاح عثمان

تصميم الغلاف: نهى عثمان

طباعة: شركة الجلال للطباعة

حقوق التأليف والنشر:

جميع الحقوق محفوظة، ولا يجوز إعادة طبع أو استخدام كل أو أي جزء من هذا الكتاب، أو خزنه في أي نظام لخزن المعلومات واسترجاعها، أو نقله بأي وسيلة سواء كانت إلكترونية أو شرائط مغنة أو ميكانيكية، إلا وفقاً للأصول العلمية والقانونية المتعارف عليها.

All rights reserved. No part of this book may be reprinted or reproduced or utilized in any form or by any electronic, mechanical, or other means, now known or hereafter invented, including photocopying and recording, or in any information storage or retrieval system, without permission in writing from the authors.

طبع في مصر



الفلسفة العربية من منظور نيوتن وسويفي

الفلسفة العربية من منظور نيوتن وسوفي

تأليف

د. صلاح عثمان

أستاذ المنطق وفلسفة العلم المساعد
كلية الآداب - جامعة المنوفية
جمهورية مصر العربية

د. فلورنتن سمارانداك

أستاذ ورئيس قسم الرياضيات والعلوم
جامعة نيومكسيكو
الولايات المتحدة الأمريكية

المؤشر

منشأة المعارف بالإسكندرية
جلال حزي وشركاه
٢٠٠٧

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿... هَاوُمْ أَقْرَؤُوا كَاتِبَهُ، إِنِّي ظَنَنتُ
إِنِّي مُلَاقٍ حِسَابَهُ﴾

الصلوة
العظمى

﴿الحَاكَةُ: ٢٠ ، ١٩﴾

إهداء

إلى كل من أسهموا في منظومة البناء
الحضاري الإنساني عبر تاريخه ... إلى
رواد الثقافة العربية في كل مكان وزمان
﴿فلورنتن سمارانداكه﴾



إلى من نصحتني يوماً قائلاً:
احرص على العلم حرصك على الحياة
إلى أستاذي الدكتور أحمد محمود صبحي
تغمده الله بالرحمة الواسعة
﴿صلاح عثمان﴾

المحتوى

الصفحة	الموضوع
١٧	تصدير.....
٢٣	مقدمة.....
٤٠	هوامش المقدمة.....
٤١	الفصل الأول: من الفلسفة إلى النيوتروسوفيا.....
٤١	[١] - النيوتروسوفيا: فرع جديد للفلسفة.....
٤٣	[٢] - نحو النيوتروسوفيا (مفاهيم أساسية).....
٤٣	أ- الاشتقاد اللفظي.....
٤٣	ب- التعريف.....
٤٣	ت- السمات.....
٤٤	ث- مناهج الدراسة النيوتروسوفية.....
٤٥	ج- الصياغة.....
٤٦	ح- المبدأ الأساسي.....
٤٦	خ- القضية الأساسية.....
٤٧	د- القوانين الأساسية.....
٤٨	ذ- شعارات النيوتروسوفيا.....
٤٨	ر- النظرية الأساسية.....
٤٨	ز- تحديد تخوم النيوتروسوفيا عن التصورات والنظريات الفلسفية الأخرى.....

٥٠	س- حدود الفلسفة.....
٥١	ش- تصنیف الأفكار.....
٥١	ص- مجری التطور لأية فكرة.....
٥٥	ض- الصيغ الفلسفية.....
٥٦	١. قانون الاتزان.....
٥٧	٢. قانون نقىض الانعكاسية.....
٥٨	٣. قانون التكميل.....
٥٨	٤. قانون التأثير المنعكس.....
٥٩	٥. قانون تطابق الهوية العكسي.....
٥٩	٦. قانون الانفصالية المرتبطة.....
٦٠	٧. قانون انفصالية المتطابقات.....
٦٠	٨. قانون التعويض المكافئ.....
٦١	٩. قانون الشرط المقرر.....
٦١	١٠. قانون الجاذبية الفكرية الجزئي.....
٦١	١١. قانون الجاذبية الفكرية العام.....
٦٣	[١] - الإبستمولوجيا النيوتروسوافية.....
٩٠	[٤] - المنطق النيوتروسوافي.....
٩٠	أ. لماذا المنطق النيوتروسوافي؟.....
٩٢	ب. التعريف.....
		ت. الاختلافات بين المنطق النيوتروسوافي والمنطق
٩٤	الحدسي الغائم.....
٩٦	ث. الطريق إلى المنطق النيوتروسوافي: رؤية تاريخية..
		ج. تعليقات على المنطق النيوتروسوافي بالمقارنة
١١٠	بالأنساق المنطقية الأخرى.....
١٢١	ح. مقارنة بين المنطق الغائم والمنطق النيوتروسوافي..

١٢٢	خ. المنطق النيوترنوسوفي الجهوبي.....
١٢٢	د. تطبيقات.....
١٢٤	ذ. تعريف الروابط المنطقية النيوترنوسوفية.....
١٢٨	[١-٥] - البارادوكسيزم في مجال العلم.....
١٣٢	هوامش الفصل الأول.....
١٦١	الفصل الثاني: الفكر العربي-الإسلامي: مصادر و مقوماته ..
١٦١	[١] - البعد الزمانى - المكاني.....
١٦٤	[٢] - نيوترنوسوفية التسمية.....
١٦٩	أ - هل ثمة حضارة عربية قبل الإسلام؟.....
١٧٣	ب - الثقافة الإسلامية ولغة العربية.....
١٧٩	ج - هل هي حضارة لا هوية؟.....
١٨٤	[٣] - المقومات: إيجابية السلب وثراء الاختلاف....
١٨٦	أ - وحي السماء (القرآن والسنة).....
١٨٧	١. القرآن.....
١٩٤	٢. السنة.....
١٩٨	ب - الفتوحات: الامتزاج واستيعاب الآخر.....
١٩٨	١. بين الإسلام والمسلمين.....
٢٠٤	٢. انطلاق المزج بين الأمم.....
٢٠٦	٣. حركة الترجمة.....
٢١٢	ج - البنيان الداخلي.....
٢١٩	[٤-٢] - الثقافات الفلسفية في الإسلام.....
٢٢٠	أ - فلسفة فلاسفة الإسلام.....

٢٢٧	ب- التصوف الإسلامي.....
٢٣٠	ج- علم الكلام.....
٢٣٨	د- علم أصول الفقه.....
٢٤٤	هـ- علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ.....
٢٤٧	و- فلسفة النحو.....
٢٥٢	هوامش الفصل الثاني.....

الفصل الثالث: نماذج نيوتروسوفية من الفكر العربي-

٢٧١	الإسلامي.....
٢٧١	[٣] - ١]- قراءة نيوتروسوفية لمنطق القياس الإسلامي....
٢٧٦	أ. معنى القياس الأصولي.....
٢٧٩	ب. أركان القياس وشروطه.....
٢٨١	١. شروط الأصل.....
٢٨٣	٢. شروط حكم الأصل.....
٢٨٥	٣. شروط الفرع.....
٢٨٦	٤. شروط العلة.....
٢٩٢	ج. مسالك العلة.....
٢٩٣	المسلك الأول: النص.....
٢٩٤	المسلك الثاني: الإجماع.....
٢٩٥	المسلك الثالث: الاستنباط.....
٢٩٥	١. السير والتقسيم.....
٢٩٧	٢. المناسبة.....
٢٩٨	● المناسب المؤثر.....

٢٩٨	● المناسب الملام.....
٢٩٩	● المناسب المرسل.....
٢٩٩	٣. الطرد والعكس والدوران.....
٣٠٠	٤. تقيح المناط.....
٣٠١	د. أنواع القياس الأصولي.....
٣٠٣	هـ. القياس الأصولي بين اليقين والظن.....
٣١٠	و. الاجتهاد وتجديد الفكر الديني.....
٣١٦	[٣ - ٢]- العناصر المنطقية للأرسطية في علم الكلام.....
٣١٨	أ. الحكم على فاعل الكبيرة.....
٣٢١	بـ. الحسن والقبح العقليان.....
٣٢٣	جـ. شبيهة المعدوم.....
٣٢٨	دـ. نظرية الأحوال.....
٣٣٣	هوامش الفصل الثالث.....
٣٤٥	خاتمة.....
٣٥٣	ثـتـ أعلام.....
٣٦٥	ثـتـ مصطلحـات.....
٣٩٧	المراجـع.....
٣٩٧	أولاً: المراجع باللغة العربية (مؤلفة ومتدرجة).....
٤٠٣	ثانياً: المراجع الأجنبية.....



تصدير

هل توجد حقيقة مطلقة؟

- 
١. نعم توجد حقيقة واحدة هي الله، وما عدا ذلك فما هي إلا موجودات متاهية تتراوح بين دوام نسبي وتحير نسبي، وبالتالي لا يدخل الإطلاق في مملكة المخلوقات. فإذا سألنا هذا السؤال: هل هذا الشيء هو نفسه منذ أن وُجد حتى الآن؟ فإن الإجابة ستجدها أشد عجباً، إذ أنها ليست أحادية نوعية إنما هي بنعم ولا في آن واحد، فأنت متغير في جوانب وتدوم في جوانب وبالتالي فثمة موقف جديد يجمع بين الطرفين مؤداه أنه لا يوجد ثبات مطلق ولا تغيير تام، بل هنالك أطراف متعددة ومنظورات متباعدة تتراوح بين الحدين؛ بين الصدق والكذب، وبين الأبيض والأسود، وبين الثبات والتغيير، وبين الرأي والرأي الآخر.
 ٢. من الواضح إذن أن ثمة موقفاً محايضاً جديداً يقف بين الأطراف المتعارضة، وهذا الموقف هو تلك الفلسفة الجديدة التي وضع أصولها الفيلسوف الأمريكي «فلورنتن سمارانداكه» **Florentin Smarandache**، أستاذ ورئيس قسم الرياضيات

والعلوم بجامعة نيومكسيكو الأمريكية، وأطلق عليها اسم «النيوترونوسوفيا»، واشترك معه الباحث الجاد الدكتور «صلاح عثمان»، أستاذ المنطق وفلسفة العلم المساعد بجامعة المنوفية، بتطبيق هذه الفلسفة على الفكر العربي - الإسلامي من خلال قراءة ملامحه الأساسية بين حاضره وماضيه مُبيناً عوامل ازدهاره وأسباب تراجعه.

٣. يعرض الفصل الأول في هذا الكتاب النظرية الأساسية لمبدعها الدكتور «فلورنتن سمارانداكه» ويسُمّى «من الفلسفة إلى النيوترونوسوفيا». وقد بدت لي هذه الفلسفة رؤية خاصة لنسق فلسي منطقي ونظام حياة نبع من مواقف متشابكة استمدتها الفيلسوف من واقعه الاجتماعي الغرير وعلاقته بدولته الأصلية ونظامها السياسي - وهي دولة رومانيا - ومعارفه وهوبياته ودراسته للفلسفة وعلم الرياضيات.

والرجل يحمل روح الشاعر الفيلسوف المتأمل المتعقل وروح الفيلسوف العاطفي الرقيق، كل ما بالكون يُحرّك ساكنه ويؤثر فيه فيترك في أعماقه أثراً باقياً فيخرجه بعد ذلك ل Hanna أبداً دائم العزف، وكثيراً ما يُخيّل لي أن هذا الشخص أشبه بعازف كمان لا يتوقف عزفه.

لم ينظر للحياة نظرة أحادية البعد، بل نظرة شاعر وفيلسوف وعالم رياضيات، ولذلك خرجت نظريته متربعة بمعانٍ متعددة ورؤى جديدة منها ما هو نسج ذاتي خالص ومنها ما هو تحليل

منطقى دقيق. ولذلك تتساب أفكاره مفعمة بتجاربه وخبراته وتأثره بتركيبيه النفسي والوجوداني، وكل هذا ينعكس على نظريته الفلسفية «النيوتروسوفيا».

ولقد جذبته فلسفته فحاولت قياس الوجود بمنظورها فوجدتها رؤية مقبولة - بغض النظر عن الموقف الحيادي الذي تدعو إليه - لأنى أرى القبول موافقاً حرّاً يتساوى مع الحياد، لكن ما زادتني هذه النظرية أيضاً إلا حيرة وارتباكاً بسبب روحي الفلسفية التي تتزعزع دائماً - كعادة الفلاسفة - نحو التفاسف وإمداد البنيان المذهبى بطوابق من أفكار متقاربة ومتضاربة ومحايدة.

٤. تهدف النيوتروسوفيا كما يراها «فلورنتن سمار انداكه» إلى إيجاد علاقة جدلية بين ثلاثة جوانب مقابلة وليس جانبين فقط، هذه الجوانب هي الصدق والكذب وما بينهما من مواقف حيادية تكشف طابع اللاتحديد في عالمنا. ويرى الفيلسوف أن أية فكرة كما تحمل برهان صدقها تحمل أيضاً برهان كذبها، وبالتالي قد تتحول الأفكار الفلسفية المتناقضة في وقت ما إلى أفكار متسبة والعكس، لأن كل فيلسوف لابد له أن يضيف ويحوزر ويرفض أفكاراً معينة ويأتي بجديد، فضلاً عن أن هذه الأفكار المستجدة لن تدوم بجدها، ولن يظل المعصوم معصوماً، ولن يبقى المؤكد أو نقشه على نفس المنوال.

إذن يجعل هذه النظرية كل قضية قابلة لإمكانية التأويل، مفتوحة لكافة الاحتمالات التي تمثل في القبول، الرفض،

التخيير، التحوير والحياد. إذن هذا النموذج الحركي الممتد يُمثل طابع الحياة، فكل شيء منفصل ومتصل، وكل موجود يحمل بعضاً من خصائص السابق، وبالتالي لا انقال من فكرة إلى مقابلها بطريق مباشر واحد، إنما لابد وأن تمر بأنماط متعددة تتآرجح بين الإيجاب والسلب تعودنا في النهاية – إن وُجدت هذه النهاية – إلى موقف محайд قد يكون مغايراً تماماً لمصدره.

٥. يطبق «فلورنتن سمارانداكه» نظريته على موضوعات كثيرة اختار منها ما يلي:

- يتوصّل إلى قانون يسميه قانون نقىض الانعكاسية *The law of anti-reflexivity* وصيغته الرمزية: $\langle A \rangle$ في مرآه $\langle A \rangle$ تمحو ذاتها تدريجياً، أو $\langle A \rangle$ من $\langle A \rangle$ تحول تدريجياً إلى $\langle A \rangle$ مشوهة. مثل: الزواج بين الأقارب يؤدي إلى مسوخ.
- يطبق رؤيته على نظرية المعرفة فيقرر أن الإبستمولوجيا النيوتروسوافية هي دراسة تحليلية مرتبطة بالمنطق متعدد القيم، فأية فكرة يتم طرحها تكشف عن تفاعلات كثيرة معها وأضدادها وحيادية. إذن لا تدرس النيوتروسووفيا فقط شروط وجود أية فكرة، وإنما تدرس أيضاً شروط استحالتها وإمكانات تطورها التاريخي.

- تتطبق أيضاً النيوتروسووفيا على المنطق فيتوصل «سمارانداكه» إلى منطق جديد أسماه المنطق النيوتروسوافي وهو إطار صوري يهدف إلى قياس الصدق واللاتحديد والكذب، ويهمّ بنظرية

المفارقات. فيقرر أنه لا يوجد صدق مطلق وإنما صدق نسبي؛ فبدلاً من القول إن هذه الجملة مؤكدة نقول إن هذه الجملة مؤكدة بنسبة س% وغير مؤكدة بنسبة ص%.

٦. أما بالنسبة للشق الثاني من فلسفة النيوتروسوفيا فيقدمه الباحث الجاد الدكتور «صلاح عثمان»، ويشغل الفصلين الثاني والثالث من الكتاب. ويُعد هذا الشق بمثابة محاولة جريئة من الباحث يقوم فيها بتطبيق النظرية قيد البحث على الفكر العربي – الإسلامي. وهو بهذا العمل لا يسعى ليقرر فقط تقارباً بين الفكريين، بل يساعد التطبيق على الكشف عن نتيجة هامة هي أن الفكر العربي – الإسلامي مُفعم بنظريات دقيقة ذات منهج محدد وهدف موجه وتشريعات محكمة سبقت بدقتها ورفعتها النظم الغربية الحديثة والمعاصرة.

ويقدم لنا المؤلف تحليلاً فلسفياً لعدة إشكاليات تهم واقعنا العربي المعاصر، فمثلاً يقوم ببحث دلالة مصطلح «حضارة عربية أم حضارة إسلامية» وأصلاً بين الأصول التاريخية والسياسية والاجتماعية والدينية، مبيناً أثرها على الفكر الحالي، خارجاً بنتيجة هامة أترك تتبعها للقارئ، كما يعمد إلى عرض نماذج من الفكر العربي – الإسلامي تكشف بوضوح عن افتحام بُناته لتلك المناطق الرمادية التي يسعى المنطق المعاصر للكشف عنها وتحديد معالمها. كذلك يبين كيفية استيعاب الأسلاف لمنطق الاختلاف العقلي وشروط صدق القضايا وفقاً لمتغيرات الواقع

والزمان والمكان واللغة، ولاسيما في مجال علم أصول الفقه
وعلم الكلام.

يتوجه الدكتور «صلاح عثمان» بشجاعة إلى تطبيق
النيوتروسوبيا على الفكر العربي – الإسلامي، ويخرج بعده
نماذج لمنطق القياس الأصولي المستمد من التشريع الفقهي
الإسلامي، ووجد أن هذا الفقه يؤكد على قيم أصلية تتمثل في
تدعمه تعدديّة التفسير وتأكيد ضرورة الحوار الجدلّي بين الرأي
والرأي الآخر دون تعصّب مذموم أو تشدد محصور، فضلاً عن
التأكيد على دور الجانب الحيادي.

٧. وبهذا الحوار المتبادل بين المؤلفين وتنوع المباحث الفكرية التي
يحفل بها الكتاب، والتي تجمع بين المنطق والعلم والفلسفة
والإلهيات، تتجلى جدة الكتاب وسعيه نحو تحقيق هدف ترسیخ
قيم الحوار العقلاني بين الثقافات المختلفة واكتشاف مناطق
الانقاء بينها، لذا يصدر الكتاب في طبعتين باللغتين الإنجليزية
والعربية.

وفي النهاية أتوه إلى تقدير هذا العمل الجاد شاكراً المؤلفين على
ثقتهم المتمثلة في إطلاعي على هذا العمل قبل طبعه وتصديره له،
وأتمنى دوام التوفيق والعمل المشترك الذي يعكس روح التسامح.

د: محمد توفيق الضوي

قسم الفلسفة كلية الآداب – جامعة المنوفية

الإسكندرية في ٢٤ يوليو ٢٠٠٧

بِقْلَمٌ : دُ. صَلَاحُ عَثْمَانَ

لِلأَفْكَارِ حَيَاةً مَفْعُومَةً بِالنَّشاطِ وَالدِّينَامِيكِيَّةِ؛ حَيَاةً تَشَبَّهُ
الأَرْجُوحةَ؛ فَمَا أَنْ تُولَدُ الْفَكْرَةُ حَتَّى تَحْمِلُهَا الأَرْجُوحةُ ذَهَابًا
وَإِيَابًا: مِنَ اليمينِ إِلَى اليسارِ وَمِنَ اليسارِ إِلَى اليمينِ؛ مِنَ
الإِيجَابِ إِلَى السَّلْبِ وَمِنَ السَّلْبِ إِلَى الإِيجَابِ؛ مِنَ الصَّدْقِ
إِلَى الْكَذْبِ وَمِنَ الْكَذْبِ إِلَى الصَّدْقِ، ...، مَرْوِرًا بِحَالَاتِ لَا
مِنْتَاهِيَّةِ العَدْدِ بَيْنَ الْطَّرْفَيْنِ، بِمَا فِي ذَلِكَ نَقْطَةِ الْاِرْتِكَازِ فِي
مِنْتَصِفِ الْمَسَافَةِ بَيْنَهُمَا، حَتَّى إِذَا مَا ازْدَادَتْ سُرْعَةُ
الأَرْجُوحةِ، وَتَجاَوَزَتْ بِالْفَكْرَةِ حَدُودَ الصَّدْقِ مِنْ جَهَةِ وَحْدَوْدِ
الْكَذْبِ مِنْ جَهَةِ أُخْرَى، رَأَيْنَاهَا تَنْقَلِبُ رَأْسًا عَلَى عَقْبٍ، لِتُولَدُ
الْفَكْرَةُ مِنْ جَدِيدٍ.

م
ف
د
م
ة

لَيْسُ ذَلِكَ فَحْسَبُ، بَلْ إِنْ مِنْ أَبْرَزِ سُمَّاتِ الْأَفْكَارِ إِثْرَةُ لِلْدَّهْشَةِ
قَدْرُتِهَا عَلَى مَصَافِحَةِ نَقَائِصِهَا، وَالْتَّعَايِشُ مَعَهَا مَكَانِيًّا وَلَحْظِيًّا، وَلَيْسُ
أَدْلُ عَلَى ذَلِكَ مِنْ تَلْكَ المُفَارِقَاتِ وَالْمُتَاقَضَاتِ وَالْمُتَضَادَاتِ التِّي
تَحْفَلُ بِهَا حَيَاتُنَا فِي شَتَّى الْمَجَالَاتِ: فِي الْفَلْسَفَةِ، وَالْعِلْمِ، وَالْفَنِّ،
وَالتَّارِيخِ، وَالسِّيَاسَةِ، وَالْإِرْثِ التَّقَافِيِّ، ...، وَصَوْلًا إِلَى كَافَةِ مَوَاقِفِ
الْحَيَاةِ الْيَوْمَيَّةِ لِلْإِنْسَانِ؛ فَمَا يُؤَكِّدُهُ أَحَدُهُمُ الْيَوْمَ، يُنْفِيهُ آخَرُ غَدًّا؛ وَمَا
يُبَرِّهُنَّ أَحَدُهُمُ عَلَى صَدْقَهُ هُنَّ، يُبَرِّهُنَّ آخَرُ عَلَى كَذْبِهِ هُنَّاكُ. مَا مِنْ

شيء ثابت، وما من حالٍ دائم. ما من مقولـة إنسانية صادقة إلا وشبح الكذب يطاردها، وما من مقولـة كاذبة إلا وتحمل في رحمها نطفة البرهان على صدقها. لا نستثنـي من ذلك إلا ما وقر في القلب بإيمـاء من الله، أو ما طُبع بأختام اليقين في كتبـه المنزلة وعلى ألسنة رسلـه الكرام.

في عام ١٩٦٠ عرض فنانو المسرح في «برودواي» كوميديا موسيقية بعنوان «أوقفوا العالم، أريد أن أتركـه»، لكن الأخرى بـنا أن نقول: «أوقفوا العالم، أريد أن أفهمـه»، فـهـذا حال العـقل الإنسـاني: أطـياف فـكريـة متـداخلـة؛ «إنتروبيـا» Entropy تعـصف بالـنـظام الـذهـنـي؛ «دوـامة» تـتجـاذـب الرـؤـى بـدـاخـلـهـا؛ «إعـصار» يـعلـو وـيهـبط بـالـأـفـكـار؛ يـدعـونـا أحـدـهـم إـلـى الفـضـيـلة أحـيـاناً وـهـو مـسـتـرق لـأشـنـع الـأـفـعـال؛ ويـتـشـدق آخر بـالـقـيـم السـامـيـة في الـوقـت الـذـي يـلـذـ فيهـ بـتـعـذـيبـ عـدوـهـ؛ نـدـعـو اللهـ أـنـ يـوـقـنـا فـي اـرـتكـابـ الـمـعـاصـيـ؛ وـنـهـبـ أـمـوـالـاـ لـجـمـعـيـاتـ الرـفـقـ بالـحـيـوانـ وـعـلـى مـقـرـبـةـ مـنـ أـنـاسـ يـتـضـورـونـ جـوـعـاـ؛ نـصـنـعـ أـسـلـحةـ الدـمـارـ الشـامـلـ مـنـ أـجـلـ السـلامـ، وـنـتـدـثـرـ بـثـيـابـ الـمـلـائـكةـ لـنـخـفيـ عـورـةـ شـيـطـانـ آـثـمـ؛ نـعـبـرـ عنـ فـرـحـتـاـ بـذـرفـ الـدـمـوعـ، وـعـنـ بـلـيـتـاـ بـضـحـكـاتـ مـثـيـرةـ لـلـسـخـرـيـةـ؛ يـدـعـونـا مـفـكـرـونـا إـلـى الـيـسـارـ تـارـةـ فـنـقـولـ: آـمـيـنـ، وـيـدـعـونـا تـارـةـ أـخـرىـ إـلـى الـيـمـينـ فـنـكـرـرـ تـلـيـةـ الـبـائـسـ الـمـسـكـيـنـ ... لـاـ، بلـ كـوـنـواـ عـلـىـ الـحـيـادـ تـحـيـواـ فـيـ الـأـرـضـ سـالـمـيـنـ:

أئمَّة دعوةٍ أخرى تعيد بنا الْكَرَّة وفقاً لما يتراءى للذهن من أحكام وبراهين؟.

تلك هي الحقيقة التي يخرج بها العقل من صخب المذاهب الفلسفية المتلاطمة، وغيابات النظريات العلمية المتصارعة، ولا مقولية الأفعال الإنسانية عبر عصور خلت وعصر نحیاًه: أنه لن يصل بذاته أبداً إلى الحقيقة، بل سيظل أسير رؤية غائمة، وشمس تُشرق لغرب، ونهار يعقبه ليل بهيم، ورماديات متدرجة. ولو أردنا فهماً فلسفياً أكثر دقة لتلك الحقيقة، لاسترجعنا في هدوء أقوال «هيــرقلطيس» (*Heraclitus*) (~٥٧٦ - ~٤٨٠ ق.م)، وإن اختافت بواعنــتنا عن بواعــث مذهبــه وفقــاً للحقيقة ذاتــها^(١):

- كل شيء ينساب ولا شيء يسكن، كل شيء يتغير ولا شيء يدوم على الثبات.
- الأشياء الباردة تصير حارة، والحرارة تصير باردة، ويجف الرطب ، ويتحول الجاف إلى رطب.
- تجد الأشياء راحتها في التغيير.
- النار تحيا بموت الأرض، والهواء يحيا بموت النار، والماء يحيــا بموتــ الهواء، والأرض تحــيا بموتــ الماء.
- ليس للطبيعة البشرية فهم حقيقي، إنه للطبيعة الإلهية وحدها.
- الاختلاف يجلب الاختلاف، ومن الاختلاف يأتي أجمل ائتلاف.
- بالمرض تظهر الصحة، وبالشر يظهر الخير بجلبه للسرور، وكذلك بالجوع يظهر الشبع، وبالتعب تظهر الراحة.

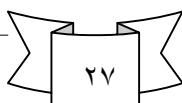
- أجمل قرد قبيح بالنسبة للإنسان، وأحكم الناس يبدو قرداً إذا قورن بالإله: في الحكمة والجمال وكل شيء آخر.
- إن العظام التي تصلها المفاصل هي كل متهد وغير كل متهد في وقت واحد. ولكي تكون في اتفاق لابد أن تختلف، فإن الموافق هو المخالف، فالوحدة تأتي من كل الجزيئات الكثيرة، وتتأتي كل الجزيئات الكثيرة من الوحدة.
- إنه الشيء ذاته أن تكون حياً أو ميتاً، مستيقظاً أو نائماً، يافعاً أو هرماً. فالمظهر الأول من كل حالة يصبح المظهر الآخر؛ والآخر مرة أخرى يصبح الأول بنقض مفاجئ غير متوقع.
دعنا إذن نعيد تسمية الحقيقة، لنقل أنها «النيوتروسويفيا» **Neutrosophy**: آخر ما أجبته الفلسفة بعد مخاض صعب وطويل؛ ولنقل أن جوهرها هو «المنطق النيوتروسويفي» **Neutrosophy logic**: أحدث ما توصل إليه الفكر المنطقي في سعيه الحثيث لاستيعاب الواقع. ولكن ما النيوتروسويفيا؟، وما المنطق النيوتروسويفي؟، ولم نسلط الضوء النيوتروسويفي على الفلسفة العربية؟. منْ صاحب المذهب والنسلق، وما بواعته ومبرراته؟.

تستغرق الإجابة عن هذه التساؤلات فصول الكتاب بأكمله، لكن لا مندوحة من تناول السؤالين الثالث والرابع في هذه المقدمة، ولنبدأ بمؤسس المذهب ومطوروه.



«إن يومه مينفا لا تُحلق إلا عند الغسق»؛ مقوله هيجلية تُعبر عن انتفاضة العقل حين يصطدم بلا معقولية الواقع، أو بالأحرى حين يصطدم بعقلانية زائفه، تتدثر بها نظمٌ متجردة تسعى إلى الثبات في عالم تتتسارع فيه وبه خطى التطور والتغيير. ولا غرو، فالحكمة – كما تشير العبارة – تُلتمس في أحكام اللحظات، وهو ما تعكسه بوضوح ملابسات نشأة النيوتروسوفيَا وحياة مؤسسها: الرياضي، والفيلسوف، والشاعر، والروائي، والرسام التجريبي «فلورنتن سمارانداكه» *Florentin Smarandache*.

ولد «فلورنتن» بمدينة «بالسيستي» *Balcesti* (مقاطعة فولسيا) برومانيا في العاشر من ديسمبر عام ١٩٥٤، وتخرج من قسم الرياضيات وعلم الحاسوب بجامعة «كريوفا» *Craiova* عام ١٩٧٩، ثم حصل على درجة الدكتوراه في الرياضيات من جامعة «كيشينيف» *Kishinev* عام ١٩٩٧. وكما تشير التواريخ المذكورة، عاش «فلورنتن» فترة حياته الفكرية المبكرة في ظل نظام الحكم الشيوعي لرومانيا، حيث النزعة الشمولية، وسياسة القبضة الحديدية التي انتهجهما «تشاوشيسكو» *Nicolae Ceausescu* (١٩١٨ - ١٩٨٩)، إبان فترة حكمه، لا سيما خلال حقبة الثمانينيات، والتي شهدت صراعاً مع السلطة قاده عدد من المفكرين والعلماء، كان «فلورنتن» في مقدمتهم. ولقد بلغ هذا الصراع أوجه حين أضرب عن الطعام عام ١٩٨٦ لحرمانه من حضور المؤتمر الدولي للرياضيات بجامعة «باركلي».



Berkeley، وحينئذ نشر خطاباً في ملاحظات الجمعية الرياضية الأمريكية عن حرية التقل للعلماء، وأصبح بالتالي منشقاً. وكنتيجة لذلك ظل عاطلاً عن العمل لمدة عامين تقريباً، ينقوت من ممارسة الدراسات الخصوصية لبعض الطلاب.

فرّ من رومانيا في سبتمبر من عام ١٩٨٨، وظل قرابة عامين في معسكرات اللاجئين السياسيين بتركيا، حيث فرضت عليه طبيعة الحياة القاسية في تلك المعسكرات أن يمارس أعمالاً دون المستوى: كنّاس، نقاش، ... إلخ. لكنه بقي على اتصال بمعاهد الثقافة الفرنسية التي يسرت له الحصول على الكتب وإقامة بعض العلاقات مع الشخصيات المختلفة. لقد ترك وراءه أبوين ريفيين، رغم كونه الابن الوحيد لهما، وزوجة حامل (أنجبت له فيما بعد ابنه الثاني «Silviu» الذي لم يره إلا بعد عامين ونصف العام حين اجتمع شمل الأسرة في الولايات المتحدة)، فضلاً عن ابن لم يتجاوز السابعة من عمره هو «Mihai».

و قبل مغادرة البلاد، دفن بعض مخطوطاته في حقل أبيه داخل صندوق معدني بجوار شجرة خوخ، ولم يستردها إلا بعد مرور أربع سنوات، حين عاد إلى وطنه لأول مرة بعد ثورة عام ١٩٨٩. وثمة مخطوطات أخرى حاول إرسالها بالبريد إلى مترجم في فرنسا، لكنها صودرت من قبل البوليس السوري ولم يستطع اقتقاء أثرها، شأنها شأن تلك التي حاول تهريبها خارج رومانيا عن طريق مدرسة بوخارست الفرنسية وبعض السياح فضللت طريقها.

وفي مارس من عام ١٩٩٠ هاجر إلى الولايات المتحدة، حيث واصل دراسات ما بعد الدكتوراه بجامعات أمريكية مختلفة؛ كجامعة «فونكس» *Phoenix*، وجامعة «تكساس» *Texas* بولاية «أوستن» *Austin*، ... إلخ. وفي غضون ذلك عمل كمهندس برمجيات لشركة هونيويل *Honeywell* (١٩٩٥ - ١٩٩٠)، وكأستاذ ملحق *Adjunct professor* بكلية *Pima* للجالية (١٩٩٥ - ١٩٩٧)، ثم كأستاذ مساعد بجامعة نيومكسيكو (١٩٩٧ - ١٩٩٧)، إلى أن رُقي إلى درجة أستاذ مشارك للرياضيات بذات الجامعة عام ٢٠٠٣.

ومنذ وصوله إلى أمريكا تميز «فلورنتن» بغزاره الإنتاج؛ حيث نشر أكثر من تسعين كتاباً في مختلف المجالات، ترجم معظمها إلى العديد من اللغات، كما كتب آلاف الصفحات كمذكرات حول حياته في ظل الدكتاتورية الرومانية (غير منشورة)، ومدرس تعالوني في المغرب («أستاذ في أفريقيا» *Professor in Africa*، ١٩٩٩)، وكلاجي في معسكر اللاجئين التركي («الفرار ... / مذكرات من معسكر اللاجئين» *Escaped ... / Diary from the refugee camp*، في جزئين ١٩٩٤، ١٩٩٨)، فضلاً عن حياته في المنفى الأمريكية (مذكرات لا زالت مستمرة).

لكنه عُرف دولياً كزعيم لمدرسة أدبية تحمل اسم «البارادوكسيزم» *Paradoxism*، وهي حركة طلائعية في الأدب، والفن، والفلسفة، والعلم ...، تعتمد على استخدام المفارقات والقضايا

المتناقضة وتوظيفها في الأعمال الإبداعية المختلفة. ورغم حداثة الحركة (حيث قام بتأسيسها عام ١٩٨٠ مستلهمًا أنساق المنطق الرياضي المعاصر)، إلا أنها سرعان ما انتشرت، وبات لها العديد من المؤيدین في معظم دول العالم.

يقول «فلونتن» في وصف حركته:

«لقد بدأت حركة الباردوكسيزم كحركة اعتراضية مضادة للاحتكارية الإبداعية في مجتمع مغلق (رومانيا الثمانينات)، حيث كانت الثقافة بأكملها حكرًا على مجموعة صغيرة تحظى برعاية السلطة؛ كانت أفكارهم ومنشوراتهم هي التي تؤخذ فقط بعين الاعتبار، أما نحن فلم نكن بالكاد ننشر شيئاً. حينئذ قلت: فلنشتغل بالأدب... دون اشتغال به! فلنكتب... دون أن نكتب شيء بالفعل.

كيف يكون ذلك؟ ببساطة: موضوع الأدب! إن «طيران عصافور ما» - على سبيل المثال - يمثل «شعرًا طبيعياً» *Natural poem*، لا يستلزم الكتابة، لأنه أكثر حساً وجلاءً من أية لغة تُسطر فيها بعض العلامات على الورق، فهذه الأخيرة تمثل في الواقع «شعرًا اصطناعياً» *Artificial poem*؛ مشوهاً، مصدره ترجمة ملاحظ للملاحظ، وبالترجمة التي نزيفها. كذلك تمثل السيارات الضاجة على الطريق «شعرًا حضريًا» *City poem*، وتتمثل أهازيج المزارعين في موسم الحصاد «شعرًا نثريًا» *Disseminations poem*. وفوق ذلك، نستطيع القول أن الحلم بأعين مفتوحة هو «شعرٌ سيريالي» *Surrealist poem*، والكلام

بعشوائية هو «شعر دادي» *Dadaist poem*، والمحادثة باللغة الصينية لمن يجهلها هي «شعر يساري» *Leftist poem*، وتبادل النقاش بين المسافرين في محطة القطار، حول موضوعات مختلفة،

هو «شعر بعد عصري» *Post-modern poem*

هل تريدون تصنيفًا عموديًّا؟. لنقل «شعر مرأوي» *Sonorous poem*، «شعر صوتي» *Visual poem*، «شعر شمسي» *Taste poem*، «شعر ذوقي» *Olfactory poem*، «شعر لمسي» *Tactile poem*. وهاك تصنيفات أخرى قُطريّة: «شعر ظاهرة» *Poem-phenomenon*، «شعر - حالة (نفس)»

Poem-thing، *Poem-status (soul)*

كذلك الحال بالنسبة لفنون الرسم، والنحت؛ إذ هي بأكملها موجودة في الطبيعة، قائمة بالفعل. لقد كنا إذن نمارس احتجاجاً صامتاً!

وبعد، لقد اعتمدت في تأسيس الحركة على التناقضات مزدوجة: حياة رسمية - معلنة من قبل النظام السياسي - وأخرى واقعية. لقد أعلنت وسائل الإعلام أن «حياتنا رائعة»، لكن حياتنا الواقع كانت مأساوية. إن المفارقة تردهر! . وعلى هذا فقد تناولنا الإبداع بسخرية، بمعنى معكوس، بطريقة توفيقية. هكذا ولدت حركة البارادوكسيزم. لقد كانت النكات الفولكلورية - التي راحت في عهد «تشاوشيسكو» كمتنفس عقلي - مصادر إلهام رائعة لنا»^(٢).

وانطلاقاً من هذه الحركة تعددت إسهامات «فلورنلن» في المجالات المختلفة؛ ففي مجال الأدب كانت له العديد من التجارب الشعرية في إطار ما يُعرف بالطليعة الإبداعية، كما حرّر ثلاث مجموعات دولية (نشرية وشعرية) عن البارادوكسيزم (٢٠٠٠ - ٢٠٠٤)، بها نصوص لما يقرب من ٣٥٠ كاتب حول العالم بمختلف اللغات. ولعل أبرز أعماله في هذا الصدد هو مؤلفه «ما وراء التاريخ» (١٩٩٣) *Metahistory*، وهو عبارة عن ثلاثة مسرحية تهاجم النزعة الشمولية؛ أولها «تشكيل الإنسان الجديد»، وثانيها «عالم رأساً على عقب»، وثالثها «أمة الحيوانات». والأخيرة «دراما» لا يتبدل أبطالها الحوار على خشبة المسرح، وقد حصلت على جائزة مهرجان كازابلانكا المسرحي الدولي عام ١٩٩٥ . *International Theatrical Festival of Casablanca*

رشح «فلورنلن» لجائزة نوبل في الأدب عام ١٩٩٩ ، كما نُشر اثنا عشر كتاباً في تحليل إبداعه الأدبي؛ منها «جماليات البارادوكسيزم» (١٩٩٥) *Paradoxism's aesthetics* ، بقلم تيتو بوبيسكو «Titu Popescu» ، و«البارادوكسيزم وما بعد الحداثة» (٢٠٠٠) *Paradoxism and postmodernism* ، بقلم «أيون سوار» *Ion Soare*

أما في مجال الرياضيات فقد قدم مفهوم «درجة النفي» *The degree of negation* فيما عُرف بـهندسة سمارانداكه *Smarandache geometry* (وهي بمثابة هندسة إقليدية ولا إقليدية بدرجة ما)؛ فضلاً عن مفهوم «البنية المتكررة» *The multi-structure* (حيث تحوي البنية الضعيفة جزيرة لبنيّة قوية)، ومفهوم «المكان المتكرر» (وهو تأليف من الأماكن غير المتجانسة *Multi-space* .*(Heterogeneous spaces*

ابتكر «فلورنلن» ودرس أيضًا العديد من المتتابعات *Sequences* والدوال *Functions* في نظرية العدد، وعمّ الأنساق المنطقية الغائمة، والحدسية، وشبيه المتاقضة، ... إلخ، لتدرج جميعها في إطار ما أطلق عليه اسم «المنطق النيوترسوسي»؛ وكذلك عمّ المجموعة الغائمة (ومشتقاتها: المجموعة شبيه المتاقضة، والمجموعة الحدسية، ... إلخ) بحيث تشملها «المجموعة النيوترسوسيّة».

وعلى خلفية هذا الإبداع الرياضي قام بتنظيم المؤتمر الدولي الأول عن الأنساق النيوترسوسيّة، بجامعة نيومكسيكو *New Mexico* في الفترة من ١ إلى ٣ ديسمبر ٢٠٠١. ومنذ عام ٢٠٠٢، يعمل «فلورنلن» بالاشتراك مع الرياضي الفرنسي «جين ديزيرت» *Jean Dezert* على تطوير نظرية «ديمبستر - شافير» إلى نظرية جديدة في الاندماج البارودوكسي تحمل اسم نظرية

«**Desert-Smarandache Theory**» - سمارانداكه وفي عام ٢٠٠٤ صمم الغوريتما **Algorithm** لتوحيد نظريات قواعد الاندماج **UFT** المستخدمة في نظم المعلومات الحيوية **Robotics**، والروبوتات، **Bioinformatics**. **Military**

وأما في الفيزياء فقد اكتشف «فلورنتن» سلسلة من المفارقات في مجال ميكانيكا الكم، وصاغ الفرض القائل بأنه ليس ثمة حد أقصى للسرعة في الكون، وهو الفرض الذي أثار - ولا زال يثير - جدلاً واسعاً بين العلماء، لاسيما وأنه يناقض نظرية «آينشتاين» في **Einstein's special theory of relativity** كذلك افترض إمكانية وجود شكل ثالث من أشكال المادة، أطلق عليه اسم «اللامادة» **Unmatter**، وهو بمثابة تأليف بين «المادة» و«نقيض المادة» **Antimatter** (أو الكواركات **Quarks** ونقيض الكواركات **Antiquarks**).

أخيراً، وفي مجال الفلسفة، قدم «فلورنتن» عام ١٩٩٥ نظريته في النيوترونوفيا (موضوع هذا الكتاب) كتعليق لديالكتيك «هيجل»، وهي أساس أبحاثه في الرياضيات والاقتصاد، مثل «المنطق النيوترونوفي»، «المجموعة النيوترونوفيّة»، «الاحتمال النيوترونوفي»، و«الإحصاء النيوترونوفي».

وعلى الإجمال، نستطيع تقدير أعمال وإسهامات «فلورنتن» في المجالات المختلفة من خلال ما نُشر عنه؛ فهناك أكثر من عشرين كتاباً خُصصت بأكملها لعرض وتحليل نشاطه العلمي، نذكر منها^(٣):

- مدخل إلى دالة سمارانداكه (١٩٩٥).

An Introduction to the Smarandache Function, by Charles Ashbacher, Vail, 1995.

- تعليقات ومحاور على مشكلات ومفاهيم سمارانداكه (١٩٩٦).

Comments and Topics on Smarandache Notions and Problems, by Kenichiro Kashihara, Vail, 1996.

- التحليل الحاسوبي لمتابعات العدد (١٩٩٨).

Computer Analysis of Number Sequences, by Henry Ibstedt, Lupton, 1998.



لماذا إذن نسلط الضوء النيوتروسوسي على الفلسفة العربية؟
تحصر الإجابة عن هذا السؤال في ثلاثة نقاط، تمثل في الوقت ذاته أهدافاً أساسية للكتاب، ويمكن صياغتها على النحو التالي:

١. النيوتروسوبيا لا تستثنى من مجال دراستها أية فكرة، أو نظرية، أو مبدأ، أو تصور، ... إلخ، من إنتاج العقل البشري؛ فالهدف الأساسي لها هو تبيان حقيقة العلاقة الجدلية بين الأفكار، وقابلية تلك الأخيرة للصدق، أو الكذب، أو الحيادية؛ ومن ثم قابليتها للقبول، أو الرفض، أو التعديل، أو النسخ، وفقاً للمتغيرات

المكانية والزمانية التي تكتف مسيرة التطور المتواصلة للعقل البشري. وحيث أن الثقافة العربية هي جزء لا يتجزأ من منظومة الثقافة الإنسانية، بل لقد كانت باعثاً قوياً ومنبعاً ثرياً للثقافة الغربية الحديثة، بما حملته من تراث وما قدمته من إنجازات في المجالات المختلفة أيام عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، فهي ليست إذن بمنأى عن المعالجة النيوتروسوافية، بل إن هذه المعالجة من شأنها أن تبرز الصورة الصحيحة للفكر العربي الإسلامي في وقت يوسم به بالانغلاقية، والتشدد، والتحجر، ورفض الآخر، وخصوصية الحوار الجدلية، ... إلخ، في حين أنه - سواء في نشأته، أو عبر مراحل تطوره - كان بعيداً كل البعد عن ذلك.

٢. إذا كانت قوة العلم، وقوة التنظيم المرتبطة به، قد أدتا إلى أزمة فكرية - أخلاقية مزدوجة يكابدها الإنسان بوضوح في عالمنا المعاصر، وإذا كان غرور الإنسان بما حققه من إنجازات علمية، وما شيده من مذاهب وأنساق فلسفية، قد دفعه إلى مزيد من الصلف والزهو بقدراته، فأحل تطويراته الوضعية محل ثوابته الدينية، واستبدل مبادئه العلمية والفلسفية بأقوال وتوجيهات أنبيائه، وتضرع إلى عقله المتأهي بدلاً من الخالق اللامتأهي، فإن النيوتروسوسيّا بما تؤكده من نسبة الأفكار، وإمكانية تأرجحها بين الصدق والكذب والحيادية، تؤكد أيضاً أننا كنا، وما زلنا، وسنظل في حاجة إلى الله، وإلى رسليه، وإلى كتبه السماوية، ...،

وهو ما نجده بوضوح في محاولة الفلسفة العربية التوفيق بين النقل والعقل، بما لا يُزعزع أسس المعتقدات الدينية، أو يُخل بمطالب الإنسان الدنيوية.

٣. يهدف الكتاب ثالثاً وأخيراً إلى إيقاظ العقل العربي المعاصر من سباته الدوجماتيقي الذي أقعده عن اللحاق بركب التقدم المعرفي، وأحاطه بأسيجة الموجب، والقاطع، والثابت ...، في عالم تتتسارع فيه وتتأثر التغير، وتتهاجر فيه الحواجز الفاصلة بين كثرة من الثنائيات المستقرة في أذهاننا. وإذا كانت ثمة استفادة مأمولة من تراث الأسلاف، فلتكن إذن قدرتهم على اقتحام طيف الرماديات، والوقوف على مغزى وأهمية المحايد، والممكן، والمحتمل. ولا أجد تعبيراً عن هذه الدعوة أفضل مما سطره «نبيل علي» في كتابه «العرب وعصر المعلومات»، إذ كتب
قائلاً:

ليزعم الكاتب أن من أهم متطلبات تجديد فكرنا العربي ضرورة استئناس العقل العربي لظاهرة «السلب» بمفهومها الواسع، والذي تتصدر قاموسه مفردات عالم النفي، تلك التي تحمل في رحمها، أو تُستهَلَّ بذلك المقطع الساحر الأخاذ، مقطع «لا»، من قبيل: الالهائية - اللاوعي - اللاذروة - مصانع بلا بشر - مكاتب بلا أوراق - ارتحال في فضاء المعلومات بلا انتقال. ويشمل القاموس أيضاً كل ما ينتمي إلى «السلب» في معناه، أو مغزاً، مثل: المعارضة والرفض، والإغفال والإلغاء - الغير والضد - النقد والخلاف -

الغياب والعدم – العشوائية والفووضى – الهمامية والتعقد. ولسنا بحاجة إلى أن نؤكد أن عودتنا للاحتفاء بـ «السلب» وإعادة الهيبة إلى «السلب» لا تتطوّي من قريب أو بعيد – على أي دعوة إلى فوضوية أو سلبية أو عدمية، بل هي – على النقيض من ذلك تماماً – تهدف لتنمية النزعة الإيجابية بإدراج السلب، لا إسقاطه، من قوائم حساباتنا، وذلك بالبحث على اقتحام المناطق المهجورة ...، وعبر الأحاديد الفاصلة بين فصائل المعرفة، وإقامة الجسور بين المتناقضات أو ما يبدو متناقضاً ... لقد أدى امتهاننا لـ «السلب» إلى صعوبة تقبلنا للأنهائية الفكر وتقهم الكثير من إشكالياته الراهنة، وإلى عدم استساغة كيف يمكن أن يكون للفوضى نظريتها، وللتعقد هيكلته وأنساقه ومظاهر اتساقه، وأدى بنا – أيضاً – إلى أن نستهجن غموض الشعر ولا موضوعية الفن التجريدي، ولا مقامية الموسيقى الجادة. لقد وقعنا حيارى، أسرى البساطة المفرطة، لا نعي ما يزخر به عالمنا من ظواهر عدة مضادة للحس الطبيعي، لا تدين للمنطق المباشر لقانون العلة والأثر أو ميكانيكية الفعل وردّ الفعل^(٤).

تلك بعينها هي الدعوة التي يحملها هذا الكتاب: استعادة الألفة المفقودة بين العقل العربي ومفهوم «السلب»، ونبذ الرهبة التي تحول بيننا وبين سحر المجاز، وثراء التناقض، وإنتجية الاختلاف ...، وعلى الإجمال: كشف السمة النيوتروسوافية التي تتمتع بها ثقافتنا وفلسفتنا، سواء أردنا أو لم نُرد.

ولا يسعني في نهاية هذا التقديم سوى أن أشكر المولى عز وجل على عظيم فضله وتوفيقه وإحسانه، وأن أشكر أيضاً صديقي الأستاذ الدكتور «فلورنتن سمارانداكه» على ما قدمه لي من عنٰ صادق خلال مراحل إعداد هذا الكتاب بطبعتيه: الإنجليزية والערבية، وعلى إتاحته الفرصة لي لكتابه مقدمته. أشكّره أيضاً على اهتمامه بالثقافة العربية، وهو ليس بغرير عنها؛ فقد عمل لمدة عامين (١٩٨٢ - ١٩٨٤) كأستاذ للرياضيات بالمغرب الشقيق، درس خلاها باللغة الفرنسية التي يجيدها إلى جانب اللغتين الإنجليزية والرومانية، كما قرأ القرآن، وعايش الثقافة والفنون والأدب العربي الإسلامي عن قرب، الأمر الذي يفسر سعيه الحثيث لإظهارها بصورة اللائقة ...

والله الموفق وعليه سبحانه قصد السبيل

صلاح عثمان

الإسكندرية - مصر

٢٠٠٧ يوليو

هوامش المقدمة

١. أنظر عرضاً مستفيضاً لأهم آقوال «هيراقليطس» في المواقف وال مجالات المختلفة في كتاب محمد علي أبو ريان: **تاريخ الفكر الفلسفى؛ الفلاسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون** (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٨) هامش ص ٦٦ - ٧٢.
2. Smarandache, Florentin:
<http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/>
And see also: Smarandache, F., **A Unifying Field in Logics: Neutrosophic Logic, Neutrosophy, Neutrosophic Set, Neutrosophic Probability**, third edition, American research press, 2003, Preface by Charles T. Le, pp. 3 – 4.
3. For more details about Smarandache's life and works, see: **American Romanian Academy– Romanians in the Western Science and Culture**, second edition, Editor Dan Grindea, Davis, CA, U.S.A., 1996, pp. 368 – 369, also Smarandache, F., **Collected Papers**, Vol. II, University of Kishinev Press, Kishinev, 1997 & **The Florentin Smarandache Papers**, Special collection, Arizona State University, Hayden Library, Tempe, AZ 85287, U.S.A .
٤. نبيل علي: **الثقافة العربية وعصر المعلومات؛ رؤية لمستقبل الخطاب العربي الثقافي** (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٢٧٦، ديسمبر ٢٠٠١) ص ٢٠٤ - ٢٠٥.

الفصل الأول

من الفلسفة إلى النيوتروسوفيا^(١)

[١-١]- النيوتروسوفيا: فرع جديد للفلسفة

لأن العالم الذي نعيش فيه مليء بالكيانات غير المحددة، فنحن في حاجة إلى جعل ما هو «غير دقيق» أكثر دقة. ولذا نقدم في هذه الدراسة وجهة نظر جديدة في الفلسفة، تساعد على تعميم نظرية الاحتمال الكلاسيكية، والمجموعات الغائمة، والمنطق الغائم، إلى ما سوف نسميه على التوالي: **«الاحتمال النيوتروسوسيوفي»** ***Neutrosophic***، **«المجموعات النيوتروسوافية»** ***probability***، **«المنطق النيوتروسوسيوفي»** ***Neutrosophic set***، **«المنطق الغائم النيوتروسوسيوفي»** ***Neutrosophic logic***. وهي جميعاً تمثل أدوات مفيدة في معالجتنا لكل من الذكاء الصناعي، ***Artificial intelligence***، والشبكات العصبية، ***Neural networks***، والبرمجة التطورية، ***Evolutionary programming***، والأسواق الديناميكية النيوتروسوافية، وميكانيكا الكم ***Quantum mechanics***.

- النيوتروسو فيا:
 - فرع جديد للفلسفة
 - نحن
 - النيوتروسو فيا:
 - مفاهيم أساسية
 - الاستمولوجيا
 - النيوتروسوفية
 - المنطق
 - النيوتروسوفي
 - البارادوكسيزم
 - في مجال العلم

إن ميكانيكا الكم بصفة خاصة تتطوّي على «لا يقين» **Uncertainty** مؤكّد حول طاقة وكمية حركة الجسيمات، وحيث أنّ الجسيمات في العالم دون الذري **Subatomic world** ليس لها مواضع يمكن تعبيّنها بدقة، فمن الأفضل إذن أن نحسب احتمالاتها النيوتروسوسيّة (أعني تضمّين نسبة عدم اليقين، والشك، واللاتحديد **Indetermination**، إلى جانب النسب المئوية لكل من الصدق والكذب على التوالي) للكيان موضع الدراسة في بعض النقاط الجزئية، بدلاً من احتمالاتها الكلاسيكية.

وفضلاً عن علاقّة الاعتماد المتبادل بين الرياضيات والفلسفة، فإنّ النيوتروسوسيّا تتيح لنا أيضاً البحث في الرياضيات من حيث علاقتها بكل من علم النفس، وعلم الاجتماع، والاقتصاد، والأدب.

وهذه الدراسة ما هي إلا دراسة تأسيسية للفلسفة النيوتروسوسيّة **Neutrosophic philosophy**، لأنّ حشدًا بأكمله من الباحثين - فيما أعتقد - ينادي أن يقتسم كافّة المدارس، والحركات، والأطروحة، والأفكار ...، ويقف على سماتها الموجبة، والسلبية، والمحايدة.

إنّ الفلسفة عُرضة للتّأويل، وهو ما يُسمى بالفرنسية **Propédeutique**؛ وثمة محاولة أولى في هذا الصدد تمثّلها هذه الدراسة (فأيّة فلسفة نيوتروسوسيّة شاملة - إن صَحَّ التعبير - لابد وأن تستوعب كلّ محاولات التّفّلسف في إطار نسق نيوتروسوسيّ).

والفصل الذي نحن بصدده هو بمثابة تجميع لشظايا موجزة، وملحوظات مختصرة، وتعليقات، واقتباسات متعددة، وأمثال **Aphorisms**، بعضها في صورة شعرية. كذلك نقدم ونستكشف في هذا الفصل مصطلحات جديدة ضمن الإطار العام للطليعة الإبداعية **Avant – grade**^(٢)، ومناهج الفلسفة التجريبية، بمقتضى أنساق منطقية متعددة القيم، وهو ما يمكن أن نعده جزءاً من مشروع العلوم المنطقية البينية.

[١ - ٢] - نحو النيوتروسوفيا (مفاهيم أساسية)

أ - الاشتراق اللفظي *Etymology*

النيوتروسوفيا **Neutro – sophy** كلمة مؤلفة من مقطعين؛ الأول **Neutro** (بالفرنسية *Neutre*، واللاتينية *Neuter*) بمعنى «محايد»؛ الثاني **Sophia**، وهي كلمة يونانية بمعنى «حكمة» **Skill / Wisdom**. ومن ثم يُصبح معنى الكلمة في مجلها «معرفة الفكر المحايد».

ب - التعريف *Definition*

النيوتروسوفيا فرع جديد للفلسفة، يدرس أصل، وطبيعة، ومدى الكيانات المحايدة **Neutralities**، وكذلك تفاعلاتها مع الأطياف الفكرية المختلفة.

ت - السمات *Characteristics*

هذا النمط من التفكير يتمتع بالسمات التالية:

- يقترح قضايا، ومبادئ، وقوانين، ومناهج، وصيغ، وحركات فلسفية جديدة.
 - يميط اللثام عن نمط اللاحديية المكتمل لعالمنا.
 - يؤول غير القابل للتأويل.
 - ينظر - من عدة روايا مختلفة - في التصورات والأنساق القديمة؛ حيث يوضح أن آلية فكرة صادقة في نسق إسنادي معين يمكن أن تكون كاذبة في نسق آخر، والعكس بالعكس.
 - يسعى إلى نشر السلام بين الأفكار المتحاربة، وإلى إيقاد نار الحرب بين الأفكار التي تعيش في سلام.
 - يقيس مدى استقرار الأسواق غير المستقرة، ومدى عدم استقرار الأسواق المستقرة.

ث - مناهج الدراسة النيوتروسوفية

استخدام الطرق الرياضية **Mathematization** (وذلك من خلال المنطق النيوترسوسي، الاحتمال والإحصاء النيوترسوسي، الثنائية **Duality**، وكذلك التعميم، التكميل، التناقض، المفارقة، **Analogy**، تحصيل الحاصل **Tautology**، التمثيل **Paradox**، إعادة التفسير أو التأويل **Reinterpretation**، التأليف، التداخل **Interference**، سُبل وضع الحكم والأمثلة، المنهج اللغوي، والنظم المترابطة **Transdisciplinarity**).

ج - الصياغة *Formalization*

لنفرض أن $\langle A \rangle$ هي فكرة، أو قضية، نظرية، حدث، كيان ...، وأن $\langle \text{ليس } A \rangle$ هي نفي $\langle A \rangle$ ، وأن $\langle \text{نقيض } A \rangle$ هي مضاد $\langle A \rangle$. ولنفرض أيضاً أن $\langle \text{حياد } A \rangle$ تعني ما لا هو $\langle A \rangle$ ولا $\langle \text{نقيض } A \rangle$. أي أن الحيادية تقع فيما بين النهايتين. ولنفرض كذلك أن $\langle A \rangle$ هي نسخة من $\langle A \rangle$.

على هذا النحو، نجد أن $\langle \text{ليس } A \rangle$ مختلفة عن $\langle \text{نقيض } A \rangle$ ، فعلى سبيل المثال:

إذا كانت $\langle A \rangle = \text{أبيض}$ ، فإن $\langle \text{نقيض } A \rangle = \text{أسود}$ (تناقض الدالة *Antonym*). لكن $\langle \text{ليس } A \rangle = \text{أخضر، أحمر، أزرق، أصفر، أسود، ... إلخ}$ (أي لون فيما عدا الأبيض). بينما $\langle \text{حياد } A \rangle = \text{أخضر، أحمر، أزرق، أصفر، ... إلخ}$ (أي لون فيما عدا الأبيض والأسود). و $\langle A \rangle = \text{أبيض قاتم، ... إلخ}$ (أية درجة من درجات الأبيض).

وبالطريقة الرمزية الكلاسيكية:

$$\langle \text{حياد } A \rangle \equiv \langle \text{حياد (نقيض } A) \rangle$$

أي أن حالات الحياد لـ $\langle A \rangle$ تتطابق وحالات الحياد لـ $\langle \text{نقيض } A \rangle$ ، فشلة هوية بين الطرفين. وأيضاً:

$$\langle \text{ليس } A \rangle \subset \langle \text{نقيض } A \rangle$$

وبالمثل:

$$\langle \text{ليس } A \rangle \subset \langle \text{حياد } A \rangle$$

فذلك نستطيع القول أن:

$\emptyset = \{A\} \cap \{\text{حقیقی}\}$

وبالمثل:

$\emptyset = \{A\} \cap \{\text{ليس}\}$

إن $\{A\}$ ، و $\{\text{حياد}\}$ ، و $\{\text{حقیقی}\}$ هي مجموعات منفصلة اثنان باشتنين (أي أن $\{\text{حياد}\}$ منفصلة عن كل من $\{A\}$ و $\{\text{حقیقی}\}$). أما $\{\text{ليس}\}$ فهي المجموعة المكملة لـ $\{A\}$ فيما يتعلق بالمجموعة الكلية.

ولكن لأن الحدود بين المفاهيم في العديد من الحالات هي حدود غامضة وغير مضبوطة، فمن الممكن إذن أن تكون لكل من $\{A\}$ ، و $\{\text{حياد}\}$ ، و $\{\text{حقیقی}\}$ (وبالطبع $\{\text{ليس}\}$) أجزاء مشتركة اثنان باشتنين.

ح - المبدأ الأساسي *Main principle*

بين فكرة $\{A\}$ ، ومقابليها $\{\text{حقیقی}\}$ ، هناك طيف يمثل قوة المتصل $(^3)$ *Continuum – power spectrum* من الكيانات أو الأفكار المحايدة *Neutralities* ($\{\text{حياد}\}$).

خ - القضية الأساسية *Fundamental thesis*

أية فكرة $\{A\}$ هي فكرة صادقة بنسبة ص.% ، ومحايدة بنسبة ح.% ، وكاذبة بنسبة ك.% . حيث:

$$\text{ص، ح، ك} \supset [صفر_-, ١^+]$$

د - القوانين الأساسية *Main laws*

لفرض أن α خاصية، وأن

إذن: $\vdash \alpha^+ \supset \text{ص}, \text{ح}, \kappa \supset \text{صفر}^-$

- هناك قضية حق ونسق إسنادي $\{\text{n}\}$ ، بحيث أن حق تكون α بنسبة ص٪، و $\text{حياد } \alpha$ (أو غير محددة) بنسبة ح٪، و $\text{نقيض } \alpha$ بنسبة ك٪.

- بالنسبة لأية قضية حق ، هناك نسق إسنادي $\{\text{n}\}$ ، بحيث أن حق تكون α بنسبة ص٪، و $\text{حياد } \alpha$ (أو غير محددة) بنسبة ح٪، و $\text{نقيض } \alpha$ بنسبة ك٪.

- α عند درجة ما تكون $\text{نقيض } \alpha$ ، بينما $\text{نقيض } \alpha$ عند درجة ما تكون α .

ومن ثم:

بالنسبة لأية قضية حق ، هناك أنساق إسنادية $\{\text{n}_1\}, \{\text{n}_2\}, \dots$ ، بحيث أن حق تبدو على نحو مختلف في كل منها، أي أننا نحصل على كل الحالات الممكنة من حق إلى ليس ق وحتى نقيض ق .

وكلنتيجة لذلك، بالنسبة لأي قضيتين $\{A\}$ و $\{B\}$ ، يوجد نسقين إسناديين $\{\text{n}_m\}$ و $\{\text{n}_b\}$ على الترتيب، بحيث أن $\{A\}$ و $\{B\}$ تبدوان هما ذاتهما. والأنساق الإسنادية هي بمثابة مرآيا لانحناءات متوعنة تعكس القضايا.

ذ - شعارات النيوتروسوسي Mottos

- الكل ممکن، حتى المستحيل.
- لاشيء تام، ولا حتى التام.

ر - النظرية الأساسية Fundamental theory

كل فكرة $\langle A \rangle$ تتزع إلى أن تكون محايضة، مقللة، موزونة من خلال الأفكار $\langle \text{ليس } A \rangle$ [وليس فقط $\neg A$] كما قرر هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠ - ١٨٣١)، حالة للاتزان *Equilibrium* على نحو لا متناهي تمثل $\langle H \rangle$ ، وقد تمثل ميزان $\langle A \rangle$ دون الحاجة إلى نسخ من $\neg A$.

وهكذا، فلكي نُحيد فكرة ما، يجب أن نكتشف جوانبها الثلاثة بأكملها: جانب المعنى (الصدق)، وجانب الامعنى Nonsense (الكذب)، وجانب عدم إمكانية البت Undecidability (اللاتحديد)، ومن ثم معكوساتها وتاليتها. وبعد ذلك سوف تُصنف الفكرة كحيادية.

ز - تحديد تخوم النيوتروسوسي عن التصورات والنظريات الفلسفية Delimitation from other philosophical concepts and theories

١. النيوتروسوسي مؤسسة، ليس فقط على تحليل القضايا المتقابلة (المتضادة) كما تفعل الديالكتيكية، ولكن أيضًا على تحليل القضايا المحايدة فيما بينها بالمثل.

٢. على حين تدرس الإبستمولوجيا حدود المعرفة والتبرير، فإن النيوتروسوفيا تخطو فوق هذه الحدود، وتتصعد تحت المجهر ليس فقط السمات المحددة والشروط الجوهرية لكيان ما <كـ >، ولكن أيضاً الطيف المشتق <كـ > بأكمله من حيث النظر إلى <حياد كـ >.

وإذا كانت الإبستمولوجيا تدرس المتناقضات الفلسفية- مثل <كـ > في مقابل <نقيض كـ > - فإن النيوتروسوفيا تدرس <حياد كـ > في مقابل <كـ >، وفي مقابل <نقيض كـ >، وهو ما يعني نسقاً منطقياً مؤسساً على القضايا المحاباة.

٣،٤. تؤكد الوحدية المحاباة^(٤) أن الواقع النهائي ليس فيزيائياً ولا عقلياً. أما النيوتروسوفيا فتبني وجهة نظر تعددية: فشلة جواهر منفصلة ونهائية لا متناهية العدد تشكل العالم.

٥. الهرميسيوطيقا^(٥) هي فن أو علم التأويل، أما النيوتروسوفيا فتبكر أيضاً أفكاراً جديدة، وتحل محل فكري متسع المدى بالنظر في توازن الأنساق غير المستقرة، وعدم توازن الأنساق المستقرة.

٦. الفلسفة الدائمة^(٦) = *Philosophia perennis* تؤكد على الصدق المشترك لوجهات النظر المتناقضة، أما النيوتروسوفيا فتضييف إلى ذلك صدق وجهات النظر المحاباة أيضاً.

٧. اللامعصومية^(٧) **Fallibilism** تتساءل اللائقين

إلى كل فئة من المعتقدات أو القضايا، في حين أن النيوتروسوسيها تقبل التأكيدات الصادقة بنسبة ١٠٠٪، وكذلك التأكيدات الكاذبة بنسبة ١٠٠٪ بالمثل. وفضلاً عن ذلك، تفحص أي نسق إسنادي تقترب به نسبة اللائقين من صفر إلى ١٠٠٪.

س - حدود الفلسفة **Philosophy's limits**

الفلسفة بأكملها تحصيل حاصل **Tautologism**: صادقة بمقتضى الشكل، لأن أية فكرة حين تُطرح لأول مرة تكون حاملة لبرهان صدقها بالمصادرة على مبادئها الأولية **Initiators**. ومن ثم فالفلسفة فارغة **Empty** أو غير إخبارية **Uninformative**، بل ومعرفة قبلية **a priori**.

يمكننا إذن القول: الكل صادق، حتى الكاذب!.

ومع ذلك، الفلسفة بأكملها عدمية **Nihilism**: لأن أية فكرة كانت حاملة لبرهان صدقها، سوف تحمل برهان كذبها فيما بعد من قبل اللاحقين. إنه تناقض: كاذبة بمقتضى الشكل. ومن ثم، فالفلسفة الجديدة فوق إخبارية **Overinformative**، ومعرفة بعدية **a posteriori**.

والآن، يمكننا إذن القول: الكل كاذب، حتى الصادق!.

إن كل الأفكار الفلسفية التي لا زالت غير متناقضة سوف تصبح عاجلاً أو آجلاً متناقضة، لأن كل فيلسوف يسعى إلى إيجاد شرخ في الأساق القديمة. وحتى هذه النظرية الجديدة (والتي أنا متأند من أنها

ليست أكيدة إلى حد ما) سوف تقلب رأساً على عقب ...، وفيما بعد، سوف يقوم آخرون بتصنيفها إلى الخلف.

الفلسفة إذن ضرورية منطقاً ومستحيلة منطقاً. ولقد كان «أوغسطين ستيفوكو» *Agostino Steuco of Gubbio* (١٤٩٦-١٥٤٩) محقاً، فالاختلافات بين الفلسفه غير قابلة للتفاوض. كما أن تعبيـر «لينـتر» *Leibniz* (صادق في كل عالم ممـكـن) مجرد نافـلة، مـعـبر عن الاستخفـاف، لأن عـقولـنا قد تـشـيد عـالـمـاً مـسـتـحـيـلاًـ بالـمـثـلـ، يـغـدوـ مـمـكـناًـ فـيـ مـخـيلـتـاـ (أنـظـرـ: فـلـورـنـتنـ سـمـارـانـدـاكـهـ: أـنسـاقـ الـبـديـهـيـاتـ غـيرـ المـتـسـقةـ، ١٩٩٥ـ).

- في هذه النظرية يستطيع المرء أن يبرهن على كل شيء.

- في هذه النظرية يستطيع المرء أن ينكر كل شيء.

النـزـعـةـ الـفـلـسـفـيـةـ = تحـصـيلـ الـحـاـصـلـ + العـدـمـيـةـ
شـ - تـصـنـيـفـ الـأـفـكـارـ^(٨) *Classification of ideas*

١. المقبول بسهولة، منسي بسرعة.
٢. المقبول بسهولة، منسي ببطء.
٣. المقبول ببطء، منسي بسرعة.
٤. المقبول ببطء، منسي ببطء.

وفيما بين أي مقولتين هناك نسخ متعددة.

صـ - مجرـىـ التـطـورـ لـأـيـةـ فـكـرـةـ *Evolution of idea*

إن <أ> في العالم ليست دائـرـيةـ (كـماـ قـالـ «ـمارـكـسـ»ـ *Marx*)ـ،ـ ولكنـ غيرـ مـسـتـمـرـةـ،ـ معـقـدةـ،ـ لاـ حدـ لهاـ : *Boundless*

- <حياد أ> = أساس فكري موجود قبل أن تنشأ <أ>;
- <قبل أ> = فكرة سابقة، مبشرة بـ <أ>;
- <قبل أ> = طيف من نسخ <قبل أ>;
- <أ> = الفكرة ذاتها، والتي تتضمنها ضمناً على<ليس أ> = ما هو خارج <أ>;
- <أ> = طيف من نسخ <أ> بعد تأويلات مغلوطة مُسَاء فهمها من قبل أنس ومدارس وثقافات مختلفة؛
- <أ / حياد أ> = طيف من مشتقات / انحرافات <أ>، لأن <أ> تمتزج / تتصهر من بعض الوجوه مع أفكار محايده؛
- <نقيض أ> = المقابل المستقيم لـ <أ>، المتتطور داخل <ليس أ>;
- <نقيض أ> = طيف لنسخ من <نقيض أ> بعد تأويلات مغلوطة مُسَاء فهمها من قبل أنس، ومدارس، وثقافات مختلفة؛
- <نقيض أ / حياد أ> = طيف من مشتقات / انحرافات <نقيض أ>، وهو ما يعني أن <نقيض أ> من بعض الوجوه، و<حياد أ> من بعض الوجوه، متهدان بحسب متنوعة؛
- <أ / نقيض أ> = طيف من المشتقات / الانحرافات بعد امتصاص طيفيّ <أ> و<نقيض أ>;
- <ما بعد أ> = بعد <أ>، فكرة بعدية، استنتاج؛
- <ما بعد أ> = طيف من نسخ <ما بعد أ>;

- <أ الجديدة> = <أ> مستردة بطريقة جديدة، وفي مستوى مختلف، بشروط جديدة، كما في المنحنى غير المنظم ذي النقاط المنعطفة، في فترات باسطة وطاوية، وبنمط متكرر؛ الحياة لإعادة بدء <أ>.

إن لولب التطور الماركسي قد حل محله منحنى تقاضلياً أكثر تعقيداً، به مرتفعات ومنخفضات، به عقد، لأن التطور يعني أيضاً دورات من التقهقر.

تلك هي الفلسفة الدينامية **Dynaphilosophy** = دراسة الطريق الامتناهي لأية فكرة.

إن <أ الجديدة> لها ميدان أوسع (إذ تحوي)، إلى جانب أجزاء <أ> القديمة، أجزاء من <حياد أ> ناجمة عن التأليفات السابقة، والسمة المميزة لهذا الميدان فوق ذلك، أنه أكثر اختلاطاً، بعيد عن التجانس. لكن <أ الجديدة> - ككل في ذاته - تترزع إلى جعل محتواها متجانساً، ومن ثم إلى نفي التجانس بالامتزاج مع أفكار أخرى.

وهل جرا، حتى تصل <أ السابقة إلى نقطة تفقد فيها الشرامة - على نحو ينطوي على مفارقة - مع <ليس أ> بأكملها، وتصبح كياناً مشوشًا للكل. وتلك هي النقطة التي تموت عندها الفكرة، فلا يمكن تمييزها عن الأفكار الأخرى. إن الكل يتهاوى، لأن الحركة تميزه، في كثرة من الأفكار الجديدة (يحوي بعضها حبيبات من <أ> الأصلية)، والتي تبدأ حياتها بطريقة مماثلة، كإمبراطورية متعددة

القوميات، وهكذا، فليس من الممكن العبور من فكرة إلى مقابليها دون العبور فوق طيف من نسخ الفكرة، والانحرافات، أو الأفكار المحايدة فيما بينها.

لذلك، وفي الوقت الملائم، تصل $\langle A \rangle$ إلى مرحلة الامتزاج بكل من $\langle \text{حياد } A \rangle$ و $\langle \text{نقيض } A \rangle$. فلا يجب أن نقول أن الأطراف تجذب بعضها البعض، ولكن $\langle A \rangle$ و $\langle \text{نقيض } A \rangle$ (أعني، الداخل، والخارج، والعنصر المحايد لفكرة A).

لم تكن فكرة «هيجل» إذن مكتملة حين قال «إن قضية ما تحل محلها قضية أخرى، دعاها نقيض القضية؛ وأن التناقض بين القضية ونقيض القضية يتم تجاوزه، ومن ثم إذابته بالمركب منها». وكذلك كان «سocrates» في البداية، و«ماركس» $(1788 - 1818)$ $F. Engels$ و«إنجلز» $(1818 - 1883)$ $Karl Marx$ (1839) [= المادية الديالكتيكية *Dialectic materialism*]. فليست هناك تلك الصيغة الثلاثية:

- القضية، نقيض القضية، المركب منها (الهيجليون).
- التأكيد، النفي، نفي النفي (الماركسيون).

ولكن صيغة هرمية متكررة كما رأينا من قبل.

إن نقيض القضية عند كل من «هيجل» و«ماركس» لا ينشأ ببساطة من القضية $\langle \text{ص} \rangle$ فقط، ذلك أن $\langle \text{ص} \rangle$ تظهر على خلفية من الأفكار سابقة الوجود، وتمتاز بها في مجرى تطورها. وكذلك الحال بالنسبة لـ $\langle \text{نقيض ص} \rangle$ ، إذ يُبنى على خلفية فكرية مماثلة،

وليس على مجال فارغ، ويستخدم في تناقضه ليس فقط عناصر مقابلة لـ <ص>، ولكن أيضاً عناصر من <حياد ص>، وعناصر من <ص>.

وعلى هذا فإن القضية <ص> لا تحل محلها فقط قضية أخرى هي <نقيض ص>، ولكن أيضاً نسخ متعددة من الأفكار المحايدة <حياد ص>.

وعلى الإجمال، يمكن أن نصف هذا التسلسل على النحو التالي:
القضية المحايدة **Neuter-thesis** (الأساس الفكري السابق على القضية)، قبل القضية **Pre-thesis**، القضية **Thesis**، أمام القضية **Anti-thesis**، قبل القضية **Non-thesis** (قضية مختلفة ولكن غير مضادة)، نقيض القضية **Pro-thesis**، ما بعد القضية **Anti-thesis**، نقيض القضية **Neo-thesis**، قضية جديدة **Post-thesis**

لقد كانت صيغة «هيجل» باللغة التجريد، نظرية، مثالية. إنها يجب أن تعمم. من نزعنة البساطة، إلى نزعنة التعصي **Organicism**.

ض - الصيغ الفلسفية **Philosophical formulas**

لماذا توجد مدارس فلسفية كثيرة جداً متمايزة (وأيضاً متناقضة)؟. لماذا يتلازم تقديم مفهوم ما <أ> مع ظهور عكسه <ليس أ>؟.

الآن، نقدم صيغاً فلسفية فقط، لأنها في المجال الروحي، من الصعب حقاً الحصول على صيغ (مضبوطة).

١. قانون الاتزان *Law of equilibrium*

كلما إزدادت $\langle A \rangle$ ، كلما قلت $\langle \text{نقىض } A \rangle$. هذا القانون يأخذ شكل العلاقة التالية:

$$\langle A \rangle . \langle \text{نقىض } A \rangle = \text{ك} . \langle \text{حياد } A \rangle$$

حيث (ك) ثابت يعتمد على $\langle A \rangle$ ، و $\langle \text{حياد } A \rangle$ نقطة دعم لوزن الطرفين. فإذا كانت نقطة الدعم هي نقطة تلاقي الأفكار المحايدة (المركز)، فإن الصيغة السابقة تُبسط إلى:

$$\langle A \rangle . \langle \text{نقىض } A \rangle = \text{ك}$$

حيث (ك) ثابت يعتمد على $\langle A \rangle$.

هيا نطبق ذلك على بعض الحالات الجزئية:

- التصنيع \times النزوع إلى الروحانية = ثابت، لأي مجتمع.

إن مجتمعاً أكثر تصنيعاً هو مجتمع يقل فيه المستوى الروحاني لدى مواطنيه.

- العلم \times الدين = ثابت^(٩)

- الأبيض \times الأسود = ثابت

- الجمع \times الطرح = ثابت

ذلك يمكن القول أن الدفع إلى النهايات، أو بعبارة أخرى الحساب في المكان المطلق، يؤدي بنا إلى:

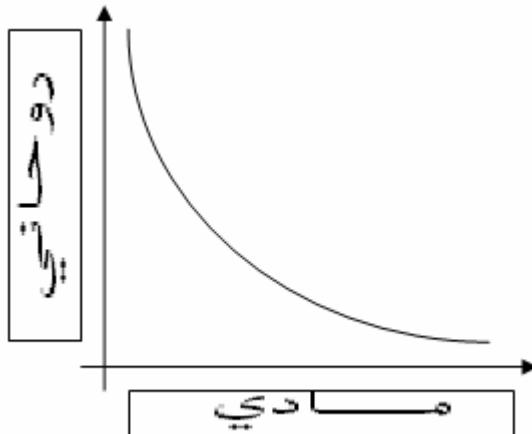
كل شيء \times اللا شيء = ثابت عام

أو

$\infty \times \text{صفر} (\text{ = صفر} \times \infty) = \text{ثابت عام}$

هذا نتجه نحو ترسيخ الفلسفة، ولكن ليس بالطريقة الأفلاطونية.
والشكل أدناه يوضح العلاقة التالية:

المادية \times المثالية = ثابت، لأي مجتمع



فالمحاور الكارتيزية الأفقية والرأسمية هي خطوط تقارب هندسية
للعلاقة $m \times t = k$.

٢. قانون نقىض الانعكاسية Law of anti-reflexivity

$\langle A \rangle$ في مرآة $\langle A \rangle$ تمحو ذاتها تدريجياً. أو
 $\langle A \rangle$ من $\langle A \rangle$ قد تتحول تدريجياً إلى $\langle A \rangle$ مشوهة.
أمثلة:

- الزواج بين الأقارب يؤدي إلى مُسوخ (نسل معوق غالباً). وهذا ما يفسر لماذا يؤدي تهجين أنواع النباتات (وأحياناً سلالات الحيوانات والبشر أيضاً) إلى الحصول على أنواع هجين ذات صفات أفضل و / أو كميات أفضل، كما تخبرنا النظرية

- البيولوجية في مرج الأنواع. وهو ما يفسر أيضاً لماذا تكون الهجرة محمودة أحياناً لجلب دم جديد إلى شعب ثابت الصفات.
- إن العدمية^(١٠)، **Nihilism**، والتي ذاعت بعد نشر «تُورجييف»^(١١) لروايته «آباء وأبناء» عام ١٨٦٢ كنفي مطلق، تُنكر كل شيء، ومن ثم تُنكر ذاتها أيضاً.
- الدادية^(١٢) من الدادية تشوّه كل منها الآخرى.

٣. قانون التكميل *Law of complementarity*

<أ> تُود التكامل مع <ليس أ> لكي يشكلان كلاً واحداً.

أمثلة:

- الأشخاص - الذين هم مختلفون - يودون تكملة بعضهم البعض، ويعيلون إلى الشراكة (الرجل مع المرأة مثلاً).
- الألوان التكميلية **Complementary colors** (حيث تتحد درجات شدة محددة لتنتج الأبيض).

٤. قانون التأثير المنعكس *Law of inverse effect*

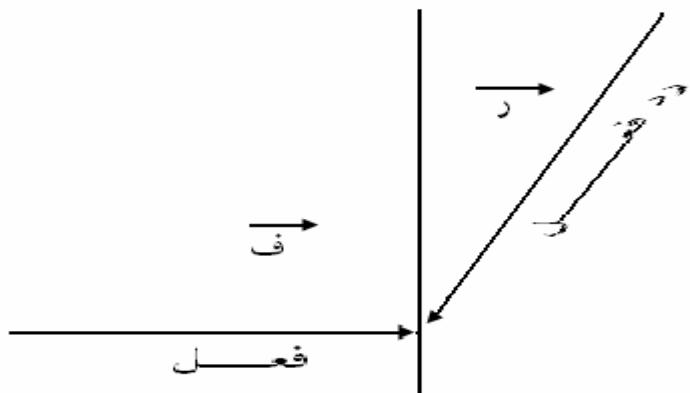
حين تحاول أن تهدي شخصاً ما إلى فكرة، أو اعتقاد، أو إيمان ...، بالتكرار الممل، أو بالقوة، فسوف يغدو مبغضاً لما تدعوه إليه^(١٣).

أمثلة:

- حين تُلح على شخص ما لكي يفعل شيئاً ما، فسوف يفعله بأقل ما يمكن.
- التشديد على القاعدة يؤدي إلى اختزال العمل بها إلى النصف.

من الفلسفة إلى النيوتروسوفيا

- ما هو كثير ليس بجيد ... (التناسب العكسي) ^(١٤).
- حين تكون واقعاً، لا تكون كذلك!.
- حين تضغط على شخص ما لكي يفعل شيئاً ما، فسوف يفعل شيئاً مختلفاً (ولكن ليس بالضرورة مضاداً له كما يقرر قانون «نيوتون» الثالث في الحركة) ^(١٥) في شكل رد فعل مختلف ومتحدّر:



٥. قانون تطابق الهوية العكسي

Law of reverse identification:

<ليس أ> هي <أ> أكثر من <أ>

مثال:

الشعر أكثر فلسفية من الفلسفة

٦. قانون الانفصالية المرتبطة

Law of joined disjointedness

<أ> و<ليس أ> لهما عناصر مشتركة

أمثلة:

- ثمة تمييز زهيد بين «الجيد» و«الرديء».
 - العمل العقلي وغير العقلي متلازمان.
 - الوعي واللاوعي بالمثل.
 - قالت نفسي، هلْ لنكتب الأشعار عن جسدي، لأننا واحداً («وولت وايتمن»^(١٦)).
 - المتناهي لامتناهي (أنظر اللاتناهي المصغر *Micro-infinity*).
٧. قانون انفصالية المتطابقات

Law of identities' disjointedness

الصراع الدائم بين <أ> و <أـ> (ظلال لـ <أ>).

أمثلة:

- الصراع الدائم بين الصدق المطلق والصدق النسبي.
- التمييز بين الكذب الجازم والكذب النيوتروسوسي (والثاني يعني التأليف بين درجات الكذب، وعدم التحديد، والصدق).

٨. قانون التعويض المكافئ

إذا كانت <أ> الآن، فإن <ليس أ> لاحقة.

أمثلة:

- أي خسارة / لها مكسبها (بمعنى أنها سوف تؤدي إلى الأفضل، لأنك تعلمت من الخسارة).
- ليس هناك نجاح بدون فشل^(١٧).

٩. قانون الشرط المقرر *Law of prescribed condition*

لا يستطيع المرء أن يقفز فوق حدوده (فالمرء يدور داخل دائرة).)

١٠. قانون الجاذبية الفكرية الجزئي

Law of particular ideational gravitation

كل فكرة $\langle A \rangle$ تجذب وتتبذل فكرة أخرى $\langle B \rangle$ بقوة تتناسب طرداً مع حاصل ضرب قياساتها النيوتروسوفية والدلالة الجبرية لمسافتها (على العكس من قانون «نيتون» العام في الجاذبية بين جزئيات المادة، هنا نجد أن تأثيرات المسافة تتناسب طرداً وليس عكساً : أي أن الأفكار الأكثر تضاداً (أو الأكثر ابعاداً) تعني التجاذب الأقوى).

١١. قانون الجاذبية الفكرية العام

Law of universal gravitation

$\langle A \rangle$ تتزع نحو $\langle \text{ليس } A \rangle$ (وليس نحو $\langle \neg A \rangle$) كما قال «هيجل»، والعكس بالعكس؛ فثمة قوى تؤثر على $\langle A \rangle$ وتدفعها نحو $\langle \text{ليس } A \rangle$ ريثما تصل إلى نقطة حرجة، ومن ثم تعود $\langle A \rangle$ أدرجها. إن $\langle A \rangle$ و $\langle \text{ليس } A \rangle$ في حركة متصلة، وبالتالي تتغير حدودهما. أمثلة:

- الكمال يؤدي إلى النقص^(١٨).

- الجهل مرضي *.Ignorance is pleased*
حالة خاصة

كل شخص ينزع إلى الاقتراب من مستوى النوعي من القصور!

وليسـت هذه دعـابة، لكنـها أمر مـؤكـد:

فـلو افترضـنا مثـلاً أـن (سـ) قد حـصل عـلى وظـيفـة فـي مـستـوى مـعـينـ، ولـيـكن مـ، فإـنـه إـنـ أـثـبـتـ كـفـاءـةـ سـيرـقـىـ إـلـىـ المـسـتـوىـ مـ، فإـنـ أـثـبـتـ كـفـاءـةـ فـيـ الـوـظـيفـةـ الـجـديـدةـ ذـكـرـ، فـسـوـفـ يـرـقـىـ إـلـىـ المـسـتـوىـ مـ، وـهـلـمـ جـراـ، حتـىـ يـصـلـ إـلـىـ مـرـحـلـةـ لـاـ يـسـطـعـ فـيـهاـ أـنـ يـزـيدـ مـنـ كـفـاءـتـهـ بـأـيـةـ درـجـةـ أـكـثـرـ مـنـ ذـكـرـ، وـمـنـ ثـمـ لـاـ يـرـقـىـ؛ أـيـ أـنـهـ يـصـلـ إـلـىـ مـسـتـواـهـ النـوـعـيـ مـنـ القـصـورـ:

<أـ> تـنـزـعـ نـحـوـ <ليـسـ أـ>

وـعـلـىـ هـذـاـ فـإـنـ مـثـالـيـةـ أـيـ شـخـصـ تـنـزـعـ بـهـ نـحـوـ مـاـ لـاـ يـتـمـكـنـ مـنـ فـعـلـهـ.

لـكـنـ الـحـرـكـةـ لـيـسـ خـطـيـةـ؛ **Nonlinear**

إنـ <ليـسـ أـ> لـهـ مـدىـ وـاسـعـ (قـوـةـ المـتـصـلـ) مـنـ «ـمـاـ هـوـ غـيـرـ <أـ>ـ»ـ (أـوـ خـارـجـ <أـ>)ـ. دـعـنـاـ نـعـبـرـ عـنـ ذـلـكـ رـمـزـيـاـ بـالـمـجـمـوعـةـ {ـليـسـ أـنـ}ـ (ـحـيـثـ كـلـ نـسـخـ {ـنـقـيـضـ أـ>}ـ مـحـتوـاهـ فـيـ <ليـسـ أـ>)ـ. إـذـنـ، هـنـاكـ نـسـخـ لـاـ مـتـاـهـيـةـ العـدـ مـنـ <ليـسـ أـنـ>ـ تـنـجـاذـبـ، كـالـكـواـكـبـ حـوـلـ نـجـمـ، عـلـىـ مـدارـاتـ <أـ>ـ. وـبـيـنـ كـلـ نـسـخـةـ مـنـ <ليـسـ أـنـ>ـ وـالـنـجـمـ المـتـمـركـزـ <أـ>ـ هـنـاكـ قـوـىـ تـجـاذـبـ وـتـنـافـرـ. إـنـهـمـاـ يـقـرـبـانـ مـنـ بـعـضـهـمـاـ الـبـعـضـ وـصـوـلـاـ إـلـىـ نـقـطـتـيـ الحـدـ الـأـدـنـيـ الـحـرـجـتـيـنـ:

جـمـ(نـ) لـ <أـ>ـ، حـمـ(نـ) لـ <ليـسـ أـنـ>

وـمـنـ ثـمـ يـبـتـعـدـانـ مـرـةـ أـخـرىـ عـنـ بـعـضـهـمـاـ الـبـعـضـ وـصـوـلـاـ إـلـىـ نـقـطـتـيـ الحـدـ الـأـقـصـيـ:

ـ حم(ن) ـ <أ>، حم(ن) ـ ليس أـن

ومن خلال المعادلات القاضلية ربما أمكننا حساب مسافتى الحد الأدنى والحد الأقصى (الروحيتين) بين <أ> وـ ليس أـن ، وكذلك الإحداثيات الكاريئزية لل نقطتين الحرجتين ، والحالة الراهنة لكل نسخة . وسوف نقول أن <أ> ونسخة من <ليس أـن يلتقيان في نقطة مطلقة / لا متناهية . وحين تسقط كل <ليس أـن بداخل <أ> تكون الكارثة !.

[١-٣]- الإبستمولوجيا النيوتروسوفية

The neutrosophic epistemology

هذا القسم ، والذي هو بمثابة إبستمولوجيا نيوتروسوفية *Neutrosophic epistemology* ، له بنية مماثلة لرسالة «فوجنشتين» *Wittgenstein's tractatus*^(١٩) : أعني تأملات فلسفية مختصرة قائمة بذاتها ، وتعليقات ميتافيزيقية واستعارية موجزة (حدها الأدنى من سطر إلى سطرين ، وحدها الأقصى من عشرة أسطر إلى خمسة عشرة سطراً).

بعباره أخرى ، هو بمثابة دراسة تحليلية ، مرتبطة بالمنطق متعدد القيم ، لأننا في كل فقرة نعرض لجملة ما <أ> ، يبرهن فيلسوف ما على صدقها ، في حين يبرهن فيلسوف آخر يأتي من بعده على صدق الجملة المقابلة لها <نقيض أ> . ومن ثم يمكن القول أن كلاً من <أ> و <نقيض أ> كانتا صادقتين . {وبالتبعية يمكن أن نستتبط أن كلاً من <أ> و <نقيض أ> كان من الممكن أن تكونا كاذبين} .

وفضلاً عن ذلك، وفقاً للتقسيير النيوتروسوسي، نستطيع القول أن ثمة أفكاراً أخرى بين $\langle A \rangle$ و $\langle \neg A \rangle$ مرتبطة بهما، مع ملاحظة أن $\langle \text{حياد } A \rangle$ يمكن أن تكون صادقة بالمثل.

يرتبط ذلك بنزعة «الصدق الشامل»^(٢٠)، القائلة بأن بعض المتناقضات صادقة، كما يرتبط بالمنطق شبه المتناقض^(٢١)، *Paraconsistent logic*، وبالمنطق الحدسي^(٢٢) *Intuitionistic logic*، حتى المنطق النيوتروسوسي (حيث $\langle A \rangle$ ، $\langle \neg A \rangle$ ، والأفكار المنتمية إلى $\langle \text{حياد } A \rangle$ فيما بينهما يمكن أن تكون صادقة أو صادقة إلى حدٍ ما).

نالح أيضاً في هذا القسم العديد من المفارقات، ومن المعروف أن المفارقة هي قضية صادقة وكاذبة في الوقت ذاته، أي أنها مرتبطة أيضاً بالمنطق متعدد القيم، ونحن نعرف أن العيد من الأساق المنطقية لا تعالج المفارقات.

وثمة تأملات أخرى تُوضح أن موضوعاً ما قد يكون مميزاً بخاصية مضادها في آن واحد (وهذا مرتبط أيضاً بالمنطق متعدد القيم بطريقة فلسفية).

- حين يتم طرح أية فكرة، فليست هناك فحسب تفاعلات معها وضدها، ولكن أيضاً تفاعلات حيادية (لا إكترائية، على الحياد) بالمثل. ويعني ذلك أن «جدل هيجل»^(٢٣) *Hegel's dialectic* لا ينجز العمل المنوط به [في الألمانية كلمة *dialektikē* مشتقة من مقطعين: *dia* بمعنى «مع» *& With* بمعنى «يتكلم»]

[*to speak*]، ومن ثم نوسع مدلول الكلمة «الجدل» أو «الحوار الثنائي» ليحل محلها مصطلح آخر قد يبدو شاذًا، ألا وهو «الحوار الثلاثي» *Trialectic*، والذي يقولونا بدوره إلى ما هو أبعد من ذلك: إلى «الحوار المتكثر» *Plurialectic* – لأن هناك درجات متنوعة لكل من الموجب، والسلالب، والمحايد بالمثل. وصولاً إلى «الحوار الامتيازي» *Transalectic* (الذي يمثل قوة المتصل^(٢٣)). • لنقل إذن أن (+) لا تبحث عن (-) من أجل الاتزان – كما قال «هيجل» – ولكن عن (الصفر) أيضًا كنقطة ارتكاز لميزان التفكير.

إن التصور الذاتي للفكرة عند «هيجل» ليس مقصوراً على تناقضاتها الداخلية فقط، ولكن أيضاً على محاياداتها، لأنها جميعاً تتراكم وتتدخل. وهو أيضاً – أي التطور الذاتي للفكرة – محدد بعوامل خارجية (معها، ضدتها، لا معها ولا ضدتها).

• وبين الجزئي والعام هناك أشياء جزئية بنسبة ج.٪، وغير محددة (محايدة) بنسبة ح.٪، وعامة بنسبة ع.٪، حيث

[صفر - ، ١ +] ⊂ ج ، ح ، ع

• إن بنية الذرة تستغرق تاريخ أية فكرة؛ فالاستدلال قائم على تحليل القضايا الموجبة، والسلالبة، والمحايدة. وذلك ما يجب أن نسميه «فلسفة الكم» *Quantum philosophy*.

- في الانشطار النووي، نجد أن نيوتروناً **Neutron** حرًا يتفاعل بقوة مع النوي **Nuclei**، ويُمتص بسرعة، ومن ثم يض محل إلى بروتون **Proton**، إلكترون **Electron**، و«نيوترينو» **Neutrino**، حيث أمد الانتصاف **Half-time** يقترب من ١٢ دقيقة^(٤).
- إن النيوتروسوسيّا تدرس ليس فقط شروط إمكانية أية فكرة، ولكن أيضًا شروط استحالتها. وتركتز على تطورها التاريخي (التفسيير الماضي والحاضر - باستخدام التحليل الكلاسيكي، والتفسير المستقبلي - باستخدام الاحتمال والإحصاء النيوتروسوسي).
- في علم الاقتصاد **Economics** تبني «كينز»^(٥) تصور «الاتزان اللامستقر» **Unstable equilibrium** (النظرية العامة)، في حين تجاوزه «أنفل م. روجينا» **Anghel N. Rugină** [أستاذ علم الاقتصاد بجامعة نورث إيسترن الأمريكية **Northeastern University, U.S.A.**]، إلى تصور «اللاماتزان المستقر» **Stable disequilibrium** (الصدق في المجرد؛ أي التحليلي، في مقابل الصدق في العيني؛ أي التجريبي). إن ميكانيكا الانتظام الذاتي واللامنتظام الذاتي موظفة إذن في كل نسق؛ حركة من الاتزان إلى اللاماتزان ذهابًا وإيابًا. اللامستقر يولد الاستقرار، والمستقر يولد عدم الاستقرار. أو فلنقل: الاتزان في اللاماتزان، واللاماتزان في الاتزان.

- نحن نعني نسقاً ديناميكياً للغاية من خلال تغيرات صغيرة باللغة السرعة، مميزاً بمشتق ما. لقد مات النسق الثابت. ولقد كان «لين والراس»^(٢٦) **Leon Walras** محقاً: الاحتكارات تختزل المنافسات، ومن ثم التقدم.
- فيرأيي أن بعض الفلاسفة يتحسسون طريقهم، ويتغثرون. فليست لديهم أفكار أو أنساق واضحة، أو حتى توجهات دقيقة نحو موضوع ما. عهود، ووعود...؛ ما يؤكده أحدهم اليوم، ينكره آخر غداً. مرة بعد أخرى يحدثوننا كثيراً جداً لكي لا يقولوا شيئاً. البعض منهم يتبنى أفكاراً متناقضة مع الخبرة والبيئة، والبعض الآخر لديه مبررات غير ملائمة.
هذا ما يفسر مدى كون التريبيض (وفوق ذلك بناء الأنساق الأكسيوماتيكية **Axiomatization** - لكن ليس بالمعنى الدقيق) لازماً لكل مجالات المعرفة، خصوصاً في الفلسفة (بما يماثل جدول «مندليف»^(٢٧) **Mendeleev** للعناصر الكيميائية).
نحن في حاجة إلى التريبيض لكنه ليس ممكناً!.
- الفلسفة شبه علمية **Semiscientific** وشبه تجريبية **Semiempirical**. إنها أقل علمية من علم النفس، وأكثر علمية من الشعر.
- الإنسان تابع ومتبع في الوقت ذاته.
- إنني أفهم الروح ككيف، والمادة ككم. إنهما بالطبع مترجان.
- إنني أرى الصدق وكأنه جسم، موضوع له شكل.

- إنني أرى المادة كروح منكثفة، متحترة.
- إن بنية الأفكار تعكس بنية الموضوعات، والعكس.
- في مشكلة العقل والجسد:

الظواهر العقلية من طبيعة فيزيائية، والظواهر الفيزيائية من طبيعة عقلية أيضاً.

• الـ **الهيجليون الجدد** : *Neohegelians* التوفيق بين المتناقضات (Bradley^(٢٨)) أم عدم التوفيق بين المتناقضات (Wahl^(٢٩))؟ كلاهما!

- النيوتروسوسيّا:
 - تهدف إلى بناء مجال موحد في الإنسانيات (متلما حاول «آينشتين» Einstein أن يفعل في العلم)؛
 - تستكشف الاختلافات بين المفكرين♦
 - ♦ المدارس، والحركات، والنظريات، والمبادئ الفلسفية؛
 - تميط اللثام عن أنه ليس ثمة مدرسة فكرية أفضل من أخرى، وليس ثمة فيلسوف أعظم من آخر؛
 - هي محاولة للتوفيق بين وجهات النظر الأبية وتلك المسالمية؛
 - تُوضح أن الصدق قد لا يكون منفصلاً عن الكذب؛
 - إذا صرّح فيلسوف ما بقضية معينة (ق)، حاول أن تفكّر في عكسها، وأن تقارنها أيضاً بـ <حياد ق>.

- نزعة التجاهل ***Ignorantism***
 - الأقطار القوية تتجاهل فنون، وآداب، وعلوم، وثقافة، وتقاليد أقطار العالم الثالث. بل وأكثر من ذلك، تقاطعها، وتحتقرها أيضاً ...
 - المبدعون والمخترعون في أقطار العالم الثالث معرفلون أيضاً باللغة، وشروط الحياة الفقيرة، ونقص التكنولوجيا الازمة لممارسة البحث.
 - في تاريخ الفنون، والأدب، والعلم يمكنك فقط أن ترى الغربيين.
 - استثناءات نادرة لأناس آخرين يقيمون بينهم تؤكد القاعدة!.
 - إن شاعراً مغموراً - على سبيل المثال - يكتب بالإنجليزية أو الفرنسية أو الألمانية، هو أكثر شهرة من عقري مثل «إمينسكو»^(٣٠) ***Eminescu*** يكتب باللغة الرومانية غير الدولية.
- نزعة النفي ***Negativity*** {«هيراكليطس» ***Heraclitus*** (Herakleitos) «باروخ سبينوزا» (Baruch Spinoza) «هيجل» ***Hegel*** (E. Kant) تمر بأطوار مختلفة: من التأكيد إلى طيف من النفي الجزئي، وأخيراً إلى درجة أعلى من النفي.
- لن نقول «مبدأ الت تمام»^(٣١) أو «التكامل الثنائي» ***Bohr*** {الذي استخدمه «نيلز بوهر» ***Complementarity*** و«فيرنر هيزنبرج» ***W. Heisenberg*** (1901 - 1976) في

فلسفة الفيزياء، ولكن مبدأ «التكامل الثلاثي» (السلبية، والإيجابية، والحيادية- والتي تناظر على التوالي: صفر، ١، ٢/١). وكذلك «التكامل - n » (n -plementarity) (بمعنى مجموعة من العناصر تتضمن إلى بعضها البعض لتشكل كلاً واحداً)، أو أن نعم المبدأ ليصبح «التكامل الامتاهي» (∞ -plementarity) (حيث قوة المتصل)، لأن هناك نسخاً معقدة ممترجة من تلك العناصر. وفيما وراء الحالات الامتاهية العدد بين الصفر والواحد، فإن نقطة المنتصف ٢/١ لا تمثل السالب أو الموجب - أو تمثل كلاهما (حيث يستبعد كل منهما الآخر).

• هيرمينيويطيقا الهيرمينيويطيقا الفلسفية:

Hermeneutics of philosophical hermeneutics

إذا كنا لا نستطيع استبعاد الأحكام المسبقة في أحكامنا، فلماذا إذن نحتاج إلى علم التأويل؟.

• على العكس من مقوله «بليخانوف»^(٣٢) (*Plekhanov*) (: التطور التاريخي ليس محكوماً بالإرادة)، نستطيع القول أن التطور التاريخي محكوم بالإرادة بدرجة ما، وغير محكوم بالإرادة بدرجة أخرى.

• تقرر نزعـة «أـيلارد»^(٣٣) (*Ab'lard*) التـصورية *Conceptualism* أن الكليات لا تعدو أن تكون تجريداً من الأشياء الجزئية أو الفردية *Universalia post rem*^(٣٤)،

بمعنى أن العام ليس في الأشياء، وهو على صواب إلى حد ما، لأن العام مُلح في كل فرد. وهذا ما يُفسر إمكانية تشكيل فئات من الأفراد ذوي السمات المتماثلة جزئياً.

• ***فلسفة الفلسفة Philosophy of philosophy***

- لماذا نحن اليوم في حاجة إلى الفلسفة؟.
- لماذا نحن اليوم لسنا في حاجة إلى الفلسفة؟.
- ما هو الاتجاه الذي تمضي إليه بنا الفلسفة؟.
- ما هو الاتجاه الذي لا تمضي إليه بنا الفلسفة؟.

ربما شعر المرء بأن الفلسفة هي لأولئك الذين ليس لديهم

شيء آخر يفعلونه، فيتهون بالألغاز !

• **النيوتروسوفيا تعني / وتنطوي على:**

- الفلسفة مرئية من قبل الرياضي والشاعر؛
- دراسة تاريخ الفلسفة؛

- مباحث جدلية في الفلسفة؛

- تطور أية فكرة من <أ> إلى <ليس أ>، ومن ثم إلى <نفيض أ>;

- اكتشاف السمات المشتركة بين كل من (+)، (-)، (صفر)؛

- كيف تبدو أية فكرة من وجهات نظر مختلفة، ومن كل وجهات النظر؛

- اكتشاف نقطة تلاشي كل الأفكار الفلسفية.

• **النيوتروسوفيا يمكن أن تبدو كذلك:**

- اقتراب جديد إلى الفلسفة؛

- فلسفة الفلسفات؛
- لا فلسفة **Non-philosophy**؛
- سوبر فلسفة **Super-philosophy**؛
- فلسفة جديدة **Neophilosophy**؛
- إله وشيطان الفلسفة؛
- فلسفة شارحة للفلسفة **Meta-philosophy**، وماקרו **Macro-philosophy**؛
- نظام عالمي جديد في الفلسفة؛
- مفارقة الفلسفة وفلسفة للمفارقة؛
- فكر الفكر؛
- تبيان دقة وعدم دقة الفلسفة في الوقت ذاته؛
- مفارقة في / من المفارقة: ثمة الكثير اللامتناهي من ذلك؛
- لُغز العالم **World's enigma**؛
- ماهية الطبيعة **Nature's essence**؛
- لُغز للعالم **Enigma of the world**؛
- أي جوهر له في النهاية خاصية نيوتروسوافية؛
- الحياة بدون مفارقة لابد وأن تكون رتبة، مملة، خطية؛
- حدس المفارقة هو أعلى مستوى من المعرفة؛
- ما بعد الحداثة **Postmodernist**؛
- فلسفة جبرية **Algebraic**، وفيزيائية، وكيميائية؛
- المتسق مع عدم اتساقه.

- الترنسنديالية **Transcendentalism** {«إيمرسون»^(٣٥)} بصفة خاصة، و«كانط»، و«هيجل»، و«يوحنا جوتليب فشت»^(٣٦) **J. G. Fichte** (١٧٦٢ - ١٨١٤)، والتي تقترح اكتشاف طبيعة الواقع من خلال فحص عملية التفكير، تتحد - من خلال النيوتروسو菲ا - مع البرجماتية **Pragmatism** {وليم جيمس **W. James** (١٨٤٢ - ١٩١٠)}، التي تحاول أولاً تفسير كل فكرة أو نظرية بمتابعة نتائجها العملية.
تعني معرفة الواقع من خلال الفكر، والفكر من خلال الواقع.
- في الهند، خلال القرنين الثامن والتاسع، داع مبدأ الالثنائية **Non - duality** (أو الأدفایتا *Advaita*) الذي يؤكد على عدم التمييز بين الموجود الفردي (الأنمان^(٣٧) **Atman**) والموجود الأسمى (البراهمان^(٣٨) **Brahman**). لقد اعتُبر الفيلسوف المعلم «سانكره»^(٣٩) **Sankaracharya** (المعلم) (٧٨٢ - ٨١٤) في ذلك الوقت منقذاً للهندوسية^(٤٠) **Hinduism**، تماماً في اللحظة التي كانت فيها البوذية^(٤١) **Buddhism** والجاينية^(٤٢) **Jainism** في هيجان شديد، وكانت الهند في أزمة روحية.
وتعني الالثنائية استبعاد الأنما **Ego**، لكي تمتزج ذاتك بالموجود الأسمى (لكي تصل إلى السعادة). أو أن بلوغ السمو إنما يتم عن طريق الصلاة **Prayer** (البهاكتي **Bhakti**) أو الخلاص (الجنانا **Jnāna**). كما تحفل الالثنائية بالملامح و«الأبانيشاد» **Upanishad** (مبادئ الفلسفة الهندية). على أنه لم

تبث حينئذ أن ظهرت الثانية **Duality** (الفيزيشتا أدفايتا **Visishta Advaita**)، التي تقر أن الموجود الفردي والموجود الأسمى كانا مختلفين في البداية، لكنهما انتهيا إلى مزج نفسيهما^(٤٢).

ذلك هي الخطة النيوتروسوافية:

اللاثانية تحول إلى الثانية

< ليس أ > تحول إلى < أ >

• اعرف نفسك لكي تعرف الآخرين؛

ادرس الآخرين لكي تفهم ذاتك.

• أخيراً، أنا أريد أن أكون ما لا أريد أن أكون:

فيليسوف! هذا ما يفسر ما لا أكونه

(وقد يفسر أيضاً ما أكونه؟)

• تحكم فيما تستطيع، واترك الباقي للحظ.

تحكم فيما لا تستطيع، وحرر ما تحكم فيه.

• نظرية متناقضة :**Contradictory theory**

لماذا يتتجنب الناس التفكير في نظرية ما متناقضة؟ (مع أنها من فعل التفكير).

• كما تعرف، الطبيعة ليست تامة:

والظواهر المتصادمة تحدث معًا، والأفكار المتصادمة يتم التأكيد عليها في اللحظة ذاتها، وعلى نحو مثير للسخرية، تتم

البرهنة على أن كل فكرة منها صادقة! . كيف يكون ذلك ممكناً؟... .

إن الجملة قد تكون صادقة في نسق إسنادي، ولكن كاذبة في نسق آخر. الصدق ذاتي، والبرهان نسبي.

(ثمة نظرية في الفلسفة تسمى «نسبة المعرفة») مؤداتها أن المعرفة تكون بالنسبة إلى العقل، أو أننا لا نعرف الأشياء إلا من خلال تأثيراتها على العقل، ومن ثم ليست هناك معرفة بالواقع كما هو في ذاته).

أنت تعرف؟ ... من الأفضل أحياناً أن تكون على خطأ! .

• فرض المتصل *Continuum hypothesis* (القائل بأن عدد الأعداد الأصلية بالمتصل هو أصغر عدد أصلي لا محدود) قد تبين أنه غير حاسم، لأن كلاً من الفرض ونفيه متافق مع البديهيات المعيارية لنظرية المجموعات.

• على العكس من النزعة النسبية *Relativism*، والتي تؤكد على أنه لا توجد معرفة مطلقة، من الممكن في النيوتروسوفيا أن نُصِيب كبد العلم مجرد بالتواضع على الصدق المطلق، ص = ١٠٠ ، ولكن كمادة لواقعة نادرة.

• هيرميسيوطيقا الهيرميسيوطيقا: من خلال التأويل يتم تعليم، وتخسيص، وشرح، وتتنمية أية فكرة <أ>، وفي النهاية يتم تشويهها لتصبح <أ> المختلفة عن

>أ<، وإلى >أ< المختلفة عن >أ<، وهلم جرا.

- كل إنسان يفهم ما يريد، وفقاً لمستواه النوعي من المعرفة، وإحساسه، واهتماماته.

>أ< تبدو وكأنها حليس >أ<، بل وكأنها >نقىض >أ< بدرجة ما (حيرة). لكن كل النُّسخ المشوهة من هذه الفكرة يتم التوفيق بينها بطريقة ما >أ<.

- كان المثاليون صوريين للغاية، وكان التجربيون غير صوريين للغاية. والنيوتروسوافيا هي كلاهما.

- **Sociological theory**

يندفع المجتمع الحديث - شأنه في ذلك شأن المجتمع البدائي - نحو فكرة «الأمومة» **Matriarchate**؛ بمعنى أن المرأة تقود في المجتمعات الصناعية. فمن «أبوية» **Patriarchate** مستبدة في مرحلتي العبودية **Slavery** والإقطاعية **Feudalism**، نحو «أمومة» أكثر ديموقратية حالياً. وتؤدي «الجنسية» **Sexuality** دوراً هائلاً في تلاعب النساء بالرجال؛ فالمرأة تحترك الجنس كما برأ لي صديق أمريكي خاضع لسلطان زوجته!.

تطور اجتماعي دوري!.

لقد أصبحت المرأة نواة الخلية الاجتماعية: الأسرة. وباتت اللذة الجنسية تؤثر على دوائر الحياة المختلفة، من أدنى فئة من الناس إلى دوائر القيادة. لقد كان «سيجموند فرويد» **S. Freud** (١٨٥٦ - ١٩٣٩) محققاً...

ونحن نعرف اليوم أن النساء يُستخدمن في التجسس، في التأثير على قرارات السياسيين، في جذب رجال الأعمال - بسحر أنوثهن، وهو ما يؤدي إلى نتائج أسرع تفوق تلك التي تعتمد على الذكورة. وما النتيجة؟: للنساء حقوق تفوق تلك التي يتمتع بها الرجال في المجتمعات الغربية (كما في مستحقات الطلاق مثلاً).

• المفارقة الاجتماعية *Social paradox*

هل يجب أن تسمح أية ديمقراطية بالأفكار اللاديمقراطية؟. أ. إذا كانت الإجابة بالنفي، أي أنها يجب ألا تسمح بأية أفكار أخرى، حتى تلك اللاديمقراطية، فلن تكون لدينا إذن ديمقراطية، لأننا بذلك تكون قد صادرنا حرية إبداء الرأي. ب. وإذا كانت بالإيجاب، أي أنها يجب أن تسمح بالأفكار اللاديمقراطية، فسوف نقع في براثن اللاديمقراطية (*Nondemocracy* لأن الأفكار اللاديمقراطية تؤدي إلى هدم демократия، كما حدث مثلاً في ألمانيا النازية، وفي الأقطار الدكتاتورية، ... إلخ).

• مفارقة المجموعات *The set's paradox*

لا وجود لمفهوم «مجموعة كل المجموعات» الذي قدمه «كانتور»^(٤٣). ولإثبات ذلك دعنا نشير إلى كل المجموعات بالرمز {م}. لكن مجموعة كل المجموعات هي مجموعة أخرى قائمة بذاتها، ولتكن ج؛ وعلى هذا تقوم ببناء

مجموعة أخرى نسميها «مجموعة **كل المجموعات**»؛ لكن **«كل المجموعات»** هذه المرة أصبحت {م} و ج ١؛ ومن ثم فإن **«مجموعة كل المجموعات»** تصبح الآن ج ٢، المختلفة عن ج ١؛ وهلم جرا.

إذن، حتى مفهوم **«كل المجموعات»** لا يمكن تحديده بدقة (مثله في ذلك مثل أكبر عدد في فاصل مفتوح، لا وجود له). وكما لاحظنا أعلاه، بإمكاننا بناء مجموعة جديدة دائمًا بوصفها **«مجموعة كل المجموعات»**، ومن ثم نقوم بضمها إلى **«كل المجموعات»**.

• الترکیب السیکولوجی المنطوي على مفارقة

Paradoxist psychological complex

الخوف من الفشل مرده أساساً إلى خبرة سابقة غير ناجحة، أو إلى مشاعر غير واعية مؤداها الرغبة في فعل شيء ما حس>، في حين يكون الناتج **(نقىض س)**، الأمر الذي يولد مشاعر، ومواقف، وأفكار تدفع الذات في اللحظة الأخيرة إلى الانحراف عن الفعل **(حس)** إلى الفعل **(نقىض س)** (من النشاطات الكهربائية الموجبة والسلبية للمخ).

كيف نسوّس هذه الفوبيا **Phobia**؟. بتحويلها إلى فوبيا مضادة، بالتفكير على نحو مختلف بأن ندير دفة الخوف في عقولنا؛ فبدلاً من الخوف من الفشل، يغدو لدينا خوفٌ من أننا سوف نجتاز توقعاتنا!.

• الإيحاء الذاتي *Auto-suggestion*

إذا تحرك جيشُ إلى ساحة المعركة وهو فلق من الهزيمة،
فإنَّه يكون نصف مهزوم قبل بدء المواجهة.

• السلوك السيكولوجي المنطوي على مفارقة

Paradoxist psychological behavior

كيف يمكن أن نفسِ السلوكيات المتناقضة لشخص ما:
بمقتضى الشروط ذاتها، وبدون أي مبرر أو سبب؟.
لأنَّ اللاوعي العميق فينا مؤلف من متناقضات.

• القلق المستديم *Ceacless anxiety*

ما تريده – في العادة – هو ما لا تحصل عليه. وهذا للأبد.
مثل سلسلة ... لأنك حين تحصل عليه (ولو دائمًا)، فإنَّ شيئاً
ما على الأقل سوف يُصبح رغبتك التالية. لا يستطيع الإنسان أن
يعيش بدون أمل جديد.

• الرغبة المعكوسة *Inverse desire*

من مظاهر التناقض أنك ترغب أحياناً في أن يكون لديك حظ
سيء، في أن تعاني، في أن تكون متشائماً؛ فتلك عوامل محرضة
على الإبداع أو العمل على نحو أكثر وأفضل (طبق ذلك على
الفنانين، الشعراء، الرسامين، والروحانيين).

• متلازمتي *My syndrome*

أتميز بنزيف أنفي متكرر مصاحب لحالات الضغط،
الخوف، القلق، الإنهاك، العصبية، التعاسة الممتدة. تلك هي

الطريقة التي يفرغ بها الكائن العضوي شحنته، وبالتالي يستعيد توازنه، وهو في الحقيقة محظوظ، لأن النزف الدموي ليس داخلياً بحيث يؤدي إلى وفاة المريض. إن سبب التزيف هو الجهاز العصبي، وليسإصابة فизيائية. فإذا كانت لديك أية وسيلة لعلاجه، فلا تتردد في الاتصال بالمؤلف. كل الآراء مُرحب بها.

• كل شيء ممكن، والمستحيل أيضاً!

هل هذه مفارقة تقاؤلية أم تشاؤمية؟.

١. هي مفارقة تقاؤلية، لأنها توضح أن كل شيء ممكن.

٢. وهي مفارقة تشاؤمية، لأنها توضح أن المستحيل ممكّن.

• مفارقة الرياضي **Mathematician paradox**

لفرض أن (ر) عالم رياضيات، قد يكون غير مميز بعمله الرياضي:

١. لكي يكون (ر) عالم رياضيات، لابد وأن يكون قد أتم عمله رياضياً معيناً؛ وبالتالي لابد وأن يكون مميزاً بذلك العمل.

٢. الحكم العكسي: إذا لم يكن (ر) مميزاً بعمله الرياضي، فهو إذن ليس عالم رياضيات.

• توقع اللامتوقع **Expect the unexpected**

إذا كنا نتوقع لشخص ما أن يفعل اللامتوقع، إذن:

- هل من الممكن له أن يفعل اللامتوقع؟.

- هل من الممكن له أن يفعل المتوقع؟.

إذا كان يفعل اللامتوقع، فهذا إذن هو ما توقعناه. وإذا كان لا يفعل المتوقع، فقد فعل إذن اللامتوقع!.

• مفارقة الذروة *The ultimate paradox*

الحياة تؤدي إلى الموت

وبالتبادل: الموت لفرد ما يؤدي إلى حياة فرد آخر (حيوان يأكل آخر).

• تدريبات للقراء *Exercises of readers*

- إذا كانت الصين واليابان في الشرق الأقصى، فلماذا إذن نتجه غرباً من أمريكا لكي نصل إليهما؟.

- هل الإنسان عديم الإنسانية ، لأنه مفترض للتطهير العرقي؟.

• مفارقات اللامرئي *The invisible paradoxes*

- يتتألف عالمنا المرئي من حشد متجمع من الجسيمات اللامرئية.

- الأشياء ذات الكتلة ناجمة عن اجتماع ذرات شبه خالية من الكتلة.

- اللامتناهي مؤلف من جسيمات متناهية.

- خذ مفارقات الاستدلال التراكمي *Sorites paradoxes* التالية (المربطة بالفيلسوف اليوناني «أبيليدس الملطي»^(٤))

: - القرن الرابع ق.م: *Eubulides of Miletus*

١. إن جسيماً لا مرئياً لا يشكل موضوعاً مرئياً، ولا جسيمين لا مرئيين، ولا ثلاثة جسيمات لا مرئية، ... إلخ. على أنه في نقطة ما، يصبح مجموعة الجسيمات اللامرئية كافياً لتشكيل موضوع

مرئي، لكن ليست هناك نقطة محددة بوضوح يحدث عندها ذلك.

٢. مفارقة مماثلة تمضي في الاتجاه المضاد: من الممكن دائمًا نزع ذرة من موضوع ما بطريقة معينة، بحيث أن ما يتبقى يظل موضوعاً مرئياً. على أنه بتكرار وتكرار هذه العملية، وفي نقطة ما، ينفك الموضوع المرئي، بحيث يصبح الجزء الباقي لا مرئياً، لكن ليست هناك نقطة محددة بوضوح يحدث عندها ذلك.

بين **<أ>** و**<ليس أ>** لا يوجد تمييز واضح، ولا حدّ مضبوط. أين تنتهي **<أ>** وتبدأ **<ليس أ>؟**. نحن نمتد بمصطلح المجموعة الغائمة لـ «لطفي زاده» **L. Zadeh**^(٤٥) ليشمل التصور الغائم.

• **مفارقة الالايقين Uncertainty paradox**

المادة الكبيرة، الخاضعة لمبدأ الحتمية، مؤلفة من حشد من الجسيمات الأولية، وهذه الأخيرة يحكمها مبدأ اللاحتمية لـ «هيزنبرج».

• **مفارقة اللامستقر Unstable paradox**

المادة المستقرة مؤلفة من جسيمات أولية غير مستقرة (جسيمات أولية تبلي حين تتحرر).

• **مفارقة الأمد القصير للحياة Short time living paradox**

المادة التي تحيا لأمد طويل مؤلفة من جسيمات أولية تحيا لأمد قصير جداً.

• **الوجودية المنطوية على مفارقة Paradoxist existentialism**

- قيمة الحياة تتضمن حاجتها للقيمة.

- معنى الحياة يتضمن حاجتها للمعنى.

• المفارقة السيمانطيقية (١) (*Semantic paradox (I)*)

أنا أكون ما لا أكونه

- إذا لم أكن سocrates، ولأنني أكون ما لا أكونه، إذن أنا سocrates.

- إذا كنت سocrates، ولأنني أكون ما لا أكونه، إذن أنا لا أكون
Socrates.

وبصفة عامة: «أنا أكون س» إذا وفقط إذا «أنا لا أكون س». من أكون إذن؟.

وبصيغة مماثلة يمكن أن نبني المفارقات التالية:

- أنا أكون ذاتي حين لا أكون ذاتي.

- أنا أوجد عندما لا أوجد.

وعلى العموم:

أنا {فعل} حين لا {فعل}

(من فلورنتن سمارانداكه: المفارقات اللغوية)

• المفارقة السيمانطيقية (٢) (*Semantic paradox (II)*)

أنا لا أفكـر

هذه الجملة قد لا تكون صادقة، لأنني حتى لكي أكتب هذه الجملة في حاجة إلى التفكير (وبخلاف ذلك أكون قد أخطأت في الكتابة، أو لا أكون قد كتبت على الإطلاق). إذن «أنا لا أفكـر» كاذبة، لأنها تعني أنـي أفكـر.

• الغاز لا حل لها *Unsolved mysteries*

١. هل من الصحيح أن ثمة إجابة ما على الأقل لكل سؤال؟.
 ٢. هل أية جملة هي بمثابة نتيجة لسؤال ما؟.
 ٣. لنفرض أن (J_n) تُعبر عن التأكيد التالي:
«إذا كانت $S(n)$ صادقة، فإن $S(n+1)$ كاذبة»، حيث $S(n)$ جملة مرتبطة بالبارامتر n . هل يمكن إذن أن نبرهن عن طريق الاستقراء الرياضي على أن (J_n) صادقة؟.
 ٤. « $\langle A \rangle$ صادقة إذا وفقط إذا كانت $\langle A \rangle$ كاذبة»
هل هذه الجملة صادقة أم كاذبة؟.
 ٥. «الحياة بدون حياة». كيف يمكن لهذا التأكيد أن يكون صادقاً؟.
أو جد السياق. فسر.
- $\neg \langle A \rangle$ من $\langle A \rangle$

نقيض الأدب من الأدب
 $\neg \langle A \rangle$ من $\langle A \rangle$
لغة اللالغة
 $\langle A \rangle$ من $\neg \langle A \rangle$
فن اللافن

• تحصيلات الحاصل *Tautologies*

- أريد لأنني أريد (الرغبة، الطموح)
 $\langle A \rangle$ لأن $\langle A \rangle$
- إن بديهيتنا تحطم كل البديهيات.

- كن صبوراً دون صبر.

- الالوجود موجود

الثقافة توجد من خلال عدم وجودها

ثقافتنا هي حاجتنا للثقافة

- طراز بدون طراز

- القاعدة التي نطبقها: ليست قاعدة! ^(٤)

• مفارقة المفارقات *Paradox of paradoxes*

«هذه مفارقة» - هل هذه الجملة مفارقة؟. أعني هل هي

صادقة أم كاذبة؟.

• لنتحدث بدون حديث. بدون كلمات (لغة الجسد).

لنتواصل بدون تواصل ... لنفعل اللا فعل.

• لنعرف اللا شيء عن كل شيء، وكل شيء عن اللا شيء.

• إنني أفعل فقط ما لا أستطيعه!

إذا كنت لا أستطيع أن أفعل شيئاً، فإن الجملة «أستطيع أن

أفعل» كاذبة بالطبع. وإذا كنت أستطيع أن أفعل، فإنها أيضاً

كاذبة، لأنني أستطيع أن أفعل فقط ما لا أتمكن من فعله.

أنا لا أستطيع لأنني أستطيع

• النوم المنطوي على مفارقة - وفقاً لتعريف قاموس «لاروس»

الفرنسي (١٩٨٩) - هو طور من النوم تحدث فيه الأحلام.

نوم، نوم، ولكن لم المفارقة؟

كيف تبني الأحلام الواقع؟

- رشوة الامرتشي.
- الواقع توجد بمعزل عن وقائع أخرى (= الفلسفة التحليلية)، وأيضاً توجد بالارتباط مع وقائع أخرى {= «أفرد نورث وايتهايد» A. N. Whitehead (١٨٦١ - ١٩٤٧) و «هنري برجمون» Henri Bergson (١٨٥٩ - ١٩٤١).}
و الفلسفة النيوتروسوافية تُوحد بين الأفكار المتناقضة وغير المتناقضة في أي مجال إنساني.
- الأفلاطونية هي ملاحظة اللاملاحظ، التفكير في اللاتفكير.
- إذا لم تكن الرذيلة موجودة، فلن نستطيع رؤية الفضيلة^(٤٧).
- الفلسفة علمٌ شعري، وشعرٌ علمي.
- هناك ثلاثة أنماط من البشر: ليس فقط «الإنسان الأعلى»، Nietzsche Overman & Superman Midman المميز بإرادة القوة، ولكن أيضاً «الإنسان المتوسط»mediocre (أجل، أولئك الذين يرغبون في أن يعيشوا كل يوم على حدة دون أن يُذكروا، والبلداء)، و «الإنسان التحتي» Underman المميز بإرادة الضعف (المتشرد، المتألف، المجرمون الذين ينزعون إلى الكسل، ومنتهكوا للحرمات).
- ويدخل كل إنسان هناك <إنسان أعلى>، و <إنسان متوسط>، و <إنسان تحتي>، يتداولون المواقع وفقاً للحظة، والمكان، والسباق.

هذا ما يُفسر لماذا يكون الواحد منا - بصفة عامة - <إنسان أعلى> بنسبة أ% ، و <إنسان متوسط> بنسبة ط% ، و <إنسان تحتي> بنسبة ح% ، حيث:

[صفر - ، ١] \subset أ ، ط ، ح

- إنني أرى الأفكار: حمراء وزرقاء وببيضاء، مستديرة وحادة، صغيرة وكبيرة ومتوسطة الحجم. إنني أنظر من خلال الموضوعات، وأرى الماهية.
- عقولنا لا تستطيع أن تعكس الصدق على نحو دقيق {«فرنسيس بيكون» *F. Bacon* (١٥٦١ - ١٦٢٦)}. •

ولسوء الحظ، العلم أيضًا

ما زال عن الفنون؟ (لا، إنها ذاتية جدًا)

- ليس هناك فلسفة، هناك فقط فلاسفة. ومن ثم فلاسفة بدون فلسفة!

لكن في المقابل: هل ثمة فلسفة بدون فلاسفة؟

- لأن أي محاولة لتغيير القوة السياسية تؤدي إلى صعود قوة أخرى، فإن «الثورة مستحيلة».
- تلك هي الفكرة الأخيرة: ليست هناك فكرة أخيرة!.
- قال «آرثر شوبنهاور» *Arthur Schopenhaur* (١٧٨٨ - ١٨٦٠) «العالم هو فكري» (مستخدماً الكلمة الألمانية *Verstellung* للدلالة على الفكرة)، وعلى هذا فالمادة لا مادية

(لأن «الفكرة» لا مادية).

- كان السياسيون في العالم القديم يتحدثون دائمًا عن الأخلاق والفضيلة، واليوم لا يتحدث سياسينا عن شيء سوى التجارة والمال {جان جاك روسو *J. J. Rousseau* ١٧١٢-١٧٧٨}.
- أنا لا أجهل أنني جاهل (Socrates سocrates).
- الحياة ذات طابع نيتوروسوبي: اليوم بكاء، وغداً ضحك، وبعد غد لا شيء.
- الرياضيات أيضاً تعمل وفقاً للتقريرات. لكنها تقريرات دقيقة. وتلك الدقة هي مفهوم من اختراع الإنسان: مسعى، وهدف لا يصل إليه أبداً.
- نحن دائمًا نرحب فيما لا نملكه، فإذا ما حصلنا عليه، فإن اهتمامنا به يفتر. لكننا ننزع إلى شيء ما آخر.
- قال نيتشه: «الكل شواش» (*Chaos* ٤٨)، لكنه شواش منظم: تسرية تخفي تجعيدات رأس أشعث!.
- الفلسفة عديمة النفع. إنها صداع في الرأس لأفراد بدون رأس.
 - الفلسفه علماء عديمو النفع. أنا لست فيلسوفاً. هل أنا نافع؟.
 - إذا كانت الفلسفة عقيمة، دعنا نمارس الفلسفة.
 - أفضل فلسفة هي الحاجة الكلية للفلسفة، لأن اللافلسفة في حد ذاتها فلسفة.

- أنا لا أريد أن أكون فيلسوفاً في هذا المجتمع التجاري (لأنني سوف أموت جوعاً). هذا ما يفسر لماذا أتفلسف ...
 - الناس اليوم برمجاتيون جداً ، إنهم لا ينفقون بنساً على حججي النيوتروسوفية ، ولا على حجج غير النيوتروسوفية! . فقط ينفقون من أجل المال الذي يعتنون به ...
 - تلك هي الأزمة لأزمة الإنسان الحديث!
- الطبيعة النيوتروسوفية تغشى كل شيء.

• أيديولوجية «جاك دريدا»^(٤٩)

الموت لكل الأيديولوجيات!

- الحمل الميتافيزيقي ليست صادقة ولا كاذبة ، لأنها لا تقرر شيئاً؛ إنها لا تحوي الوعي ولا الأخطاء {«رودلف كارناب» . R. Carnap ١٨٩١ - ١٩٧١}.
- من السهل أن تتسى شيئاً هاماً ، لكن من الصعب أن تتسى شيئاً ليس هاماً!.
- الخيال واقعي أكثر من الواقع.
- الكل مكروه، حتى الحب!.
- المعرفة قوة (فرنسيس بيكون) ، لكن المعرفة تجلب الضعف أيضاً (من يعرف مثلاً أنه مريض بالسرطان) . المعرفة قوة في العلم ، في البحث ، لكنها قد تكون رعباً ، معاناة ، بل وانتهاراً- كما في حالة المريض السابق مثلاً.

- الفلسفة ليست في حاجة إلى فلاسفة، ولكن إلى مفكرين. وهؤلاء ليسوا في حاجة إلى فلسفة. إذن، الفلسفة ليست في حاجة إلى فلسفة!.
- لتبقى مع عالمك الحقيقي، الموجود. لكنني سأبقى مع عالمي المثالي، غير الموجود. إن المرء يوجد على نحوٍ أفضل من خلال اللاوجود.
- الإنسان حيوان متفلسف (ولكن فاجر - كما قال «روسو»)، (دعنا ندرج التحقيق).
- الفلسفة هي مقبرة حية للأفكار الميتة.
- إنني أكتب الفلسفة لكي أشجعها، أو لكي أبرهن على مرض الفلسفة.
- أنت لا تحتاج لأن تكون فيلسوفاً لكي تُصبح فيلسوفاً.
- لقد قررت ألا أقرّر شيئاً على الإطلاق.
- البداية والنهاية موجودتان على الدائرة ذاتها (هيراقليطس).

[٤] – المنطق النيوتروسوسي

أ. لماذا المنطق النيوتروسوسي؟

كم يختار بديل للأنساق المنطقية الموجودة، نقترح المنطق النيوتروسوسي بهدف تمثيل نموذج رياضي للايدين، والغموض، والإبهام، وعدم الدقة، واللامحدود، واللامعروف، وعدم الاكتمال، وعدم الاتساق، وللغو **Redundancy**، والتناقض. وهو بطبيعة

الحال منطق غير كلاسيكي **Non-classical logic**.
لقد وضع «إكسيوجلو» (^{٥٠} Eksioglu) عام ١٩٩٩ تفسيراً
لبعض هذه المفاهيم، ومثال ذلك:

«ترجع عدم دقة الأنماط الإنسانية إلى عدم دقة المعرفة التي ينتقاها الإنسان من العالم الخارجي (الملاحظة **Observation**). ويعودي عدم الاتكمال إلى الشك حول قيمة أي متغير، فضلاً عن القرار المتتخذ أو النتيجة المستخلصة بالنسبة للنسق الفعلي. أما مصادر الالاينين فقد تكون «العشوانية» (**Stochasticity**) (حالة عدم الاتكمال الداخلية، حيث لا توجد قيمة نمطية ومفردة)، أو المعرفة غير التامة (أي الجهل بالمجموع الكلي، أو الرؤية المحدودة لنسق ما بسبب تعقيده)، أو الأخطاء المصاحبة لاكتساب المعرفة (أي الملاحظات غير التامة جوهرياً، والأخطاء الكمية في القياس)».

«يُعالج الاحتمال **Probability** (ويُسمى أحياناً «الاحتمال الموضوعي» (**Objective probability**) لا يقين النمط الجزاـي (**Chance**) الذي تقدمه الصدفة

ويتضح لا يقين الصدفة من خلال الزمن، أو من خلال وقوع الحوادث. ومن ثم، فالاحتمال مرتبط بتكرار وقوع الحوادث».

«إن الغموض **Vagueness** – الذي يمثل شكلاً آخر من أشكال الالاينين – هو السمة المميزة للموضوعات ذات الحدود المفقودة إلى الدقة، والوضوح. [...]». فبالنسبة لموضوعات معينة، من الصعب تحديد ما إذا كانت الواقعة تقع داخل أو خارج مقولـة معينة. بل يمكن

فقط التعبير عن عضوية جزئية أو تدريجية».

اللاتحديدية تعني إذن درجات من اللايقين، الغموض، عدم الدقة، اللامحدود، اللامعروف، عدم الاتساق، واللغو. والمهمة التي أمامنا هي أن نسعى - إن أمكن - إلى الحصول على نسق أكسيوماتيكي *Axiomatic system* للمنطق النيوتروسوسي. و«الحدس» هو أساس أية صياغة، لأن البديهيات والمصادرات تتبع أصلاً من الحدس.

ب. التعريف

المنطق النيوتروسوسي هو ذلك الذي تؤخذ فيه كل قضية على أن لها نسبة مئوية من الصدق في مجموعة فرعية (ص)، ونسبة مئوية من اللاتحديد في مجموعة فرعية (ح)، ونسبة مئوية من الكذب في مجموعة فرعية (ك). حيث (ص)، (ح)، (ك) كما عرفاها من قبل. ونحن نستخدم «مجموعة فرعية» *Subset* من الصدق (أو اللاتحديد، أو الكذب) بدلًا من عدد ما فحسب، لأننا في العيد من الحالات لا نتمكن من التحديد الدقيق للنسب المئوية للصدق والكذب، وإنما نقوم بتقريبها: فعلى سبيل المثال، قد تكون القضية صادقة بنسبة مئوية تتراوح بين ٣٠٪ ، ٤٠٪ ؛ وكاذبة بنسبة مئوية تتراوح بين ٦٠٪ ، ٧٠٪ ؛ أو في أسوأ تقدير، تكون صادقة بنسبة تتراوح بين ٣٠٪ ، ٤٠٪ أو بين ٤٥٪ ، ٥٠٪ (وفقاً لاختلاف وجهات النظر) ، وكاذبة بنسبة ٦٠٪ ، أو بنسبة تتراوح بين ٦٦٪ ، ٧٠٪ .

والمجموعات الفرعية ليست بالضرورة فوائل **Intervals** (أي فترات)، ولكن أية مجموعات (منفصلة، متصلة، مفتوحة أو مغلقة أو فاصل نصف مفتوح / نصف مغلق، متقطعة أو متعددة مع مجموعات سابقة، إلخ) وفقاً للقضية المعطاة.

وقد يكون بالمجموعة الفرعية عنصر واحد فقط في حالات خاصة من هذا المنطق.

إن (ص)، (ح)، (ك) هي - على نحو ثابت - مجموعات فرعية، لكنها - ديناميكياً - بمثابة دوال **Functions** / إجراءات معتمدة على العديد من البارامترات المعروفة وغير المعروفة.

الثوابت **Constants**

(ص، ح، ك) هي قيم للصدق، حيث (ص)، (ح)، (ك) مجموعات فرعية معيارية أو غير معيارية للفاصل غير المعياري

$$[صفر_+ ، ١]$$

وحيث:

ن الحد الأدنى = الحد الأدنى من ص + الحد الأدنى من ح + الحد الأدنى من ك \Leftarrow صفر_ - ،

ن الحد الأقصى = الحد الأقصى من ص + الحد الأقصى من ح + الحد الأقصى من ك ≥ ٣ .

الصيغ الذرية: أ، ب، ج، ...

الصيغ الجزافية: أ، ب، ج، ...

بعارة أخرى، نستطيع القول أن المنطق النيوتروسوسي هو إطار صوري يسعى إلى فياس الصدق، واللاتحديد، والكذب. والفرض الذي أفترضه هنا، هو أنه لا توجد نظرية مستندة من المفارقات، وهو أمرٌ يرجع إلى عدم دقة اللغة، وكثرة التعبيرات المجازية، بالإضافة إلى المستويات المختلفة أو تدرج المستويات الشارحة *Meta – levels*.

الاختلافات بين المنطق النيوتروسوسي والمنطق الحدسي الغائم

Intuitionistic fuzzy logic

تتركز الاختلافات بين المنطق الحدسي الغائم ($M \neq G$)، والمنطق النيوتروسوسي ($M \neq N$) [وكذلك بين المجموعات الحدسية والمجموعات النيوتروسوفية] في النقاط التالية:

1. يستطيع المنطق النيوتروسوسي أن يميز بين الصدق المطلق (أي الصدق في كل العالم الممكنة، وفقاً لـ «لينتر») *Absolute truth*، والصدق النسبي (أي الصدق في عالم واحد على الأقل) *Relative truth*، لأن M (*الصدق المطلق*) = 1^+ ، بينما N (*الصدق النسبي*) = 1^- . وثمة تطبيقات لذلك في الفلسفة (أنظر النيوتروسوفيا). وهنا يمكن السبب في استخدام M للفارق غير المعياري الموحد [صفر $^-$ ، 1^+] بدلاً من الفاصل المعياري الموحد [صفر، 1] المستخدم في $M \neq G$.

من الفلسفة إلى النيوتروسوفيا

ذلك يسمح من تمييزات مماثلة للكذب المطلق أو النسبي، واللاتحديد المطلق أو النسبي.

٢. في M لا يوجد تقييد على S, H ، كأكثر من كونها مجموعات فرعية للفاصل $[صفر ، ١]$ ، ومن ثم: $صفر \geqslant \text{الحد الأدنى } S + \text{الحد الأدنى } H + \text{الحد الأدنى } K \geqslant \text{الحد الأقصى } S + \text{الحد الأقصى } H + \text{الحد الأقصى } K \geqslant ٣$.

هذا اللاتقييد يسمح للمعلومات شبه المتناقضة، وذات الصدق المطلق، وغير المكتملة، أن تكون مميزة ومحتواء في M ، أعني أن المجموع الكلي للمكونات الثلاثة بأكملها إذا كانت محددة كنقطاط، أو المجموع الكلي للحدود القصوى للمكونات الثلاثة إذا كانت محددة كمجموعات فرعية، يمكن أن يكون > 1 (ونذلك بالنسبة للمعلومات شبه المتناقضة الواردة من مصادر مختلفة)، أو < 1 (بالنسبة للمعلومات غير المكتملة)، في حين أن تلك المعلومات لا يمكن أن توصف في M $H \neq 0$ لأن المكونات S (الصدق)، H (اللاتحديد)، K (الكذب) في M $H \neq 0$ مقيدة إما بالصيغة $S + H + K = 1$ ، أو بالصيغة $S^2 + K^2 \geqslant 1$ في حالة كون S, H, K محددة كنقطاط، أو بالصيغة:

$\text{الحد الأقصى } S + \text{الحد الأقصى } H + \text{الحد الأقصى } K = 1$ إذا كانت S, H, K مجموعات فرعية للفاصل $[صفر ، ١]$.

٣. في م ن يمكن أيضًا للمكونات ص، ح، ك أن تكون مجموعات فرعية غير معيارية متضمنة في الفاصل غير المعياري الموحد [صفر⁻ ، ١⁺] ، وليس فقط مجموعات فرعية معيارية متضمنة في الفاصل المعياري الموحد [صفر، ١] كما في م ح غ.

٤. م ن - شأنه في ذلك شأن مذهب الصدق الشامل = يمكن أن يصف المفارقات، م ن (**Dialetheism**) = (١، ١، ١)، في حين م ح غ لا يمكن أن يصف المفارقة، لأن حاصل جمع المكونات فيه يجب أن يكون ١.

ث. الطريق إلى المنطق النيوتروسوسي: رؤية تاريخية

لقد أطلق «كواين» Quine (١٩٨١) على المنطق الكلاسيكي [ويُعرف أيضًا بالمنطق ثنائي التكافؤ *Bivalent logic* لأنه يُعول فقط على القيمتين {صفر، ١}]، أو منطق بول *Boolean logic* نسبة إلى الرياضي البريطاني «جورج بول» G. Bool (١٨١٥-١٨٦٤) اسم «البساطة الحلوة» *Sweet simplicity*.

و قبل عام ١٩١٢ طور «بيرس» Peirce سيمانطيقاً للمنطق ثلاثي القيم في مدونة غير منشورة. ولكن يُستشهد عادة بأطروحة «إميل بوست»^(٥١) Emil Post (١٩٢٠) كتأصيل للمنطق ثلاثي القيم. هنا يُستخدم «١» للدلالة على الصدق، «٢/١» للدلالة على الالتحديد، «صفر» للدلالة على الكذب. وقد أسمهم أيضًا «هانز ريشنباخ» Hans Reichenbach (١٨٩١-١٩٥٣) - رائد

التجريبية المنطقية – في دراسة هذا النسق.

كذلك قام كل من «سورن هالدن» *Soren Hallden* (١٩٤٩)، و«ستيفان كورنر» *Stephan Körner* (١٩١٣ – ٢٠٠٠) (١٩٦٠)، و«مايكل تاي» *Micheal Tye* (أستاذ الفلسفة بجامعة تكساس *Texas*، أوستن *Austin*) (١٩٩٤) بتوظيف نسق منطقي ثلاثي القيم لحل مفارقات الاستدلال التراكمي. وقد استخدموه جميعاً قوائم الصدق، مثل قوائم «كلين»^(٥٢) *Kleene*، لكن كل شيء يعتمد على تعريف مفهوم الصحة *. Validity*.

أما النسق شبه المتناقض ثلاثي القيم (م ش) فهو القيم: «صادق»، «كاذب»، «صادق وكاذب معًا». وقد اعتبرت الميتافيزيقا الهندية القديمة أن لأية عبارة أربعة قيم ممكنة: «صادقة»، «كاذبة» (فقط)، «صادقة وكاذبة معًا»، «لا صادقة ولا كاذبة». وهي القيم التي صاغها «ج. م. دون»^(٥٣) (١٩٧٦) في نسق شبه متناقض رباعي القيم. *J. M. Dunn* من جهة أخرى، أضاف «بوذا» *Buddh* في نسقه المنطقي قيمة صدق خامسة إلى القيم السابقة هي «لا قيمة منها» (وتُسمى *Catushkoti*).

وبهدف توضيح الحالات الشاذة في العلم، اقترح «روجينا» *Rugina* (١٩٤٩، ١٩٨١) منهجاً أصيلاً، يبدأ أو لا يوجه نظر خاصة بعلم الاقتصاد، لكنه يعممها على أي علم، لدراسة توازن أو عدم توازن الأسواق. وتشمل قائمه التوجيهية سبعة نماذج أساسية،

وهي:

- النموذج ن_١ (وهو مستقر بنسبة ١٠٠٪)
النموذج ن_٢ (وهو مستقر بنسبة ٩٥٪، وغير مستقر بنسبة ٥٪)
النموذج ن_٣ (مستقر بنسبة ٦٥٪ ، وغير مستقر بنسبة ٣٥٪)
النموذج ن_٤ (مستقر بنسبة ٥٠٪، وغير مستقر بنسبة ٥٠٪)
النموذج ن_٥ (مستقر بنسبة ٣٥٪ ، وغير مستقر بنسبة ٦٥٪)
النموذج ن_٦ (مستقر بنسبة ٥٪، وغير مستقر بنسبة ٩٥٪)
النموذج ن_٧ (غير مستقر بنسبة ١٠٠٪)

لقد قدم «روجينا» قوائم توجيهية للعلوم الفيزيائية، والميكانيكا (روجينا، ١٩٨٩)، ولنظرية الاحتمال، ولما أطلق عليه اسم «المنطق التكميلي»، وبصفة عامة لأي علم طبيعي أو اجتماعي (١٩٨٩). وهذا هو المنطق سباعي القيم.

ومن جهته، قام المنطقي البولندي «جان لوکاسیفتش» Jan Lukasiewicz (١٨٧٨ - ١٩٥٦) بتطوير المنطق متعدد القيم، أو المنطق كثير التكافؤ *Plurivalent logic*، في حين قام «بوست» بتأصيل الحساب التحليلي متعدد القيم. لكن المنطق متعدد القيم لم يلبث أن تراجع ليحل محله المنطق لا متناهي القيم Goguen على يد كل من «جوجن» (٥٤) *Infinite-valued logic* (١٩٦٩)، و«زاده» (١٩٧٥) (وهو نسق له قوة المتصل، كما في التحليل الرياضي الكلاسيكي، والاحتمال الكلاسيكي). وقد عُرف هذا النسق باسم «المنطق الغائم» *Fuzzy logic*، حيث يمكن لقيمة

الصدق أن تكون أي عدد في الفاصل الموحد المغلق [صفر، ١]. وفي عام ١٩٦٥ قدّم «زاده» فكرة المجموعة الغائمة.

يهمنا في هذا الموضع تعريف «روجينا» للشذوذ النسقي (١٩٨٩)، إذ يقول: «الشذوذ هو الانحراف عن موضع الاتزان المستقر الذي يمثله النموذج ن١». ولذا يقترح فرضًا عامًّا للثنائية **Duality** مؤداه أن «العالم الفيزيائي الذي نعيش فيه ، بما فيه المجتمع الإنساني وعالم الأفكار ، مؤلف بأكمله من قضايا مختلفة - وقابلة للتغير - عن عناصر ، وقوى ، ونظم ، وسلوكيات ، وقيم مستقرة (الاتزان) وغير مستقرة (عدم الاتزان)». ومن ثم «هناك عدد لا محدود من التأليفات أو الأنماط الممكنة في المنطق والعلوم الأخرى».

ووفقاً للتأكيدات السابقة، يمكننا الامتداد بقائمة «روجينا» التوجيهية بحيث نقول أن أي نسق في أي علم هو نسقٌ مستقر بنسبة م.%، وغير مستقر بنسبة غ.%، حيث $m + g = 100$ ، كما أن: $m \geq 100 - g$ ، وهو ما يؤدي بنا - بكيفية ما - إلى النسق الغائم.

ولكن لأن أي نسق ينطوي بالضرورة على سمات وسلوكيات مستترة، بحيث أن هناك دائمًا شروطًا تحدث على نحو غير متوقع، فلن نتمكن إذن من التحكم في النسق؛ بمعنى أن ثمة دورًا يؤديه اللاتحديد، وبالتالي يصبح البديل الأفضل هو النموذج النيوتروسوبي،

القائل أن «أي نسق في أي علم هو نسقٌ مستقرٌ بنسبة م٪، وغير محدد بنسبة ح٪، وغير ثابت بنسبة غ٪»، حيث $M + H + G = 100$ ، كما أن: $\text{صفر} \geq H, G \geq 100$.

يمكنا إذن تعميم المنطق الغائم ليغدو منطقاً ترانسندنتالياً **Transcendental**، نسميه «المنطق النيوتروسوسي»: حيث تتجاوز الفاصل [صفر، ١]؛ بمعنى أن النسب المئوية لكل من الصدق، واللاتحديد، والكذب يتم تقريبها بالمجموعات الفرعية، لا بالأعداد المفردة. وهذه المجموعات الفرعية قد تتزامن وتتجاوز الفاصل الموحد لتعبر عما يُعرف بالتحليل غير المعياري؛ وهكذا، فإن:

$N = \text{حد الأقصى من ص} + \text{حد الأقصى من ح}$

$+ \text{حد الأقصى من ك} \ni [\text{صفر}^-, 3^+]$

$+ \text{قد تعلو لتصل إلى } 3 \text{ أو } 3^-$

في حين أن:

$N = \text{حد الأدنى من ص} + \text{حد الأدنى من ح}$

$+ \text{حد الأدنى من ك} \ni [\text{صفر}^-, 3^+]$

$- \text{قد تقل لتصل إلى صفر أو صفر}^-$

وبصفة عامة، بالانتقال من الصفة «كلاسيكي» (أو تقليدي) إلى الصفة «حديث» (في الأدب، والفنون، والفلسفة الراهنة أو ما نطلق

عليه «ما بعد الحداثة») يمكننا أن نُبطل العديد من المبرهنات. لقد أكد الكاتب والفيلسوف الفرنسي «فولتير» *F. M. A. Voltaire* (١٦٩٤ - ١٧٧٨) أن «القوانين في الفنون إنما وُضعت لكي تتجاوزها». وعلى هذا فلن نحتفظ في المنطق النيوتروسوسي بمعظم القوانين المنطقية الكلاسيكية وخواصها. وإذا كان المنطق النيوتروسوسي يبدو للوهلة الأولى منطقاً مضاداً للمنطق الحسي، بل وربما شاداً (لأن قيم الصدق النيوتروسوسيّة لقضية ما أ، م ن (أ)، قد تكون «١، ١، ١»؛ بمعنى أن القضية يمكن أن تكون صادقة وكاذبة وغير محددة تماماً في الوقت ذاته)، فإن دراسة المفارقات سرعان ما تكشف عن أنه منطق حسي.

لقد ظهرت فكرة التقسيم الثلاثي *Tripartition* (الصدق، الكذب، اللاتحديد) عام ١٧٦٤، عندما بحث الرياضي الألماني «يوحنا هينريخ لامبرت» *J. H. Lambert* (١٧٢٨ - ١٧٧٧) مدى إمكانية الثقة بشهادة شخص متاثر بشهادة مضادة لشخص آخر. وحينئذ عمم قاعدة «ريتشارد هوبر» *Richard Hoopper* في تأليف *البينة* *Combination of evidence*، والتي كانت بمثابة محاولة مختلفة عن محاولة «بايس» *Bayes* (٥٥) لاكتشاف نموذج احتمالي.

وفي عام ١٩٤٠ قدم «كوبمان» *Koopman* (٥٦) مفهومي الاحتمال الأدنى والاحتمال الأعلى، واتبعه عالم الإحصاء البريطاني *Irving John (or Jack) Good* «إرفنج جون جود».

(١٩١٦ -)، ثم قدم «ديمبستر» *Dempster* (١٩٦٧) قاعدة التأليف بين حجتين، ليتمد بها «شافير» *Shafer* (١٩٧٦)^(٥٧) إلى نظرية «ديمبستر - شافير»^(٥٨) عن دوال الاعتقاد *Belief functions* ، وذلك بتعريف دوال الاعتقاد والقبول الظاهري *Plausibility* واستخدم قاعدة «ديمبستر» في التأليف بين بينتين مستمدتين من مصادر مخالفين. وترتبط دالة الاعتقاد بين الاستدلال الغائم والاحتمال. أما نظرية «ديمبستر - شافير» في دوال الاعتقاد فهي تعتمد للاحتمال عند «بليس»، وهذا الأخير يستخدم الاحتمال الرياضي بطريقة أكثر عمومية، مؤسساً نموذجه على التأليف الاحتمالي للبيئة في الذكاء الصناعي.

ووفقاً لنموذج «لامبرت»: «هناك فرصة (ق) مؤداتها أن الشاهد سوف يكون صادقاً وأميناً، وفرصة (ل) مؤداتها أنه سوف يكون أفالكاً، وفرصة (١ - ق - ل) مؤداتها أنه سوف يكون ببساطة مهمالاً. ومن ثم يكون حاصل جمع المكونات الثلاثة (الأمانة، الإفك، الإهمال) هو الواحد الصحيح».

من جهة أخرى، استخدم «فان فراسن» *Van Fraassen* (١٩٤١ -) *Supervaluation* سيمانطيقاً لتقدير القيمة الفائقة^(٥٩) في محاولة منه لحل مفارقات الاستدلال التراكمي، واتبعه في ذلك «سير مايكل أنتوني دومت» *Sir Michael Anthony Dummett* (١٩٢٥ - ١٩٧٥)، و«كيت فайн» *Kit Fine* (١٩٤٦ - ١٩٧٥). وقد استخدم ثلاثة التقسيم

الثلاثي، آخرَين بعين الاعتبار أي «محمول غامض» . *Vague predicate*

لقد تناول «فان فراسن»- مثلاً - المحمول الغامض «كومة» **Heap**، وامتد به إيجابياً إلى تلك الموضوعات التي ينطبق عليها المحمول على نحوٍ محدد، وسلبياً إلى تلك الموضوعات التي لا ينطبق عليها المحمول على نحوٍ محدد. أما التخم الذي تقع عليه الموضوعات الباقيَة فقد أطلق عليه اسم «الغبش» **Penumbra** (خط امتراج النور بالظلام). فلا يوجد حدًّ واضح المعالم بين هذين الامتدادين بالنسبة لأي محمول تراكمي. كما أن الاستدلال الاستقرائي لم يعد صحيحاً بالمثل: فإذا كانت (س) محمولاً تراكمياً، فإن القضية E (س أن & \neg س أن +) هي قضية كاذبة (حيث E رمز السور - أو التكريم - الوجودي، & ثابت الوصل، \neg ثابت النفي). وهكذا فالمحمول «كومة» (الامتداد الموجب) = صادق، وكومة (الامتداد السالب) = كاذب، وكومة (الامتداد الغابش) = غير محدد.

وفي عام ١٩٨٠ استخدم «ألكسندر نارينيانى» **Alexandre Narinyani** اسم «المجموعة غير المحددة» **Indefinite**، ثم واصل «أتاناسوف»^(٦٠) **Atanassov** (١٩٨٢) السير على طريق التقسيم الثلاثي ذاته، وقدم خمسة تعليمات للمجموعة الغائمة ، ودرس خواصها وتطبيقاتها على الشبكات العصبية **Neural networks**.

وهذا المنطق النيوتروسوسي الذي نقدمه من جانبنا هو المحاولة الأولى) فيما نزعم لتوحيد الأنماط المنطقية في مجال موحد. وعلى أية حال، فإن محاولتنا تلك ليست بالفريدة في تاريخ العلم، بل إن ثمة محاولات، أو نظريات توحيدية يمكن الإشارة إليها في أكثر من ميدان، ومنها مثلاً:

١. اقترح «فيليكس كريستيان كلين» *Felix Christian Klein* (١٨٤٩ - ١٩٢٥) ببرنامجه الهندسي المسمى «برنامج إرلانجن» *Erlangen program* وجهة نظر مشتركة، يمكن انطلاقاً منها فقط إعادة تنظيم وتقسيم فروع الأنماط الهندسية المختلفة؛ أعنيأخذ جماعة ما *Manifold* كمعطى، ومجموعة من التحويلات للجماعة، ومن ثم دراسة تشكيلات الجماعة بالنظر إلى تلك السمات غير المتغيرة بتحولات الجماعة.
٢. حاول «آينشتاين» في الفيزياء بناء نظرية للمجال الموحد، تسعى إلى توحيد خواص التفاعلات الخاصة بالجاذبية، والتفاعلات الكهرمagnطيسية، والضعيفة والقوية، بحيث أن مجموعة مفردة من المعادلات يمكن أن تُستخدم للتتبؤ بكل سماتها المميزة؛ ولا نعرف ما إذا كانت نظرية كهذه قد تم تطويرها حالياً أم لا.
٣. كذلك يمكن أن نشير إلى نظرية التوحيد الشامل *Grand unification theory*، والتي هي بمثابة مجال موحد في مجال الكم للتفاعلات الكهرمagnطيسية، والضعيفة، والقوية.

وقد يزداد مغزى المنطق النيوتروسوبي ووضوحاً إذا ما نظرنا في مفهوم «العالم» كأداة سيمانطيكية في المنطق الجهوبي. فوفقاً لهذا المفهوم، نستطيع القول أن قيمة الصدق

النيوتروسوافية لجملة ما، ولتكن (A) ، هي:

$M \text{ نص } (A) = 1^+$ إذا كانت (A) «صادقة في كل العوالم الممكنة» (بصيغة «ليينتر» الأصلية)، وكذلك في كل حالات الوصل «Conjunction»، وهو ما يمكن أن نسميه «الصدق المطلق» $Absolute\ truth$ (ويُسمى في المنطق الجهوبي «الصدق الضروري» $Necessary\ truth$ ، بينما أطلق عليه «Dinuolișku-Câmpina»). على أن الجملة غير الملحوظة $(Intangible\ absolute\ truth)$. على أن الجملة السابقة $M \text{ نص } (A) = 1$ إذا كانت (A) صادقة في عالم واحد فقط على الأقل وفي وصل واحد. ونحن نسمي هذا «صادقاً نسبياً» $(Relative\ truth)$ لأنه متعلق بعالم «نوعي» (في حين يُسمى في المنطق الجهوبي «صادقاً ممكناً» $(Possible\ truth)$).

وحيث أن كل «عالم» يتسم بالдинاميكية، ويعتمد على ارتباط البارامترات بعضها البعض، فقد أضفتنا المقولات الفرعية $Sub-Category$ «وصل» لكي تعكس حالة جزئية للعالم.

كيف يمكن أن نفاضل \langle الصدق الكائن خلف الصدق \rangle ؟. وماذا عن \langle الصدق المجازي \rangle الذي يحدث مراراً في المجال الإنساني؟.

خذ مثلاً القضية: «٩٩٪ من السياسيين غشاشون». هذه القضية قد تجد تعليقاً حماسياً من شخص ما: «لا، بل ١٠٠٪ من السياسيين غشاشون، وأكثر من ذلك!». كيف يمكن أن نفسر إذن عبارة «وأكثر من ذلك» (أكثر من ١٠٠٪)، أعني أكثر من الصدق؟. دعنا نحاول صياغتها:

لنفرض أن $N \leq 1$. إذن يمكن تعريف «الصدق النسبي من المستوى N » للجملة (A) بأنه حالة صدق الجملة في N على الأقل من العوالم المميزة، وبالمثل «الصدق النسبي من المستوى القابل للعد Countable» أو غير القابل للعد Uncountable كدرجات تدرجية بين «الصدق النسبي من المستوى الأول» (1) ، و«الصدق المطلق» (1^+) في الموناد \mathbb{M} (1^+) . ويمكن الحصول على تعريفات مماثلة باستبدال «الكذب» أو «اللاتحديد» بالصدق فيما سبق.

إن مفهوم «العالم» - بالمعنى الواسع - يعتمد على العديد من البارامترات؛ كالمكان، الزمان، الاتصال Continuity، الحركة، جهة Modality، مستويات اللغة الشارحة لغة Meta-language، التفسير، التجريد، التكميم (التسوير) من المستوى أعلى Higher-order quantification، البناءات المكملة Predication، Complement constructions، الذاتية Subjectivity، السياق Context، ظروف الأحوال Circumstances، ... إلخ». وقد استصوب «بيير دايلي» Pierre d'Ailly (١٣٥٠ - ١٤٢٠) $(Petrus de Alliaco)$ أن

تكون قيمة الصدق لقضية ما معتمدة على المعنى *The sense*، وعلى المستوى الميتافيزيقي، وعلى اللغة واللغة الشارحة للغة؛ فالقضايا ذاتية الانعكاس *Auto-reflexive propositions* (أي المنعكسة على ذاتها) تعتمد على نمط التقسير (موضوعية/ ذاتية، صورية/ غير صورية، واقعية/ عقلية).

وبطريقة صورية، دعنا نأخذ العالم (ع) ككيان حادث عن طريق النسق الصوري (ن ص). إذن نستطيع القول أن الجملة (أ) تنتهي إلى العالم (ع) إذا كانت (أ) صيغة جيدة التكوين **Well-formed** (ص ج ت) في (ع)؛ أعني صف من الرموز الخاصة بأبجدية (ع)، مؤلف وفقاً لقواعد نحو اللغة الصورية في العالم (ع). والنحو هنا يتم تصوره كمجموعة من الدوال (قواعد الصياغة) تكون مدخلاتها هي صفوف الرموز، ومخرجاتها هي «نعم» أو «لا».

وهكذا، فالنسق الصوري يحوي بالضرورة لغة صورية معينة (أبجدية ونحو)، وأجهزة استباطية (بديهيات و/أو قواعد للاستدلال). وفي أي نسق صوري تكون قواعد الاستدلال ذات طبيعة صورية، تراكيبياً *Typographically* وطبوجرافياً *Syntactically*، دون إشارة إلى معنى الصفوف التي تتناولها.

كذلك الحال بالنسبة لقيمة الكذب النيوتروسوفية، فنحن نقول أن $M \wedge \neg K = 1^+$ إذا كانت الجملة (أ) كاذبة في كل العوالم الممكنة، وهذا نسميه «الكذب المطلقاً» *Absolute falsehood*.

بينما $M_N(A) = 1$ إذا كانت (A) كاذبة في عالم واحد على الأقل، وهو ما نسميه «الكذب النسبي» ***Relative falsehood***. أما قيمة اللاتحديد النيوتروسوافية ف تكون $M_N(A) = 1^+$ إذا كانت (A) غير محددة في كل العالم الممكنة، وهذا هو «اللاتحديد المطلق» ***Absolute indeterminacy***، بينما $M_N(A) = 1$ إذا كانت (A) غير محددة في عالم واحد فقط على الأقل، وهو ما نسميه «اللاتحديد النسبي» ***Relative indeterminacy***.

من جهة أخرى، $M_N(C) = \text{صفر}^-$ إذا كانت (A) كاذبة في كل العالم المungkinة، في حين أن $M_N(C) = \text{صفر}$ إذا كانت (A) كاذبة في عالم واحد فقط على الأقل.

كذلك $M_N(K) = \text{صفر}^-$ إذا كانت (A) صادقة في كل العالم المungkinة، بينما $M_N(K) = \text{صفر}$ إذا كانت (A) صادقة في عالم واحد فقط على الأقل.

وأيضاً $M_N(H) = \text{صفر}^-$ إذا كانت (A) ليست غير محددة في أي عالم ممكن، بينما $M_N(H) = \text{صفر}$ إذا كانت (A) ليست غير محددة في عالم واحد فقط على الأقل.

إن صفر^+ هي بمثابة مونادات تُفسح مكاناً لدرجات الصدق الفائق ***Super-truth*** (الصدق ذو القيمة الأكبر من 1)، والكذب الفائق ***Super-falsehood***، واللاتحديد الفائق ***Super-indeterminacy***.

هنا توجد بعض الحالات الحرجية:

من هذه الحالات «تحصيلات الحاصل» **Tautologies**، وهي حالات تأخذ مثلاً الشكل (ب هي ب)، ومن ثم نقول:

$$\text{من } (b) = (b^+, \text{ صفر}^-, \text{ صفر}^-)$$

ومنها أيضاً «التناقضات» **Contradiction**، من الشكل (ج ليست ج)، حيث نقول:

$$\text{من } (\neg j) = (\neg b^-, \text{ صفر}^-, b^+)$$

بينما بالنسبة لأية مفارقة (ف):

$$\text{من } (f) = (1, 1, 1)$$

لذاخذ مثلاً مفارقة «أبيليدس»، المعروفة بمفارقة «الكذاب» **Liar paradox**: «هذه الجملة كاذبة»؛ إذا كانت صادقة فهي إذن كاذبة، وإذا كانت كاذبة فهي إذن صادقة. لكن هذا الاستدلال - نظراً للنتائج المتناقضة - يدل على نمط عال من الاتحديد أيضاً. فالمفارة هي فقط القضية الصادقة والكافحة في الوقت ذاته، وفي العالم ذاته، وهي غير محددة بالمثل!.

لذاخذ أيضاً مفارقة «جريلينج»^(٦١) **Grelling paradox**، المعروفة كذلك بمفارقة غير المتسق **Heterological paradox**: «إذا كانت أية صفة تصف ذاتها حقاً، فسوف نقول أنها «متسبة ذاتياً» **Autological paradox**، وبخلاف ذلك، نقول أنها «غير متسبة». إذن هل «غير المتسبة» غير متسبة؟. مرة أخرى، إذا كان كذلك فهو إذن ليس كذلك، وإن لم يكن كذلك، فهو إذن كذلك.

بالنسبة لأية صيغة غير جيدة التكوين (ص غ ج ت)، أعني صف من الرموز لا يتحقق مع سينتاكس **Syntax** النسق المنطقى الوارد به، فإن م ن (ص غ ج ت) = ن / أ .
ج. تعليقات على المنطق النيوتروسوسي بالمقارنة بالأنساق المنطقية الأخرى

Comments on neutrosophic logic in comparison to other logics

تعتبر كل القيم ذات الدلالة **Designated values** في أي نسق ثنائي القيم بمثابة أنواع للصدق، وكل القيم ذات الدلالة المناقضة بمثابة أنواع للكذب، وثمة فجوات بين هذين النوعين من القيم. أما في النسق النيوتروسوسي فتشترط وجود قيم ذات دلالة نافية (وليس مناقضة) وأنواع لعدم التحديد. ومن ثم، فأية نتيجة نيوتروسوافية لها درجات من القيم ذات الدلالة، وذات الدلالة النافية، وذات الدلالة المناقضة.

ونحن لا نأخذ بالطبع بقانون الثالث المرفوع (السائل بأن أية قضية إما صادقة أو كاذبة) في أي نسق نيوتروسوسي.

كذلك الحال بالنسبة لقانون التناقض **Contradiction law**، القائل بأنه لا يمكن وجود قضية صادقة $\langle A \rangle$ وكاذبة $\langle \text{ليس } A \rangle$ في آن معاً؛ ذلك لأن م ن $\langle A \rangle$ يمكن أن تكون متكافئة مع م ن $\langle \text{ليس } A \rangle$ ، وهو غالباً متداخلتان على الأقل. وبالمثل بالنسبة لبرهان الخلاف

(أو منهج البرهان غير المباشر) **Reductio ad absurdum**:

$$\text{و } \quad (A \subset A) \subset (A \subset A)$$

$$(A \subset A) \subset (A \subset A)$$

وفضلاً عن ذلك، فإن بعض صيغ تحصيلات الحاصل (أي القضايا الضرورية منطقياً، أو الصادقة بمقتضى الشكل) في المنطق الكلاسيكي قد لا تكون تحصيلات حاصل (أي قضايا ذات قيمة صدق مطلقة) في المنطق النيوتروسوفي. كما أن بعض الصيغ المتناقضة (**Contradictions**) (أي القضايا المستحيلة منطقياً، أو الكاذبة بمقتضى الشكل) في المنطق الكلاسيكي قد لا تُشكل صيغًا متناقضة (أي قضايا ذات قيمة كذب مطلقة) في المنطق النيوتروسوفي.

- صيغة إثبات التالي في القياس الشرطي الاستثنائي

The mixed hypothetical syllogism Modus Ponens

إذا كانت Q كانت L

لكن Q

إذن ليس Q

- قياس الفصل الشامل (**الضعيف**)

The Inclusive (Weak) Disjunctive Syllogism

إما (Q أو L)

لكن ليس Q

إذن L

- قياس الفصل المانع (القوي)

The Exclusive (Strong) Disjunctive Syllogism

إما (ق فقط أو ل فقط)

لكن ليس ق

إذن ل

- القياس الشرطي المتصل

إذا كانت ق كانت ل

وإذا كانت ل كانت م

إذن، إذا كانت ق كانت م

- الإحراج البناء

إما ق أو ل

وإذا كانت ق كانت م

وإذا كانت ل كانت م

إذن م

- الإحراج الهدام

إما ق أو ل

لكن ليس ق

إذن ل

ولو نظرنا إلى القياس المركب **Polysyllogism** (المؤلف من عدة أقيسة تكون نتيجة الواحد منها مقدمة للقياس الذي يليه) وإلى الحجج الموكنة أو المتوارية **Nested arguments** (التي تماثل

السلسلة، بحيث تشكل نتيجة الحجة منها مقدمة للحجية التي تليها، مع إغفال النتائج المتوسطة عادة) لوجدنا أنها غير صحيحة في المنطق النيوتروسوبي، لكنها تستلزم شكلاً أكثر تركيباً.

أما الاستلزم الكلاسيكي **Classical entailment** (الذي هو نتيجة مؤداها أن قضية ما «ل» هي نتيجة ضرورية لقضية أخرى «ق»: $q \rightarrow l$) فيعمل جزئياً في المنطق النيوتروسوبي، وكذلك رمز «الشخص» أو «الصّنَارَة» **Fish-hook symbol** (— — [) المستخدم لتبيّان أن قضية ما «ل» هي نتيجة عرضية لقضية ما «ق»: $q \rightarrow - - l$).

هل من الممكن في حساب المحمول النيوتروسوبي تحويل أية صيغة إلى **Neutrosophic predicate calculus Prenex normal form** (٦٢) صيغة مكافئة في شكل برينكس سوي؟ تلك مسألة مفتوحة للبحث؛ فالشكل باستخدام إجراءات البرينكس؟. تلك مسألة مفتوحة للبحث؛ فالشكل البرينكس السوي هو صيغة يتم تكوينها على النحو التالي:

(ر هـ١) (ر هـ٢) ... (ر هـ n) ج

حيث «ر» هو السور الكلّي أو الجزيئي، «هـ١، هـ٢، ..., هـ n » هي متغيرات متمايزة، و«ج» جملة مفتوحة (أي تعبير جيد التكوين يحوي متغيراً حرّاً). أما إجراء البرينكس فهو أي إجراء يحول أية صيغة جيدة التكوين إلى صيغة مكافئة في شكل برينكس؛ ومثال ذلك:

ج $\rightarrow (أ هـ \rightarrow ب) \equiv ك (أ هـ \rightarrow ب)$

(حيث «ج» = السور الجزئي، «ك» = السور الكلي، وكل من «أ»، «ب» متغيرات فردية تشير إلى أشياء جزئية أو أسماء). ومن المعروف أن آية صيغة جيدة التكوين يمكن تحويلها في حساب المحمول الكلاسيكي إلى صيغة ذات شكل برينكس.

:**Double negation** نتحول إذن إلى النفي المزدوج

$$\Gamma (\neg \Gamma) = \perp$$

هذه الصيغة غير صحيحة في المنطق الحدسي، وهي أيضاً غير صحيحة في المنطق النيوتروسوسي إذا كنا نأخذ إجراء النفي بمعناه الطبيعي:

$$\Gamma (\neg \Gamma) = \perp$$

(حيث \perp = إجراء الطرح)

لكن الصيغة تبدو صحيحة إذا لم يؤخذ إجراء النفي بمعناه الطبيعي، وهي كذلك صحيحة بالنسبة لإجراء النفي:

$$\Gamma (\neg \Gamma) = (k, h, s)$$

[حيث Γ = (ص، ح، ك)]

إن المنطق النيوتروسوسي يُسلم بالنظريات المتقلبة غير التافهة «آية جملة مستوعبة (أو مؤكدة)» كما في المنطق الكلاسيكي، نقول إن «آية جملة مستوعبة بنسبة س٪ (أو مؤكدة بنسبة م٪)». وبشكل أكثر دقة، «آية جملة مستوعبة بنسبة (ص، ح، ك)٪ [أو مؤكدة بنسبة (ص، ح، ك)].».

ويرجع ذلك إلى أن المحمول النيوترسوبي *N. predicate* هو محمول غامض *Vague*، غير مكتمل *Incomplete*، أو صفة، خاصية، أو دالة غير معروفة جيداً لموضوع ما. هو بمثابة نوع من دالة مجموعة ثلاثة القيم. فإذا قمنا بتطبيق محمول ما على أكثر من موضوع، فسوف نُسمّي ذلك «علاقة نيوترسوافية» *.N. relation*.

خذ مثلاً القضية: «نهى طولية». إن المحمول «طويلة» غير دقيق؛ فقد تكون «نهى» طولية وفقاً لرأي «محمد»، لكنها «قصيرة» وفقاً لرأي «ندي»، وقد يكون طولها غير معروف بالمرة في رأي «زيد»، فكل شخص يحكم عليها من خلال طوله هو، ومن خلال معرفته بها.

هكذا يسعى المنطق والمجموعة النيوترسوفيان إلى بناء نموذج أفضل للتحديد. إنما يحاولان:

- تمثيل النتائج التي تتطوّي على مفارقة، لا في مجال الإنسانيات فحسب - حيث تكون المفارقة شائعة جداً - ولكن أيضاً في مجال العلم الطبيعي؛
- تقييم الغرائب *Peculiarities*؛
- توضيح التناقضات والنظريات المتضاربة؛ فأية نظرية صادقة من وجهة نظر نوعية، هي كاذبة من وجهة نظر أخرى، وقد تكون غير محددة من وجهة نظر ثالثة؛

- استيعاب عالم الذرة الغامض؛ فنحن في مجال ميكانيكا الكم
نتعامل مع أنساق بها عدد لا متناه من درجات الحرية؛
- دراسة الجسيمات دون المجهرية **Submicroscopic** ذات السلوك غير النيوتوني، وبعض الظواهر
المجهرية ذات السلوك المماثل تقريرياً.
- خذ - على سبيل المثال - طبيعة الضوء في الفيزياء: إحدى
النظريات تعتبره «موجة»، بينما نظرية أخرى تعتبره «جسيماً»
(فوتون) **Photon**، ولا تعدم أي منها البرهان على صدقها.
تقول الأولى، أي النظرية الموجية **Wave theory** {«ماكسويل»}
، «كريستيان هايجنز» **C. Huygens** (١٦٢٩ - ١٦٩٥)،
«أوغسطين فريندل» **A. Fresnel** (١٧٨٨ - ١٨٢٧) {أن الضوء
ذو طبيعة موجية، وبرهان ذلك ظاهرة التداخل **Interference**
حيث يتقاطع الشعاعان الضوئيان ويمر أحدهما من خلال الآخر دون
أن يرتفعا أو يتلفا. في حين تقول النظرية الثانية، النظرية الجسيمية
«نيوتون» **Newton**، «هاینریخ هیرتز» **H. Hertz**
Ph. Lenard (١٨٥٧ - ١٨٩٤)، «فيليپ لينارد» **H. Hertz**
(١٨٦٢ - ١٩٤٧)، «آينشتاين» **Einstein** {أن الضوء ذو طبيعة
جسيمية **Corpuscular**، وبرهان ذلك ظاهرة التأثير
الكهربائي^(٦٣) **Photoelectric effect**؛ حيث يستطيع الضوء
فوق البنفسجي تبخير الإلكترونات من سطوح الفلزات، بما يتاسب
والقول بناء حبيبي للإشعاع الضوئي.

ولم يلبث «لويس دي بروجلي» *L. De Broglie* (١٨٩٢-١٩٨٧) أن وفق بين النظريتين، مبرهناً على أن الضوء ذو طبيعة «موجية- جسيمية»!؛ فال المادة والإشعاع هما في الوقت ذاته موجات وجسيمات.

لنفرض أن x (x) هو المحمول: « x من طبيعة جسيمية»، وأن λ (x) هو المحمول: « x من طبيعة موجية». إن λ (x) هو الضد المقابل لـ x (x)، ومع ذلك فإن كلاً من المحمولين λ (ضوء)، λ (ضوء) صادق في الوقت ذاته.

هناك أيضاً أربع نظريات مختلفة عن الذرة؛ لكل من «بوهر»، و«هيزنبرج»، و«بول ديراك» *P. Dirac* (١٩٠٢-١٩٨٤)، و«إروين شرودنجر» *E. Schrödinger* (١٨٨٧-١٩٦١) على التوالي. وكل نظرية منها تبدو صادقة وفقاً لشروط (فرض) - معينة.

مثل آخر: وفقاً لمعادلات «ماكسويل» *Maxwell's equations* نقول أن الإلكترون يُشع طاقة عندما يدور حول النواة؛ وفقاً لنظرية «بوهر» *Bohr's theory* نقول أن الإلكترون لا يُشع طاقة عندما يدور حول النواة، لكن كلاً القصبيتين تمت البرهنة على صدقهما انطلاقاً من معرفتنا الحالية.

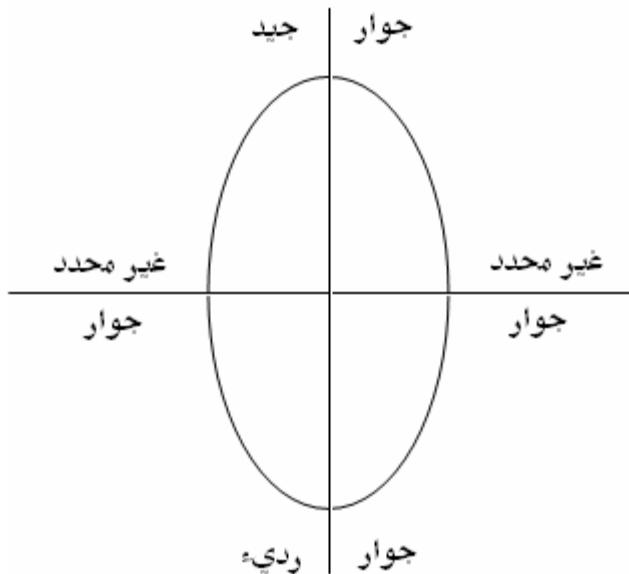
الكتب لا متناهي، والصدق منه تماماً؛ وفيما بينهما يقع الالتحديد بدرجات مختلفة.

في النظرية النيوتروسوفيّة، وفيما بين «الكون والفساد»، «الوجود واللاوجود»، «التأكيد واللاتأكيد»، «القيمة واللامقىمة»، ...، وبصفة عامة بين $\langle\text{أ}\rangle$ و $\langle\text{ليس أ}\rangle$ ، هناك حالات متعلالية لا متناهية العدد، وليس فقط فيما بينهما، ولكن أيضًا فيما وراءهما. إنها درجات من الكيانات المحايدة (نقيض أ)، متحدة مع كل من $\langle\text{أ}\rangle$ و $\langle\text{ليس أ}\rangle$. والحق أن هناك أيضًا خطوات: بين الكون والكون، الوجود والوجود، الممكן والممكّن، القيمة والقيمة؛ وبصفة عامة بين $\langle\text{أ}\rangle$ و $\langle\text{أ}\rangle$. فالمفاهيم - بشكل مجرد - تدوم في ذاتها فقط (التجوهر)، لكنها خارج ذاتها تتخذ شكل اندماج متبدال. بعبارة أخرى، هناك عدد لا متناهٍ من درجات وظلال الاختلاف: فيبين الأبيض والأسود توجد درجات لا محدودة من الألوان، ناجمة عن آلاف التأليفات الممكنة بين تلك الألوان.

الكل متعاقب: فالتقدم يعقبه التأخر، والتطور يعقبه الركود واللاتطور.

وفيما بين الموضوعية والذاتية هناك كثرة من الظلال. وكذلك فيما بين الجيد والرديء ...، الموجب والسلاب ...، الممكّن والمستحيل ...، الصدق والكذب ...، $\langle\text{أ}\rangle$ و $\langle\text{نقيض أ}\rangle$.

ويتمكن أن نعبر عن ذلك بالشكل الإهليجي النيوتروسوفي NE التالي:



كل شيء جيد بنسبة جـ.%، وغير محدد بنسبة حـ.%، ورديء بنسبة رـ.%؛ حيث تتبادر جـ في المجموعة الفرعية جـ، وتتبادر حـ في المجموعة الفرعية حـ، وتتبادر رـ في المجموعة الفرعية رـ، وكل من جـ، حـ، رـ محتواه في:

[صفر - ، ا]⁺

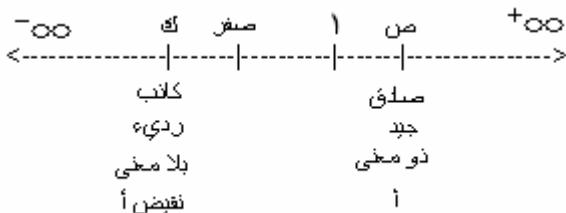
وهكذا، فعلاوة على ديلكتيك «ديدرول» *Diderot* فيما يتعلق بالجيد والرديء، أي فعل له «جودة»، و«عدم تحديد»، و«رداءة»^{١٣} بالمثل، بحيث يشكل الثلاثة كلاً مندمحاً.

لقد قال «ر و دلف کار ناب»:

«القضايا المتنازع عليها ليست صادقة ولا كاذبة، لأنها لا تؤكّد

شيئاً، ولا تحوي المعرفة ولا الخطأ.

إذن هناك حالات لا متناهية العدد بين «الجيد» و«الرديء»، وبصفة عامة بين «أ» و«نقيض أ» (وأيضاً فيما وراءهما)، وهو ما يمكن أن نمثله على خط العدد الحقيقي على النحو التالي:



في هذا الشكل: ك هي الكذب المطلق (ك < صفر)، ص هي الصدق المطلق (ص > ١). وفيما بين كل زوج متقابل، عادة بالقرب من ٥، تقع الحالات المحايدة، وجميعها تتعمى إلى هذا الفاصل. وحتى إذا بدا فعل ما بوضوح على أنه جيد فقط، أو رديء فقط، فإن ثمة جوانب أخرى مستترة يمكن أن تلمحها. فالنسب:

$$\frac{\text{ليس } \mathbf{A}}{\mathbf{A}} \quad , \quad \frac{\text{نقيض } \mathbf{A}}{\mathbf{A}}$$

تتغير إلى ما لا نهاية. ولكن هل هي متضاغدة؟ **Transfinite**

إذا كانت قضية ما صادقة بنسبة ٣٠٪، وغير محددة بنسبة ٦٠٪، فقد تكون إذن - على سبيل المثال - كاذبة بنسبة ١٥٪. يعني ذلك أن القضية يمكن أن تجمع بين الصدق والكذب، أو بين الصدق والالتحديد، أو بين الكذب والالتحديد، أو حتى بين

المكونات الثلاثة مجتمعة. وبصفة عامة ، إذا كانت قضية ما صادقة بنسبة ٣٠٪، وغير محددة بنسبة ٦٠٪، فقد تكون كاذبة بنسبة تتراوح بين ٢ - ٢٥٪، أو بنسبة ٢٥٪.

ح. مقارنة بين المنطق الغائم والمنطق النيوتروسوفي
Comparison between Fuzzy logic and Neutrosophic logic

تتمتع الروابط النيوتروسوفية بتعريف لقيمة الصدق- يقترب من أنساق العالم الفعلي- على نحو أفضل من الروابط الغائمة. فالروابط النيوتروسوفية تستند في تعريفها على المجموعات الفرعية الثلاثة غير المعيارية **Triple non-standard subsets** ، المحتواة في الفاصل غير المعياري الموحد [صفر- ، ١⁺] ، في حين أن الروابط في المنطق الغائم تستند في تعريفها إلى الفاصل المغلق [صفر ، ١]. ونتيجة ذلك فإن (نـ الحد الأقصى) ليست مقيدة بالعدد ١ ، لكنها تتعاظم إلى الموناد \mathbb{M} (٣⁺) ، أعني مجموعة من الأعداد الحقيقة المتزايدة **Hyper-real number**؛ وبالتالي، فإن (نـ الحد الأدنى) يمكن أن تتناقص إلى \mathbb{M} (صفر-) ، وليس إلى (صفر) فقط. وإذا كنا في المنطق الغائم لا نستطيع تقييم المفارقة (التي هي قضية صادقة وكاذبة في الوقت ذاته) لأن حاصل جمع المكونات يجب أن يكون ١ ، فإن المنطق النيوتروسوفي يتتيح لنا ذلك ، لأن: $m \in (M) \text{ if and only if } (m_1, m_2, m_3) \in M$

وعلى العكس من المنطق الغائم، إذا كانت قضية ما $\rightarrow A$ صادقة بنسبة ص٪، فإن ذلك لا يعني بالضرورة أنها كاذبة بنسبة ١٠٠٪. بل نقول - وهو الأفضل كما ذكرنا من قبل - أنها صادقة بنسبة ص٪، وكاذبة بنسبة ك٪، وغير محددة بنسبة ح٪، كما في المنطق الحدسي الغائم (Atanassov)، حيث $\neg \text{حد الأقصى} \geq 3^+$ ، $\text{ن} - \text{حد الأدنى} \leq \text{صفر}$.

خ. المنطق النيوتروسوسي الجهوي

Neutrosophic modal logic

يمكن تعريف الإجراءين الأوليين في المنطق الجهوي (وهما: \Diamond ويعني «من الممكن أن»، \Box ويعني «من الضروري أن») على النحو التالي:

ص $- \text{حد الأدنى} (\Diamond A) > \text{صفر}$

وحيث أن $\Box A$ يمكن أن تؤخذ بوصفها $\neg(\Diamond \neg A)$ ، فإن:

ص $- \text{حد الأقصى} (\Box A) > 1$

د. تطبيقات *Applications*

يفيدنا المنطق النيوتروسوسي في تمثيل أنساق العالم الواقعي، لاسيما منطق التصميمات الخاضعة للتحكم *Designing control logic*، وقد يعمل أيضًا في مجال ميكانيكا الكم. وفيما يلي بعض الأمثلة:

- «المرشح ش، المتقدم للانتخاب في عاصمة ما ع، والتي بها ن من الناس لهم حق التصويت، سوف يربح».

هذه القضية صادقة – على سبيل المثال – بنسبة ٢٠ - ٢٥% وهي نسبة من يصوتون لصالح المرشح ش)، وكاذبة بنسبة ٣٥ - ٤٥% (نسبة من يصوتون ضده)، وغير محددة بنسبة ٤٠ أو ٥٠% (نسبة من يمتنعون عن الذهاب إلى صناديق الاقتراع، أو من لا يعطون أصواتهم لأي مرشح، أو الأصوات الباطلة).

- «سوف تُطرد غداً»

هذه القضية صادقة – مثلاً – بنسبة ٥٠% وفقاً لعلماء الأرصاد الجوية الذين فحصوا حالة الطقس في الأعوام السابقة، وكاذبة بنسبة ٢٠ - ٣٠% وفقاً للجو المشمس والصيفياليوم، وغير باتة بنسبة ٤٠%.

- «هذه كومة»

كتطبيق على مفارقات الاستدلال التراكمي *Sorites paradoxes* يمكن الآن أن نقول أن هذه القضية صادقة بنسبة ٨٠%， وكاذبة بنسبة ٤%， وغير محددة بنسبة ٢٥ - ٣٥% (فالحيادية تتبع من أنا لا نعرف بدقة نقطة الاختلاف بين الأصلع وغير الأصلع، وإذا قمنا بتقريب التخمين، فإن دقتنا تُصبح ذاتية). هنا يؤدي الموضوع دوراً هاماً.

ونحن لن نتمكن من تمييز الاختلاف بين الأصفر والأحمر بالمثل إذا نظرنا إلى حائط رسم عليه طيفاً متصلًا من الألوان يتغير على نحو غير محسوس من لون إلى آخر. لكننا نستطيع القول في لحظة معينة أن قسماً من الحائط يجمع بين اللونين الأصفر والأحمر

في الوقت ذاته، أو ليس به أي لون منها بالمرة!.

ومن بين مفارقات الاستدلال التراكمي التي يمكن أن تعالجها بالطريقة السابقة، ما يمكن أن نسميه «مفارقة الرجل الأصلع من الأمام»، أي ذلك الذي به شعرٌ عالي الكثافة على الجزء الباقي من رأسه. هذا الرجل قد يكون برأسه شعرٌ أكثر من رجل آخر غير أصلع، لكن بشرة رأسه والكثافة الشعرية بها أقل من الأول.

ذ. تعريف الروابط المنطقية النيوتروسوافية

Definition of neutrosophic logical connectives

الروابط (أي قواعد الاستدلال، أو الإجراءات المنطقية) في أي نسق غير ثائي، تخضع للتعريف بطرق متعددة، الأمر الذي يؤدي إلى وجود كثرة من الأنساق المنطقية المتمايزة. فعلى سبيل المثال، في المنطق ثلاثي القيم، الذي يعمل وفقاً لثلاث قيم ممكنة: صادق، كاذب، مُعلّق **Undecided**، هناك ٣٠٧٢ نسقاً!

ويرجع ذلك إلى أن تغييرًا واحدًا في أية قائمة صدق خاصة بأحد الروابط يكفي بمفرده لتشكيل نسق مختلف (تماماً).

وبالمثل، هناك عدة طرق لبناء الروابط في المنطق النيوتروسوسي، وذلك وفقاً لحالة كل مشكلة جزئية نرغب في حلها؛ وفيما يلي نعرض لأبسط هذه الطرق :

نُعبر أولًا عن القيم المنطقية النيوتروسوافية للقضيتين (أ، ب) و (أ، ب) بالرموز التالية:

م ن (أ_١) = (ص_١، ح_١، ك_١)

م ن (أ_٢) = (ص_٢، ح_٢، ك_٢)

Negation النفي

م ن (Γ_أ) = {1} Θ ص_١، {1} Θ ح_١، {1} Θ ك_١

حيث Θ رمز الطرح.

Conjunction الوصل

م ن (أ_١ ∧ أ_٢) = (ص_١ ⊙ ص_٢، ح_١ ⊙ ح_٢، ك_١ ⊙ ك_٢)

حيث ⊙ رمز الضرب. وبطريقة مماثلة نعم التعریف على ن من
القضايا.

Weak or Inclusive disjunction الفصل الشامل أو الضعيف

م ن (أ_١ ∨ أ_٢) = (ص_١ ⊕ ص_٢ Θ ص_١ ⊕ ص_٢،

ح_١ ⊕ ح_٢ Θ ح_١، ك_١ ⊕ ك_٢ Θ ك_١ ⊕ ك_٢)

حيث ⊕ رمز الجمع. وبطريقة مماثلة نعم التعریف على ن
من القيايات.

Strong or exclusive disjunction الفصل المانع أو القوي

م ن (أ_١ ∨ ∘ أ_٢) = [ص_١ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ص_٢ ⊕ {1} Θ {1} ⊙ ص_١،

ص_١ ⊙ ص_٢ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ص_١ ⊙ ص_٢،

ح_١ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ح_٢ ⊕ ح_١ Θ {1} Θ {1} ⊙ ح_٢،

ح_١ ⊙ ح_٢ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ح_١ Θ {1} Θ ح_٢،

ك_١ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ك_٢ ⊕ ك_١ Θ {1} Θ ك_٢،

ك_١ ⊙ ك_٢ ⊙ {1} Θ {1} ⊙ ك_١ Θ {1} Θ ك_٢]

وبطريقة مماثلة يمكن تعليم التعريف على ن من القضايا.

القضية الشرطية (اللزوم المادي)

Material conditional (implication)

$$من (أ_1 \rightarrow أ_2) = \Theta \{1\} \oplus \Theta \{2\}$$

$$\{1\} \Theta \{2\} \oplus \{1\} \Theta \{2\} \oplus \Theta \{1\} \Theta \{2\}$$

القضية الشرطية المزدوجة (التكافؤ المادي)

Material biconditional (equivalence)

$$من (أ_1 \leftrightarrow أ_2) =$$

$$[(\Theta \{1\} \oplus \Theta \{2\}) \Theta (\Theta \{1\} \oplus \Theta \{2\})]$$

$$\Theta \{1\} \Theta \{2\} \oplus \Theta \{1\} \Theta \{2\} \Theta \{2\} \Theta \{1\}$$

$$[\Theta \{1\} \Theta \{2\} \Theta \{2\} \Theta \{1\} \Theta \{2\} \Theta \{1\}]$$

رابط شيفر (Sheffer connector)

$$من (أ_1 | أ_2) = من (\overline{\overline{أ_1} \vee \overline{أ_2}}) = (\Theta \{1\} \Theta \{2\})$$

$$\Theta \{1\} \Theta \{2\} \Theta \{1\} \Theta \{2\} \Theta \{1\} \Theta \{2\}$$

رابط بيرس (Peirce connector)

$$من (أ_1 \downarrow أ_2) = من (\overline{\overline{أ_1} \wedge \overline{أ_2}})$$

$$[(\Theta \{1\} \Theta \{2\}), (\Theta \{1\} \Theta \{2\}) \Theta (\Theta \{1\} \Theta \{2\})]$$

$$[(\Theta \{1\} \Theta \{2\}), (\Theta \{1\} \Theta \{2\})]$$

وانطلاقاً من هذه التعريفات، نستطيع القول في النهاية أنه إذا كان مذهب الصدق الشامل **Dialetheism** ينطلق من - ويعمل وفقاً لـ - الزعم الميتافيزيقي القائل بأن بعض التناقضات صادقة،

فإن ثمة تناقضات أيضاً يعالجها ويعرف بها المنطق النيوتروسوبي، إلا وهي تلك التي نُعبر عنها رمزيًا بقولنا $ص = ك = 1$ ، بمعنى أن القضية يمكن أن تكون صادقة بنسبة ١٠٠٪ وكاذبة بنسبة ١٠٠٪ في الوقت ذاته؛ وفضلاً عن ذلك، من الممكن أن تكون لدينا قضايا صادقة - مثلاً - بنسبة ٧٠٪ وكاذبة بنسبة ٦٠٪ (وفقاً للمصادر أو المعايير المختلفة)، فالصدق والكذب متداخلان (خصوصاً في المفارقات الكاذبة *Pseudo paradoxes*)، في حين أننا لا نجد ذلك في المنطق الغائم، لأن حاصل جمع المكونات يجب أن يكون ١٠٠٪، أي أن القضية تكون صادقة بنسبة ٧٠٪ وكاذبة بنسبة ٣٠٪.

ما هو منطق المنطق؟. نحن ندرس «لا منطق» المنطق *.Logic of illogic*، وأيضاً منطق «اللامنطق» *.Illogic of logic* وثمة نمطين أساسيين من الصدق: الصدق الصادق *The true truth*، والصدق الكاذب *The false truth*، إلى جانب درجات الصدق اللامحددة. وكذلك الحال بالنسبة للكذب: الكذب الصادق *The true falsity* والكذب الكاذب *The false falsity*، إلى جانب درجات الكذب اللامحددة.

هكذا يُوحّد المنطق النيوتروسوبي بين عدة أنساق منطقية؛ فمثلاً إذن مثل برنامج «فيликس كلين» في الهندسة، أو محاولة «آينشتاين» لبناء مجال موحد في الفيزياء.

[١-٥]- البارادوكسيزم في مجال العلم

من اللافت للنظر أن البارادوكسيزم ينشأ ويتجلّى معلناً عن نفسه بشكل طبيعي في كافة المجالات: في الفلاكلور (الأدب والأساطير الشعبية) **Folklore**، والإنسانيات، وغير ذلك من مجالات الثقافة أو الفكر. ومن خلال التجارب البارادوكسية يستطيع المرء أن ينحوت مصطلحات أدبية وفنية وفلسفية - أو حتى علمية - جديدة، وكذلك إجراءات، ومناهج، بل وألغوريتمات (خوارزميات) ^(٦٦) **Algorithms** جديدة للابداع.

ومن المدهش أن تمتد استخدامات البارادوكسيزم إلى مجال العلم أيضاً، ولنضرب لذلك مثالاً بعمليّة دمج المعلومات ^(٦٧) **Fusion of information** التي تتم في إطار علم السيبرلنطيقاً ^(٦٨)؛ فالروبوتات **Robots** - على سبيل المثال - تتلقى المعلومات الواجب معالجتها من الوسط الخارجي عن طريق كثرة من أجهزة الاستشعار **Multi-sensors**. لكن هذه المعلومات تبدو متناقضة في كثير من الأحيان بدرجة تزيد أو تقل. ولذا تمثل عملية دمج هذه المعلومات المتضاربة (أو البارادوكسية) مشكلة قديمة للعلم، لم يتم حلها تماماً وفقاً لقائمة النظريات الرياضية المتاحة في اللائقين؛ كنظريّة «ديمبستر - شافير» ^(٦٩) **Dempster-Shaffer**، ونظريّة «دوبوا - برادي» ^(٧٠) **Dubois-Prade**، ونظريّة «سميتز» **Smets** المسمّاة «نموذج الاعتقاد القابل للتحويل» ^(٧١).

(٧٢) **Transferable Belief Model (TBM)**، ونظرية «ياجر»، **Bags and Fuzzy Bags** في الحقائب والحقائب الغائمة **Yager** ونظرية «زاده» في المجموعات الغائمة، ... إلخ. إن الروبوت في حاجة إلى معالجة هذه المعلومات لكي يصل إلى قراءة بمفرده، وهنا يتجلّى البارادوكسيزم.

كذلك الحال في التطبيقات العسكرية (لتتبع الهدف)، أو في معالجة الصور الطبية المتضاربة بدرجة قد تزيد وقد تنقص (بهدف تشخيص الأمراض)، أو جمع وتمييز صور الأراضي الزراعية المتضاربة التي ترسلها الأقمار الصناعية.

ولقد ظهرت خلال النصف الثاني من القرن العشرين عدّة نظريات رياضية هامة، بالتزامن مع تطور علم الحاسوب والتكنولوجيا، هدفها معالجة ودمج العديد من أنماط المعلومات (الغائمة، النيوتروسوفية، غير المؤكدة، غير الدقيقة، البارادوكسية، غير المكتملة، شبه المتناقضة، المنطوية على مفارق الاستدلال التراكمي **Sorites Paradoxes**، أو ذات العناصر المتصلة **Continuous elements**) التي تحصل عليها من مصادر مختلفة (الخبرة الإنسانية، قياسات الاستشعار **Sensor measurements**)، الأنفاق الخبيثة في مجال الذكاء الاصطناعي (٧٣)، **AI expert systems** (٧٤)، شبكات العصبونية، **Neutral networks**، نظرية الكم، والتنبؤات الاقتصادية).

وتعرف إحدى هذه النظريات - التي تسمح بتأليف المعلومات البارادوكسية - باسم نظرية «ديزرت - سمارانداكه» في الاستنتاج المقبول ظاهريًا والبارادوكسي لدمج البيانات (٢٠٠١)^(٧٥) (*Dezert-Smarandache Theory of Plausible and Paradoxist Reasoning for Data Fusion (DSmT)*) وضعها ويعمل على تطويرها كل من «فلونتن سمارانداكه» (جامعة نيومكسيكو بالولايات المتحدة) ود. «جان ديزرت» (*Jean Dezert*) من أونيرا (*ONERA* = وكالة أبحاث الفضاء الجوي الفرنسية في باريس (*French Airspace Research Agency in Paris*). بالإضافة إلى ذلك، تم تنظيم العديد من المؤتمرات الدولية لمناقشة تطبيقات البارادوكسيزم في مجال العلم، وقد عُقد المؤتمر الأول في الفترة من الثامن إلى الحادي عشر من يوليو عام ٢٠٠٣، تحت عنوان «تطبيقات للاستنتاج المقبول ظاهريًا، البارادوكسي، والنيوتروسوسي لدمج المعلومات» وذلك في فندق «راديسون» (*Queensland Radisson*، كيرنز *Cairns*، كوينزلاند *Queensland*، أستراليا). أما المؤتمر الثاني فقد عُقد في الفترة من الثامن والعشرين من يونيو حتى الأول من يوليو عام ٢٠٠٤، في ستوكهولم (*Stockholm* بالسويد *Sweden*)، وكان عنوانه «تطبيقات وتحسينات للاستنتاج المقبول ظاهريًا والبارادوكسي لدمج المعلومات».

وفي الخامس من تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠٠٤، دُعيت مناقشات

ودراسات البارادوكسيزم المستخدم في دمج المعلومات المتضاربة إلى مركز «لأنجلي» *Langley* للبحوث بوكالة الفضاء الأمريكية «ناسا»، في فرجينيا *NASA Virginia* بالولايات المتحدة.

في السابع والعشرين من آيار/مايو ٢٠٠٥، تم استعراض هذه المناقشات والدراسات مرة أخرى في معهد الدراسات المتقدمة *The Advanced Study Institute* في ألبينا *Albena* ببلغاريا .*Bulgaria*

ومنذ عام ٢٠٠٣ وحتى الآن ونحن نشارك سنويًا في المؤتمرات الدولية المخصصة لدمج المعلومات، وقد نظمت المؤتمرات السابقة على التوالي في كل من: أستراليا *Australia*، السويد *Sweden*، الولايات المتحدة الأمريكية *USA*، إيطاليا *Italy*، وفضلاً عن ذلك، كنا - ولا زلنا - نعمل تحت رعاية مؤسسة «ماركوز إيفانس» *Marcus Evans Inc.*^(٧٦) لتقديم بحوث عن نظرية «ديزرت - سمارانداكه» لكل من إسبانيا *Spain*، وبلجيكا .*Belgium*

هوامش الفصل الأول

١. كتب هذا الفصل «فلورنتن سمارانداكه»، وترجمه ووضع حواشيه «صلاح عثمان».
٢. Avant-garde: مصطلح فرنسي يعني «حرس المقدمة»، أو «طليعة الجيش»، **Vanguard**. ورغم كونه مصطلحاً عسكرياً، إلا أنه يُطلق الآن غالباً على تلك الصفوّة المبدعة من المفكرين والفنانين الذين يقتّمون حقوقاً فنية أو ثقافية أو سياسية جديدة يدلّ إليها آخرون من بعدهم. كما يُطلق أيضاً على تلك الأشكال والتجارب والمناهج والأفكار الإبداعية الجديدة - في الفن، والأدب، والعلم،... - والتي تتجاوز ما هو مقبول كقاعدة أو كنموذج إرشادي شائع في هذه المجالات. وبنظره أفقية، يرجع تطبيق هذا المصطلح في مجال الفن إلى بعض الرسامين الذين نظموا في ١٧ مايو ١٨٦٣ صالوناً فنياً بباريس تحت عنوان «صالون الرفض» (*Salon of the reject*) **Salon des Refusés**، كإجراء مضاد لصالون باريس السنوي المرتبط بالفن الأكاديمي.
٣. الفن الطليعي عموماً هو نمط من الفن يشبه السيراليالية **Surrealism** والفن التكعيبي **Cubism**، ويتضمن ما يمكن أن نسميه «فن الشارع» **Graffiti**, كالجداريات **Street art**.
٤. يستخدم تعبير «قوة المتصل» كوصف مميز لطبيعة المتصل الرياضي؛ وهذا الأخير هو مجموعة لا متناهية غير معدودة **Continuum**، تؤلف فيها العناصر متسلسلة من **Non-denumerable infinite set**.

هوامش الفصل الأول

الأعداد الحقيقة تتسم بكونها ملتحمة أو كثيفة **Dense**، بمعنى أنه بالنسبة لأي عددين حقيقيين مختلفين، يوجد بينهما ثالث.

٤. الوحدية المحايدة وجهاً نظر ميتافيزيقية مؤداها أن الطبيعة بأكملها تتآلف من نوع واحد فقط من الكيانات الأولية التي هي لا عقلية ولا فيزيائية، ولكن لها القدرة على التشكل بحيث تصبح عقلية تارة، وفيزيائية تارة أخرى.

وكان الفيلسوف الهولندي «باروخ سبينوزا» (Baruch Spinoza ١٦٣٢ - ١٦٧٧) هو أول من دعا إلى الوحدية المحايدة إبان القرن السابع عشر، ثم اقترحها الفيلسوف والعالم الأمريكي «وليام جيمس» (William James ١٨٤٢ - ١٩١٠) في مقال له بعنوان «هل الوعي موجود؟» (*Does consciousness exist?*، نُشر عام ١٩٠٤). كما تبناها الفيلسوف الإنجليزي «برتراند رسل» (B. Russell ١٨٧٢ - ١٩٧٠) لفترة من حياته الفكرية. كذلك وضع الفيلسوف الأمريكي «دونالد ديفدסון» (D. Davidson ١٩١٧ - ٢٠٠٣) فرضًا في هوية العقل والجسد أطلق عليه اسم «الوحدة اللaciاسية» (*Anomalous monism*)، ويمكن الربط - بشكل ما - بين هذا الفرض والنظريات المبكرة في الوحدية المحايدة (لاحظ أن كلمة *Anomalous* عند «ديفسون» تشير إلى ما هو غير محكوم بقانون فيزيائي، أكثر مما تشير إلى ما هو شاذ). (Strange

٥. كلمة «هيرمينيوطيقا» (*Hermeneutics*) مشتقة من الفعل اليوناني *Hermēneuō*، بمعنى «يفسر» أو «يؤول» (*to interpret*). وربما كان مصدرها هو «هرمس» (*Hermes*) الذي يطلق اليونان اسمه على الإله المصري «تحوت»، وذلك نظرًا لدوره الأسطوري كنصير للفهم الإنساني والتواصل النصيري. ويمكن وصف الهيرمينيوطيقا بأنها نظرية لتلقي وفهم النص من خلال الفهم الإمبريقي للمعنى. ولا يجب الخلط بينها وبين

الممارسة العينية للتفسير والتأويل المسمى **Exegesis** (أي يؤدي إلى)؛ فهذه الأخيرة تعمد إلى استخلاص معنى فقرة أو عبارة يحتويها النص، ثم تضيف إلى هذا المعنى وتسهب في شرحه بالمسودات التفسيرية **Glosses**، أما الـهيرمانيوطيقا فهي وسيلة يصل بها أي قارئ إلى فهم أوسع لكاتب النص وعلاقته بمستمعيه، سواء أكانوا حاضرين أمامه أو غائبين، ضمن تقييدات تقافية وتاريخية نوعية. فهي إذن فرع من الفلسفة يهتم بالفهم الإنساني وتأويل النصوص.

٦. الفلسفة الدائمة هي تلك الرؤية القائلة بأن ثمة مجموعة من الحقائق العامة يشترك فيها كل الناس عبر كافة الثقافات. وقد استخدم المصطلح لأول مرة **G. W. Leibniz** (١٦٤٦ - ١٧١٦) للدلالة على الفلسفة المشتركة والأبدية التي ترتكز عليها الحركات الدينية، لا سيما التيارات الصوفية. وقد بسط المصطلح بعد ذلك الكاتب الروائي والفيلسوف البريطاني «ألدوس ليونارد هوكسلي» **A. L. Huxley** (١٨٩٤ - ١٩٦٣) في كتابه «الفلسفة الدائمة» المنشور عام ١٩٤٤.

ويُعد تصور «الفلسفة الدائمة» بمثابة المعتقد الأساسي للمدرسة التقليدية **Traditional school** التي عبرت عنها كتابات كل من الكاتب الفرنسي المولد «رينيه جيون» **René Guenon** (١٨٨٦ - ١٩٥١) [اعتنق الإسلام عام ١٩١٢ وغير اسمه إلى «الشيخ عبد الواحد يحيى» **Sheikh Abd al-Wahid Yahya**] والروائي والرسام الألماني «فريثجوف شاون» **Frithjof Schoun** (١٩٠٧ - ١٩٩٨).

٧. يشير مصطلح «اللامعصومية» إلى ذلك المعتقد الفلسفي القائل باستحالة اليقين المطلق في المعرفة، أو أن كل ما نزعم معرفته يمكن مبدئياً أن يكون

هوامش الفصل الأول

خاطئاً. وكمعتقد صوري، ترتبط اللامعصومية بقوة بالفيلسوف الأمريكي «تشارلز ساندرز بيرس» *Charles S. Peirce* (١٨٣٩ - ١٩١٤)، الذي تبنّاها في هجومه على النزعة التأسيسية **Foundationalism**، لكنه غالباً كان مدیناً بهذا التصور لفلسفه اليونان المبكرین أمثال «سocrates» *Socrate* (~٤٧٠ - ~٣٩٩ ق.م.)، و«أفلاطون» *Plato* (~٤٢٨ - ~٤٣٤ ق.م.).

كذلك كان الفيلسوف النمسوي - البريطاني «كارل بوبر» *Karl Popper* (١٩٠٢ - ١٩٩٤) من أبرز المنادين باللامعصومية بنظريته في المعرفة (العقلانية النقدية **Critical rationalism**)، وفي الربع الأخير من القرن العشرين، قام الفيلسوف الأمريكي «كواين» *W. Van O. Quine* (١٩٠٨ - ٢٠٠٠) بتوظيف التصور كوسيلة للهجوم على إمكانية العبارات التحليلية.

وعلى العكس من النزعة الشكية **Skepticism**، لا ينكر الفائلون باللامعصومية على نحو مطلق إمكان قيام المعرفة بأنواعها، لكنهم يذهبون بدلاً من ذلك إلى أن أية معرفة تجريبية نحصلّاها قبل التكذيب والتنقيح والنسخ بمعرفة أخرى أكثر صدقاً. وبعض اللامعصوميين يستثنون المعرف التي هي صادقة بالبداهة، كالمعرفة الرياضية والمنطقية، والبعض الآخر لا يفعل ذلك انتلاقاً من فرض مؤدّاه أنه حتى لو كانت هذه الأنساق البديهية هي - بمعنى ما - معصومة، فنحن لا نزال عُرضة للخطأ حين نعمل بهذه الأنساق.

٨. يناظر هذا التصنيف النيوتروسوسي للأفكار تصنیف الفیلسوف الأخلاقي والمؤرخ العربي «أبو علي بن يعقوب بن مسکویہ» *Ibn Miskawayh* (٩٣٢ - ١٠٣٠ م) لأنواع المحبة في كتابه «تهذیب الأخلاق وتطهیر الأعراق»، إذ يصنفها على النحو التالي:

- ما ينعقد سريعاً وينحل سريعاً

- ما ينعقد سريعاً وينحل بطيناً
- ما ينعقد بطيناً وينحل سريعاً
- ما ينعقد بطيناً وينحل بطيناً

فالأولى سببها اللذة، والثانية سببها الخير، والثالثة سببها المنافع، وأما الرابعة فتجمع بين الأسباب السابقة.

أنظر ابن مسكويه: **تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق** (حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، بدون تاريخ) ص ص ١٤٩ - ١٥٠ .

٩. لا مجال في الإسلام لدعوى التعارض أو العداء بين العلم والدين، بحيث نقول - كما يوحى المثال المضروب لقانون الاتزان - أنه كلما ازداد مستوى العلم، قل مستوى الدين في المجتمع، أو العكس؛ فالدين في الإسلام علم، لأنه لا يعتمد على الوجود أو العاطفة النفسية وحسب، بل يقوم على النظر والتفكير ورفض التقليد الأعمى، ويدعوا إلى إعمال العقل بغية الحصول على البرهان الصحيح الوافي، لا إلى الاعتماد على الظن وإتباع الهوى؛ والعلم في الإسلام دين، لأن طلبه فريضة على كل مسلم ومسلمة ، وهو فريضة عينية أو كافية، وفقاً لحاجة الفرد والمجتمع. والاشتغال بالعلم النافع - دينياً كان أو دنيوياً - هو في الإسلام عبادة وجهاد في سبيل الله. وليس أدل على ذلك من قوله عز وجل:

«...إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهُ مِنْ عِبَادِهِ الْغَلْمَاءِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ»

(فاطر : ٢٨)

١٠. العدمية نزعة فلسفية تجادل بأن العالم - والوجود الإنساني بصفة خاصة - يفتقر إلى المعنى الموضوعي أو الغرض أو الحقيقة القابلة للفهم، بل وحتى إلى القيمة. وبعبارة أخرى، يعتقد العدمي أنه: ١) لا يوجد شيء (كل ما هنالك هو اللاشيء)، ٢) الواقع الذي نكابده لا يوجد بالشكل الذي يتبدى

هوامش الفصل الأول

به لحواسنا، ٣) الواقع غير قابل للمعرفة، وبالتالي فالفهم سوف يكون دائمًا عقيماً من المنظور العملي، ولا طائل تحته من المنظور العقلي. وتوصف حركات مثل «الدادية» **Dadaism** و«التكميكية» **Deconstructionism** بالعدمية.

من أبرز فلاسفة العدمية: الفيلسوفان الألمانيان «فريدرريك نيتزش» **Martin F. Nietzsche** (١٨٤٤ - ١٩٠٠)، و«مارتن هيديغر» **Heidegger** (١٨٨٩ - ١٩٧٦).

١١. إيفان سرجييفيتش تورجنيف **Ivan Sergeyevich Turgenev** (١٨١٨ - ١٨٨٣): روائي وشاعر وكاتب مسرحي روسي، تُعد روايته «آباء وأبناء» **Fathers and sons** من أبرز الأعمال الأدبية خلال القرن التاسع عشر، وقد نُشرت عام ١٨٦٢، وفيها كان أول من تبني العدمية.

١٢. الدادية **Dada** أو الدادا **Dadaism** حركة ثقافية فنية بدأت في «زيورخ» **Zürich** بسويسرا كرد فعل على الدمار الهائل الذي سببته الحرب العالمية الأولى، وبلغت أوج ازدهارها خلال الفترة من عام ١٩١٦ إلى عام ١٩٢٠. وقد تميزت مظاهر النشاط الفني للحركة بالعدمية، واللاعقلانية المتعتمدة، والتكميكية، والعشوائية، ورفض المعايير السائدة في الفنون المختلفة؛ حيث عمد الداديون إلى خلق فن ينافق الفن **Anti-art**، ليناظر دمار الحرب وويلاتها، تتتألف صوره من خرق بالية، وشظايا أخشاب، وأزرار مهشمة، وفتائل من الخيط، وتذكرة تراث ممزقة، وغيرها من صنوف النفايات، وكانوا يلصقون هذا الحطام على لوحة، أو ينصبونه على قاعدة كالماثيل، ثم يقدمونها للملأ في وقار مفتعل على أنها من آيات الفن الرفيع. أما «دادا» فهي كلمة يصبح بها الأطفال الفرنسيون أحياناً إشارة إلى حصان صغير من الخشب.

١٣. هذا القانون معروف جيداً في الإسلام، بل ويُعد من أساسيات الدعوة إلى الدين، وهو ما عبرت عنه الآية القرآنية الكريمة:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوَعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ...﴾
(النحل: ١٢٥)

١٤. تحفل السنة المطهرة بأمثلة متنوعة تؤكد هذا المثال، منها قول المصطفى صلى الله عليه وسلم: «ما قل وكفى خيرٌ مما كثر وألهي»، و قوله: «قليلٌ دائم خيرٌ من كثيرٍ منقطع».

١٥. يقول قانون «نيوتون» *I. Newton* (١٦٤٢ - ١٧٢٧): الثالث في الحركة: «رد الفعل يساوي الفعل في المقدار و يضاده في الاتجاه»، أما القاعدة النيتوروسوافية فتؤكد على وجود فاصل به عدد لا متناه من النقاط بين الفعل و رد الفعل المناقض له تماماً. هذه النقاط تمثل ردود أفعالٍ مختلفة عن الفعل، لكنها ليست بالضرورة مناقضة له.

١٦. «وولت وايتمن» *W. Whitman* (١٨١٩ - ١٨٩٢): صحفي وكاتب مقالات وشاعر أمريكي مؤيد للنزعية الإنسانية *Humanism*. من أشهر أعماله ديوان الشعر «أوراق العشب» *Leaves of grass*، و يحيي مجموعة من القصائد ذات التأثير البالغ في تاريخ الأدب الأمريكي.

١٧. لا نجاح بدون فشل؛ لأن تجربة الفشل تُكسب الإنسان خبرات بأسبابه وسبل تجنبه، وهو ما عبر عنه رسول الله صلى الله عليه وسلم أبلغ تعبيره بقوله: «لا يُلدغ المؤمن من جحر مرتين».

١٨. الكمال يؤدي إلى النقص. قارن ذلك بمقولة الإمام الشافعي رضي الله عنه: «ما طار طير وارتفع إلا كما طار وقع».

١٩. الإشارة هنا إلى كتاب الفيلسوف النمساوي الضخم «لووفيچ فتجنـشـتين» *L. Wittgenstein* (١٨٨٩ - ١٩٥١): «رسالة منطقية - فلسفية»

هوامش الفصل الأول

١٠. نزعة الصدق الشامل *Tractatus logico-Philosophicus* الأولى عام ١٩٢١. وهو الكتاب الوحيد الذي نشره «فتشنستين» في فترة حياته المبكرة، وكتبه في صورة مقطوعات نثرية أدبية مختصرة.
٢٠. نزعة الصدق الشامل *Dialetheism* هي تلك الرؤية المنطقية القائلة بأن ثمة تناقضات صادقة في الواقع، كأن نقول مثلاً أن كلاً من <أ> (ولتكن «الفيلم السينمائي 'س'، جيد») و<نقيض أ> (ولتكن «الفيلم السينمائي 'س'، رديء») قضيتان صادقتان في الوقت ذاته؛ فقد يكون 'س'، فيلماً جيداً من حيث الإخراج، أو لأن مثلاً بعينه يؤدي دوره جيداً، وقد يكون في الوقت ذاته فيلماً رديئاً من حيث السيناريو، أو لأن مثلاً آخر لا يؤدي دوره جيداً، وهكذا.

وترجع نشأة النزعة إلى البحث *السيمانطيقي الصوري* في الألغاز والمخالفات التي يمكن أن تؤدي إليها مقدمات المنطق الكلاسيكي ونظرية المجموعات البسيطة، وقد كانت الاستجابة الكلاسيكية لهذه المشكلة هي السعي نحو تعديل بديهيات نظرية المجموعات بحيث تكون متسقة مع نتائجها، أما استجابة أصحاب نزعة الصدق الشامل فقد انحصرت في قبول صدق التناقضات على اعتبار أنها أمر لا مفر منه. ويُعتبر « Graham Priest »، الأستاذ بجامعة القديس أندروز *St. Andrews University*، من أشد المدافعين عن النزعة حالياً.

٢١. يرتبط المنطق شبه المتناقض *Paraconsistent logic* ارتباطاً وثيقاً بنزعة الصدق الشامل، إذ يسعى إلى بناء أنساق تحوي مقدماتها قضايا متناقضة، وتحمل نتائجها حلولاً نسبية للمسألة المطروحة، وهي أنساق يكثر استخدامها في دراسة المخالفات، وفي المناوشات والمناظرات العلمية، وفي المرافعات القضائية، حيث تظهر وجهات نظر أو معطيات تجريبيّة

متافقضة لا تستطيع الأنساق الكلاسيكية والحدسية أن تستوعبها، ومع ذلك يحتفظ المنطق شبه المتافق بقدر كبير من أدوات الاستبطاط في المنطق الكلاسيكي، كما يحتفظ أيضًا بصيغة إثبات التالي $(q \leftarrow l) \leftarrow q$ ← ل، لكنه أكثر ارتباطاً بالمنطق الجهوي *Modal logic*، والمنطق متعدد القيم.

٢٢. ظهر المنطق الحدي *Intuitionistic logic* بالارتباط مع تطور الرياضيات الحدية التي أرسى قواعدها الرياضي والمنطقي الهولندي «لوتنز براور» L. E. J. Brouwer «*حدس*» (١٨٨١-١٩٦٦). وكلمة «*حدس*» هنا لا تعني البداهة الديكارتية، وإنما تؤخذ بمعناها الكانطي؛ أي تلك التجربة الحسية أو الذهنية التي يبيحها المكان والزمان، وهي التجربة التي تقابلها وتنتظرها التجربة المعملية في العلوم الطبيعية.

وأنطلاقاً من أفكار «براور» صاغ الرياضي والمنطقى الهولندي «أرنولد هايتنج A. Heyting (١٨٩٨ - ١٩٨٠) عام ١٩٣٠ نسقاً منطقياً حسىًّا من حساب القضايا (حيث القضايا جمل رياضية)، يستخدم اللزوم والوصل والفصل والنفي، ويعتمد على «بديهية» وقاعدتين للاستنتاج: قاعدة إثبات التالى، وقاعدة التعويض **Substitution**، مع الاستغناء تماماً عن قانون الثالث المعرفى باعتباره المصدر الأساسى للمفارقات، وفكرة اللامتناهى العددى باعتبارها فكرة غريبة تستعصى على التجربة الحسىة.

٢٣. تتتألف الكلمة **Dialectic** من مقطعين اشتقاقين؛ الأول: **Dia** بمعنى «بين» أو «خلال» أو «معاً» (ويقابل في اليونانية **Dyo** بمعنى «اثنين»)، والثاني: الكلمة **Lectic** بمعنى «يتكلم» (وتقابل في اليونانية **Lego** التي تحمل المعنى ذاته)، ومن ثم يصبح معنى الكلمة في جملتها «يتكلم مع» أو «يحاور» أو «يجادل». ومع أن المعنى المفهوم عموماً للكلمة لا يقصر الحوار على اثنين متضادين فقط من الأفكار، إلا أن استبدال اليوادي **Dia** بالبادئية **Transa**، **Plura**، **Tria** يؤكد النظرة

هوامش الفصل الأول

النيوترونوسوفية لرحلة الفكر نحو نقضها عبر عدد لا متناه من الأفكار المحايدة بينهما.

٢٤. النيوترون **Neutron** جسيم أولي لا شحنة له، تزيد كتلته زيادة طفيفة على كتلة البروتون، ويوجد في نوى الذرات. أما النيوتروينو **Neutrino** فهو جسيم غير مشحون كتلته السكونية قريبة من الصفر ولـه $\frac{2}{1}$ ، ينبعث عند انطلاق جسيم بيـتا من بعض العناصر ذات الفاعلية الإشعاعية. وأما أمد الانتصاف **Half-time** فيشير إلى الوقت الذي تستغرقه سعة نبض الجسيم ليهبط من 100% إلى 50% من قيمة الذروة الخاصة به.

٢٥. «جون ماينارد كينز» (John Maynard Keynes) (١٨٨٣ - ١٩٤٦) : عالم اقتصاد بـريطاني بارز؛ ثـور علم الاقتصاد بكتابه الكلاسيكي «النظـرية العامة في الوظـيفة، والفائـدة، والمال» (*The general theory of employment, interest and money*) (١٩٣٦). ويعـتبر هذا الكتاب من أعظم الأطـروحـات تأثـيرـاً في تاريخ الاقتصاد وعلم الاجتماع خـلال القرن العـشـرين، ذلك أنه غـيرـ بـسرعةـ، وبـصفـةـ دائـمةـ، رؤـيةـ العـالـمـ للاقـتصـادـ، ودورـ الحكومةـ فيـ المـجـتمـعـ.

٢٦. «ليـونـ والـراسـ» (Leon Walras) (١٨٣٤ - ١٩١٠) : اقـتصـادي فـرنـسيـ؛ كانـ أحـدـ روـادـ ثـورـةـ «ـالـهـامـشـيةـ» (*Marginality*) فيـ التـطـيـرـ الـاقـتصـاديـ. منـ أـهمـ أـعـمـالـهـ: «ـعـانـصـرـ الـاقـتصـادـ الـخـالـصـ» (*Elements of pure economics*) (١٨٧٤).

٢٧. «ـديـمـتـريـ إـيفـانـوفـشـ منـدـلـيفـ» (D. I. Mendeleiv) (١٨٣٤ - ١٩٠٧) : كـيمـيـائـيـ روـسـيـ؛ كانـ أـسـتـاذـاـ لـلـكـيمـيـاءـ بـجـامـعـةـ سـانـ بـطـرـسـبورـجـ. تـقدـمـ عـامـ ١٨٦٩ـ بـجـدولـ لـلـعـانـصـرـ الـكـيمـيـائـيـ المعـرـوفـةـ فـيـ زـمـنـهـ، مـوضـحـاـ أـنـهـ إـذـ رـتـبـتـ العـانـصـرـ تـرتـيـباـ تصـاعـديـاـ بـالـنـسـبـةـ لـأـوزـانـهـ الـذـرـيـةـ، فـإـنـهـ تـقـعـ فـيـ مـجـمـوعـاتـ طـبـيـعـيـةـ أوـ دـوـرـيـةـ تـضـمـ الـعـانـصـرـ ذاتـ الـخـواـصـ أوـ الـمـمـيـزـاتـ الـفـيـزـيـائـيـةـ أوـ

الكميائية المتشابهة، وقد أتاح له هذا الجدول التبؤ بالخواص الفيزيائية والكميائية لبعض العناصر التي لم تكن قد اكتُشفت بعد، مهتماً بمواضعها النسبية في الجدول.

٢٨. «فرانسيس هبرت برادلي» (F. H. Bradley) (١٨٣٦ - ١٩٢٤) فيلسوف إنجليزي مثالي. أهم كتابه: «دراسات أخلاقية» (*Ethical studies*) (١٨٨٣)، «مبادئ المنطق» (*Principles of logic*) (١٨٧٦)، «الظاهر والحقيقة» (*Appearance and reality*) (١٨٩٣).

٢٩. «جان أندريه فال» (Jean André Wahl) (١٨٨٨ - ١٩٧٤): فيلسوف فرنسي. كان أستاذًا بجامعة السوربون خلال الفترة من سنة ١٩٢٦ حتى سنة ١٩٦٧.

٣٠. «ميهاج إمينسكو» (Mihai (Mi'haj) Eminescu) (١٨٥٠ - ١٨٨٩): شاعر رومانتيكي روماني معروف. كان أحد نشطاء الجمعية الأدبية الرومانية التي أسست عام ١٨٦٣، وعمل محرراً لمجلة «تيمبول» (*Timpul*) الناطقة باسم حزب المحافظين. من أبرز أشعاره: «نجمة الصباح» (*Morning star*)، و«الرسائل الإنجيلية» (*Epistles*).

٣١. مبدأ التتمام (*Complementarity principle*): قاعدة صاغها الفيزيائي الدانمركي «نيلز بوهر» (Niels Bohr) (١٨٨٥ - ١٩٦٢) للربط بين صيغتين بحيث يمكن أن توصف ظاهرة فيزيائية بدلالة أحدهما أو بالأخرى. ومثال ذلك ظاهرة انتقال الطاقة، والتي يمكن أن توصف بدلالة حركة جسمية تتميز بكمية تحرك H وطاقة T ، أو بدلالة حركة موجية تتميز بطول موجي λ وتردد v . ويربط مبدأ التتمام بين هاتين الصيغتين بالمعادلتين:

$$\text{H} = \theta / \lambda, \quad \text{T} = v \theta \quad (\text{حيث } \theta \text{ ثابت بلانك})$$

هوامش الفصل الأول

والنتيجة الالزامة عن هذا المبدأ هي أن الصورتين الموجية والجسيمية للإلكترون ما هما إلا وجهان متكاملان للواقع ذاته، بحيث يُلغي ظهور الواحد منها الآخر.

٣٢. «جورجي فالنتينوفيتش بليخانوف» *Georgi Valentinovich Plekhanov* (١٨٥٦ - ١٩١٨): ثوري ومنظرّ ماركسي روسي. مؤسس الحركة الديموقراطية الاجتماعية في روسيا - *Social movement*. له إسهامات بارزة في التقطير الفلسفية للماركسيّة، وفي تبيّان دور الفن والدين في الفلسفة.

٣٣. «بيير أبيلارد» *Pierre Abélard* أو «بيتر أبيلارد» (١٠٧٩ - ١١٤٢): فيلسوف مدرسي فرنسي، أشهر أهل زمانه في الجدل. درس اللاهوت وتأثر بالاسمية *Nominalism*. غرّ بتلميذه «يلواز» *Héloïse* فخصاه إخوتها، ودخلت قصة حبهما عالم الأدب ودنيا العشق ورهبانية الحبيبان.

٣٤. تعني عبارة *Universalia post rem* في اللاتينية: «الكلي بعد الأشياء»؛ أي أن المعاني الكلية توجد في الذهن فقط كتجريد من الأشياء الفردية، وهي عبارة استخدمها أصحاب النزعة التصورية *Conceptualism* في مواجهة النزاعتين: «الاسمية» (حيث الكليات مجرد ألفاظ وأسماء)، و«الواقعية» *Realism* (حيث توجد الكليات خارج الذهن - في عالمها الخاص - وبعد الأشياء *Ante Rem*). (١٨٨٢)

٣٥. «رالف فالدو إيمeson» *Ralph Waldo Emerson* (١٨٠٣ - ١٨٨٢): شاعر وفيلسوف أمريكي. تأثر بالفلسفة الألمانية، وكان بمثابة الداعية الأولى للفلسفة المتعالية في أمريكا. تتحصر مشكلة الفلسفة عنده في علاقة الروح بالمادة، ويجد حلها كمتالي موضوعي في أن تكون الطبيعة رمزاً للروح، والروح العلوى مبدأ تركيبياً. وما من طريق للمعرفة عنده إلا

التأمل والحدس، والانجذاب هو أفضل الوسائل للتغلغل إلى ماهية الأشياء. أنهى «إيمeson» حياته متصوفاً، واشتهر بكتابه عن الترنسنديالية المعون *Nature* (١٨٣٦).^{٣٦}

٣٦. يشير مصطلح «الأَنْمَانُ» *Ego* إلى «الأنَا» *Atman* في مقابل ما ليس بأنَا، والمثالي في مقابل الواقعي، والمبدأ الباطن في مقابل عالم الظاهر. وتوفيقاً بين هذين الطرفين انتهت الفلسفة الهندية إلى القول بضرب من وحدة الوجود.

٣٧. البراهمان *Brahman*: النفس الكلية أو نفس العالم، وهي أساس كل وجود وعلته، وسارية في الأشياء جميعاً. ويطلق المصطلح أيضاً على رجال الدين عند الهندوكيين.

٣٨. «سانكره» (~ -٧٨٨ ~ -٧٢٠ ق.م.): أحد أبرز رجال الدين تأثيراً في التراث الميتافيزيقي الهنودي، وهو مؤسس طائفة من الزهاد تأقِب بالسمريتين أو السلفيين، وما تزال مدرسته تمارس تعاليمه حتى الآن في دير شرينجري، ويطلقون على تعاليمه اسم «الأدفaita» (أي اللاثانية)، حيث رفع التمييز بين الذات والله، ومن ثم جعل الكثرة وهمّا لأن الحقيقة واحدة وهي الله.

٣٩. الهندوسية *Hinduism* هي أسلوب في الحياة أكثر منها عقيدة، وهي ديانة الغالبية العظمى من الهنود، ويطلق عليها البراهمية نسبة إلى الإله «براها» *Brahma*، ويسُمى كهنتها البراهمة.

٤٠. البوذية *Buddhism*: إحدى الديانات الهندية الكبرى. يُنسب تأسيسها إلى «جوتماما بوذا» (~ -٤٨٣ ~ -٥٦٣ ق.م.)، واسمه الحقيقي «سيدهارتا» *Sidharta*. وتعني كلمة «بوذا» الفرد المستثير أو المتيقظ *Awakened one*.

هوامش الفصل الأول

وقوام البوذية مجموعة من الآراء الفلسفية والدينية المنطلقة من فكرة أن حياة الإنسان في الدنيا شرٌ وألم، وأن الخلاص منها إنما يتم بالاندماج في الوحدة الشاملة، وهي التر凡ا *Nirvana*، وسبيل ذلك الزهد ومحاربة الشهوات والرغبات. تقول البوذية بالتاسخ ومبدأ السبيبة، وتتكرر الروحية والبعث والحساب، ويغلب عليها تشاؤم واضح. وهي الآن أكثر انتشاراً في كل من اليابان والصين وبورما ونيبال.

٤. **الجاينية Jainism** ديانة أو طائفة هندية غير مؤلهة، قامت كنقيض للهندوسية وإن أخذت الكثير من أفكارها. لم تعرف بالألهة حتى تقضي على الكهنة أو البراهمة، لكنها قالت بأن لكل كائن نفساً، ومن ثم نبذت العنف وقاومت القتل لأنه إزهاق للنفس. يزعم الجاينيون أن نبيهم هو «مهافيرا» (~٥٩٩ - ٥٢٧ ق.م)، لكن بعضهم يذهب إلى أن الجاينية مذهب قديم، وأن أنبياءها أربع وعشرون، وأن «جينا» *Jina* الرابع والعشرين هو «مهافيرا» الذي اشتهرت الطريقة باسمه.

٤. «الثنوية» أو «الثنائية» **Dualism** مصطلح يُطلق على آية نزعة تذهب في تفسير العالم إلى القول بمبدأين متقابلين؛ كالخير والشر، أو النور والظلمة، مثلاً هو الحال بالنسبة لبعض الديانات الهندية، وتُسمى أيضًا «إثنينية».

٤. «جورج كانتور» **G. Cantor** (١٨٤٥ - ١٩١٨) رياضي ألماني روسي المولد. كان أستاذًا للرياضيات بجامعة «هال» *Halle* في الفترة من ١٨٧٢ إلى ١٩١٣. معروف بإسهاماته في تطوير أساس التحليل الرياضي، وكمؤسس لنظرية المجموعات *.Set theory*

٤. «أبيليدس الملطي» **Eubulides of Miletus**: فيلسوف يوناني. صاغ مفارقة «الكذاب» في القرن الرابع قبل الميلاد. كان خليفة لإقلidis الميغاري (مؤسس المدرسة الميغارية في الفلسفة) **Euclid of Megaria**

٤٥. وقد ركز المنطق الميغاري-*Megarian school of philosophy* إلى جانب المفارقات - على منطق القضايا الكلية، *Whole propositions*، في مقابل المنطق الحلمي الأرسطي. تُنسب إليه أيضاً مفارقة «الأصلع». ٤٦. لطفي عسکر زاده *Lotfi Asker Zadeh* (١٩٢١ -) : عالم رياضيات. يعمل حالياً أستاذًا للحاسوب بجامعة كاليفورنيا بنويورك. ولد في أذربيجان (باكو) لأم روسية وأب أذربيجاني من أصل إيراني. تربى في إيران، ودرس بجامعة طهران إلى أن هاجر إلى الولايات المتحدة سنة ١٩٤٤. استكمل دراسته بباركلي منذ عام ١٩٥٩، ونشر أبرز أعماله الرياضة عام ١٩٦٥، وهو بحث قصير بعنوان «المجموعات الغائمة» . ٤٧. هذه المقوله تماثل مقوله أخرى يرددتها العرب على سبيل التهكم والسخرية إزاء حالة الشتات التي تعاني منها الحكومات العربية، ألا وهي: «اتفق العرب على ألا يتفقوا!».

٤٨. قارن أيضاً مقوله «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه: «من لا يعرف الشر أحرى أن يقع فيه».

٤٩. بغض النظر عن مقوله «نيتشه»، فإن «الشواش» أو «نظرية الشواش» هي إحدى أحدث النظريات الرياضية الفيزيائية في عالمنا المعاصر، وتترجم أحياناً بنظرية «الفوضى» أو «العماء». تعالج النظرية ما يمكن أن نسميه الجمل المتحركة اللاخطية التي تُبدي نوعاً من السلوك العشوائي للظواهر الطبيعية، وهو سلوك ناجم عن عدم القدرة على تحديد الشروط الابتدائية لنتائج الظواهر (أو ما يُعرف بتأثير الفراشة *Butterfly effect*)، وكذلك بسبب الطبيعة الفيزيائية الاحتمالية للظواهر وفقاً لميكانيكا الكم. وتسعى النظرية إلى استكشاف النظام الخفي المضمر في هذه العشوائية، وإلى صياغة قواعد يمكن استخدامها في دراسة النظم التي

هوامش الفصل الأول

تنطوي على مثل هذا السلوك؛ كحركة المواقع، والتنبؤات الجوية، والنظام الشمسي، واقتصاد السوق، وحركة الأسهم المالية، والتزايد السكاني،... إلخ.

وكان عالم الأرصاد الجوية والرياضي الأمريكي «إدوارد نورتون لورنتز» *E. N. Lorenz* (١٩١٧ -) هو أول من بحث في الشواش عام ١٩٦٠ من خلال عمله على مشكلة التنبؤ بالطقس باستخدام نظام محاكاة حاسوبي. لكن الكلمة جذور فلسفية وأدبية تمتد إلى الفكر اليوناني القديم، حيث نجد أول ظهور لها في قصائد الشاعر الإغريقي «هزيود» (*Hesiod*) (حوالي ٧٠٠ ق.م.)، وبصفة خاصة كتابه «الأعمال والأيام» (*Works and days*، الذي أشار فيه إلى أن أصل العالم إنما يرجع إلى خليط غامض (الشواش)، تكونت منه الموجودات بفعل قوة توليد دافعة أطلق عليها اسم *Othello* أي الحب. ثم وردت الكلمة بعد ذلك في «عطيل» (*Eros*) للأديب الإنجليزي «وليام شكسبير» (*W. Shakespeare*) (١٦٠٣) (١٦١٦ - ١٥٦٤)، وفي «الفردوس المفقود» (*Paradise lost*) (١٦٦٧) للشاعر الإنجليزي «جون ملتون» (*J. Melton*) (١٦٠٨ - ١٦٧٤)، وفي «ربيع أسود» (*Black spring*) (١٩٣٦) للأديب الأمريكي «هنري ميلлер» (*H. Miller*) (١٨٩١ - ١٩٨٠). إلى أن أصبحت مصطلحاً علمياً جديداً ومثيراً في الفيزياء المعاصرة.

٤٩. «جاك دريدا» (*Jacques Derrida*) (١٩٣٠ - ٢٠٠٤): ناقد أدبي فرنسي جزائري المولد، يُشار إليه غالباً كمؤسس للنزعنة التفكيكية في الأدب. وهو أيضاً فيلسوف تحليلي، لا سيما في عمله عن الفيلسوف الإنجليزي «جون أوستن» (*J. Austin*) (١٩١١ - ١٩٦٠). يرتبط اسمه كذلك بما بعد البنية *Post-modernism* وما بعد الحداثة *Post-structuralism*، وإن كان لم يستخدم المصطلح الأخير.

٥٠. «بوراك إكسبيوجلو»: رياضي من أصل تركي. يعمل حالياً أستاذًا مساعدًا بقسم الهندسة الصناعية بجامعة ولاية الميسissippi بالولايات المتحدة

. *Mississippi State University, Starkville, U.S.A.*

٥١. «إميل ليون بوست» *Emil Leon Post* (١٨٩٧ - ١٩٥٤): رياضي ومنطقى أمريكي. تمكن عام ١٩٣٦ من تطوير نموذج لحاسوب مكافئ لآلية تورنج، أطلق عليه اسم «الصيغة ١» *Formulation 1*. ويُسمى أحياناً «آلية بوست» *Post's machine*.

٥٢. «ستيفن كول كلين» *Stephen Cole Kleene* (١٩٩٤ - ١٩٠٩): رياضي أمريكي، من أبرز من ساهموا في دفع وتطوير علم الحاسوب النظري. عُرف بتأسيس لفرع المنطق الرياضي المعروف باسم «نظرية إعادة الحساب» *Recursion theory*، بالاشتراك مع «ألونزو تشارش» *Alonzo Church*، و«كورت جودل» *Kurt Gödel*، و«آلان تورنج» *Alan Turing*، وأخرين.

٥٣. «مايكل دون» *J. Michael Dunn*: أستاذ الفلسفة وعلم الحاسوب والمنطق الرمزي بالجامعة الهندية. حصل على الدكتوراه من جامعة بيتسبرغ *Pittsburgh* عام ١٩٦٦، وعمل محرراً لمجلة المنطق الرمزي خلال الفترة من ١٩٨٢ حتى ١٩٨٨، ومحرراً لمجلة المنطق الفلسفى منذ عام ١٩٨٧ وحتى الآن.

٥٤. «جوزيف جوجن» *Joseph Goguen* (١٩٤١ -): أستاذ علم الحاسوب بقسم علم وهندسة الحاسوب بجامعة كاليفورنيا، سان دييجو، بالولايات المتحدة الأمريكية. تتضمن أبحاثه واهتماماته: النظرية المقولية (فرع من الرياضيات)، هندسة البرمجيات *Categorical theory*، والجانب الأخلاقية والاجتماعية لعلم البرمجيات *Software engineering*

هوامش الفصل الأول

الحاسوب. درس أيضاً فلسفة الحوسبة والمعلومات، والمناهج الصورية والبرمجة الدالية والعاقلية.

٥٥. «الأب توماس بليس» (*Reverend Thomas Bayes*) (١٧٦١-١٧٠٢) : رياضي بريطاني. معروف بصياغته لمبرهنة بليس (*Baye's theorem*) المنشورة بعد وفاته.

٥٦. «برنارد كوبمان» (*Bernard O. Koopman*) (١٩٠٠-١٩٨١) : رياضي أمريكي من أصل فرنسي. اشتهر ببحوثه في استخدام النماذج الرياضية، والإحصاءات، والألغوريتمات في المساعدة في صنع القرار، وهو فرع من الرياضيات التطبيقية.

٥٧. «جلين شافير» (*Glenn Shafer*) : فيلسوف ورياضي إنجليزي. يعمل أستاذًا بجامعة «روتجرز» (*Rutgers*). اشتهر بكتابه الهام «نظرية رياضية في البينة» (*A mathematical theory of evidence*) المنشور عام ١٩٧٦، وفيه صاغ نظرية «ديمبستر - شافير» (*Dempster - Shafer*) المستخدمة الآن على نطاق واسع للتعبير عن حجج اللايين في الأساق الخبيثة (*Expert systems*). كما نشر عام ١٩٩٦ كتاباً رائداً آخر بعنوان «فن التخمين السببي» (*The art of causal conjecture*)، واهتم فيه بالعلاقة بين فكري الاحتمال والسببية.

٥٨. نظرية ديمبستر - شافير : نظرية رياضية في البينة، تعتمد على دوال الاعتقاد والاستدلال المقبول ظاهرياً، وتُستخدم للتأليف بين أجزاء منفصلة ومتباينة من المعلومات (البينة) (*Evidence*) لحساب مدى احتمالية حدث ما. وقد صاغها كل من «جلين شافير» و«آرثر ديمبستر» (*Arthur P. Dempster*).

٥٩. التقييم الفائق (*Supervaluation*) منهجه حديث نسبياً في فلسفة العلم، ينطلق من فكرة أن الغموض يكتفى كافة مفرداتنا النظرية، ومن ثم يمكن

وضع أكثر من تفسير اتفاقي يحدد المعنى لكل مصطلح، وكل تفسير منها يكفي الآخر في إمكانية القبول طالما كان معياره هو الاتفاق المشترك. وهكذا فكل عبارة في اللغة تحوي مصطلحاً غامضاً - إما أن تكون صادقة أو كاذبة وفقاً لنفسير نوعي يوصف بأنه «تقييم مقبول» *Admissible*؛ فإذا كانت العبارة المعنية صادقة في كل تقييم مقبول، فإننا نقول حينئذ أنها «فائقة الصدق» *Supertrue*، بغض النظر عن أية اعتبارات سيمانطيكية أخرى؛ وكذلك الحال بالنسبة للكذب، فالعبارة الكاذبة في كل تقييم مقبول توصف بأنها «فائقة الكذب» *Superfalse*، بغض النظر عن مدى غموض المصطلح أو المصطلحات التي تتطوّر عليها. أما العبارات التي تصدق وفقاً لبعض التقييمات المقبولة وتكتذب وفقاً لأخرى، فلن يمكننا وصفها بأنها فائقة الصدق أو فائقة الكذب، وإنما نقول أنها لا صادقة ولا كاذبة، مع ملاحظة أننا في هذه الحالة لا نتخلى عن قانون الثالث المرفوع كما تفعل أنساق المنطق متعدد القيم، لأن جهلنا بقيمة الصدق لأية قضية لا يعني أنها تفتقر إلى هذه القيمة، وإنما يعني بالأحرى أن لها قيمة صدق حدية متغيرة من وقت إلى آخر وفقاً لوجهات النظر التقييمية.

وكان فيلسوف العلم «هنري克 ميلبرج» *Henryk Mehlberg* (١٩٠٤ - ١٩٧٨) هو أول من استخدم فكرة «التقييم الفائق» - وليس الاسم - في كتابه «مدى العلم» *The reach of science* المنشور عام ١٩٥٨. لكن العرض المفصل والمشبع لهذه الفكرة هو ذلك الذي قدمه «باس فان فراسن» عام ١٩٦٠، ساعياً بها إلى بناء تفسير سيمانطيقي للأسماء غير ذات الإشارة (مثل أسماء الأعلام الخرافية). ومنذ عام ١٩٧٠ قام عدد من فلاسفة العلم واللغة بتطبيق فكرة التقييم الفائق على مشكلة الغموض بصفة عامة، ومنهم: «مايكل دومت»، و«هانز كامب» *H. Kamp* (١٩٤١ - ٢٠٠١)، و«ديفيد لويس» *D. Lewis* (١٩٤١ - ١٩٩٣).

هوامش الفصل الأول

٦٠. «ك. ت. أتاناسوف» **K. T. Atanassov**: أستاذ بأكاديمية العلم البلغارية،

Bulgarian Academy of Science, Sofia صوفيا

٦١. «كورت جريلنج» **Kurt Grelling** (١٨٨٦ - ١٩٤٢) فيلسوف ومنطقى

كان عضواً في دائرة فيينا. صاغ عام ١٩٠٨ مفارقة السيمانطيقية التي

تحمل اسمه بالاشتراك مع «ليونارد نلسون» **Leonard Nelson**. ويمكن

توضيح هذه المفارقة على النحو التالي:

أ. الصفة في اللغة لها ميدان معين من الموصفات التي تتطابق عليها هذه

الصفة. وقد تكون الصفة ذاتها - كلمة - محتواه في هذا الميدان (أي متسقة

ذاتياً **Autological** من حيث المعنى والبنية اللغوية) إذا وفقط إذا كانت

تصف ذاتها؛ فعلى سبيل المثال، كلمة «قصير» كصفة، تصف ذاتها، لأن

كلمة «قصير» هي ذاتها «قصير» (مؤلفة من أربعة حروف).

ب. لكن بعض الصفات لا يمكن أن تكون محتواه في ميدانها، من حيث كونها لا

تصف ذاتها، ومن ثم نقول أنها غير متسقة ذاتياً من حيث معناها وبنيتها

اللغوية **Heterological**. ومثال ذلك كلمة «طويل» فهي لا تصف ذاتها

لأنها في الحقيقة كلمة قصيرة.

ت. والآن، هنا نجمع كل الصفات التي لا تصف ذاتها في مجموعة: فهل الصفة

«لا تصف ذاتها» محتواه في هذه المجموعة؟. وبعبارة أخرى هل الصفة

«لا تصف ذاتها» لا تصف ذاتها؟. إذا كانت كذلك فهي إذن تصف ذاتها،

لأنها تُعبر عن حقيقة أنها لا تصف ذاتها، ومن ثم لا يمكن أن تحتويها

المجموعة. وإذا لم تكن كذلك فهي إذن لا تصف ذاتها وفقاً للمعنى الذي

تشير إليه، ومن ثم تحتويها المجموعة.

والمفارقة في بنيتها شبيهة بمفارقة «مجموعة كل المجموعات» **Set of sets**

التي صاغها «رسل» **B. Russell** (١٨٧٢ - ١٩٧٠) عام ١٩٠١.

٦٢. نقول في المنطق الحتمي أن الصيغة تكون ذات شكل برينكس سوي **Quntifiers** إذا كانت كل الأسور (التكمييات) **Prenex normal form**

التي تحتويها مترادفة إلى جوار بعضها البعض في بداية الصيغة، وغير منفصلة بأية روابط أخرى للصيغة بما في ذلك رابط النفي ، وميدان كل سور (أي مجال عمله المحدد بالأقواس) يشمل الصيغة بأكملها. وحين تكون لدينا أية صيغة في شكل برينكس سوي، فإن تعاقب الأسور في البداية يُسمى «بادئة» **Prefix**، أما الجزء الباقي، والذي لا يحوي أية أسور، فيُسمى «قالب» **Matrix** الصيغة. وبصفة عامة نستطيع القول أن أية صيغة جيدة التكوين في المنطق الحتمي هي صيغة ذات شكل برينكس سوي إذا وفقط إذا:

- أ. كل أ سور الصيغة متجمعة في بدايتها.
 - ب. لا تحوي الصيغة أي سور منفي.
 - ت. ميدان عمل كل سور ممتد إلى نهاية الصيغة.
 - ث. لا تحوي الصيغة سورين يكمان المتغير الواحد.
 - ج. كل متغير مسّور هو متغير في قالب الصيغة.
- ومن الممكن البرهنة على أنه بالنسبة لأية صيغة (أ)، هناك صيغة (ب) في شكل برينكس سوي، بحيث نقول أن $A \equiv B$. وحينئذ تُسمى (ب) شكل برينكس سوي للصيغة (أ).

٦٣. التأثير الكهربائي **Photoelectric effect** ظاهرة فيزيائية من اكتشاف الفيزيائي الألماني «هاینریخ هیرتز»، وتمثل في انبعاث الإلكترونات من سطوح المعادن تحت تأثير الأشعة الضوئية أو فوق البنفسجية. وبينما لم تتجز النظرية الموجية في تفسيرها وفقاً لفرض اتصال الإشعاع، تمكن «آينشتاين» من تقديم التفسير الصحيح لها باستخدام نظرية الكم، مفترضاً أن امتصاص الإشعاع من قبل المادة إنما يتم بطريقة متجزئة قوامها كمات

هوامش الفصل الأول

صغيرة من الضوء تُسمى «الفوتونات» **Photons**، لكل منها طاقة متساوية للمقدار (هـ د) (حيث هـ ثابت بلانك، د تردد الإشعاع الساقط). فإذا انخفض التردد عن حد معين يُعرف بتردد المَبْدُى **Threshold** تكون طاقة الفوتون أقل من الطاقة اللازمة لنزع الإلكترون من سطح المعدن. أما إذا كان تردد الإشعاع مساوياً لتردد المَبْدُى، فإن طاقة الفوتون حينئذ تكون كافية فقط لتحرير الإلكترون دون أن تمنحه أي قدر من طاقة الحركة. ومن ثم فإن اكتساب الإلكترون لطاقة الحركة يستلزم أن يكون تردد الإشعاع أكبر من تردد المَبْدُى.

٦٤. رابط شيفر **Sheffer's connector** (ورمزه القضيب الرأسي «|») هو أحد الروابط المستحدثة في المنطق الكلاسيكي، ويشير إلى إنكار الجمع بين قضيتيين صادقتين، ولذا يُعرف أيضاً برابط (ليس «و») **Nand** لأنه بمثابة نفي لرابط الوصل. ويمكن التعبير عنه بقائمة صدق على النحو التالي:

ف		ل	ف
ك		من	من
من		ك	من
من		من	ك
من		ك	ك

ومن الواضح أن $(F | L) \equiv (\neg F \vee \neg L)$

٦٥. رابط بيرس **Peirce's connector** (ورمزه السهم المتجه إلى أسفل «↓») هو أيضاً أحد روابط المنطق الكلاسيكي، ويشير إلى إنكار الجمع بين قضيتيين صادقتين، أو بين قضيتيين إدراهما صادقة والأخرى كاذبة، ولذا يُعرف أيضاً برابط (ليس «أو») **Not or** لأنه بمثابة نفي لرابط الفصل الضعيف، وهو ما قائمة الصدق التالية:

ف ↓ ل	ل	ف
ك	من	من
ك	ك	من
ك	من	ك
من	ك	ك

ومن الواضح أيضاً أن $(F \downarrow L) \equiv (\sim F \wedge \sim L)$.

٦٦. الخوارزمية هي مجموعة متناهية *Finite set* من الخطوات الواضحة لحل مشكلة ما، والتي تؤدي إلى نتيجة واضحة تمييز حالتها الابتدائية، أو هي مجموعة متناهية من التعليمات يؤدي إتباعها إلى إنجاز مهمة محددة. وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى عالم الرياضيات والفالك العربي المعروف «محمد بن موسى الخوارزمي» *Al-Khwarizmi* (٧٨٠ - ٨٥٠).

٦٧. السيبرنطيكا *Cybernetics* علم حديث نسبياً، ظهر في بداية الأربعينيات من القرن العشرين، وله عدة تعريفات؛ فهو مثلاً «العلم الذي يشرح فيه الفسيولوجيون للمهندسين كيف يبنون الآلات، ويشرح فيه المهندسون للفسيولوجيين كيف تسير الحياة»؛ أو هو «العلم الذي يدرس النظريات العامة للتحكم في النظم المختلفة، سواء أكانت بيولوجية أو تكنولوجية»؛ أو هو «علم نقل الإشارات أو علم التحكم الذاتي». وبصفة عامة يمكن تعريف السيبرنطيكا بأنها «العلم الذي يفسر آلية عمل النظم المختلفة التي تعتمد على إشارات تصل إليها، بغض النظر عن كون هذه النظم فيزيائية، أو فسيولوجية، أو سيكولوجية، كما يدرس بناء أو تحقيق كافة النظم التي تهدف لأداء غرض معين محدد مسبقاً».

ويرجع لفظ السيبرنطيكا إلى الكلمة يونانية قديمة تعني «دفة الربان» أو «دفة السفينه». وكان أول من استخدم المصطلح في العصر الحديث هو عالم الفيزياء الفرنسي «أندريه ماري أمبير» *A. M. Ampere* (١٧٧٥ - ١٨٣٦) في كتابه «مقال في فلسفة العلوم» (١٨٣٤)، وذلك في معرض

هوامش الفصل الأول

حديثه عن الحكومة، حيث أطلق هذا المصطلح بالفرنسية **Cybernetique** على طريقة الحكم، بمعنى أن الحكومات تقود الحكم بطريقة معينة لتحقيق هدف مسبق، واعتبر أن الهدف في حد ذاته لا دخل له في السير نظيرًا لأنه ليس عملاً علمياً. إلا أن عالم الرياضيات الأمريكي «نوربرت فينر» **Norbert Wiener** (١٨٩٤ - ١٩٦٤) يعتبر الأب الحقيقي للسير نظيرًا، وهو أول من ربط العلوم المختلفة ببعضها البعض داخل إطار نظرية التحكم. وقد قام بتجميع دراساته حول هذا الموضوع في كتابه الصادر عام ١٩٤٨ تحت عنوان «السير نظيرًا». لمزيد من التفاصيل انظر: محمد مصطفى الفولي: **السير نظير في الإنسان والمجتمع والتكنولوجيا**، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧١، ص ص ٢٢ وما بعدها.

٦٨. الروبوت أو «الإنسالة» أو «الإنسان الآلي» **Robot** هو أداة ميكانيكية قادرة على القيام بفاعلية مبرمجة سلفاً. ويقوم الروبوت بإنجاز تلك الفعاليات إما بإيعاز وسيطرة مباشرة من الإنسان، أو بإيعاز من برامج حاسوبية يحتويها. وقد تتسنم هذه الفعالities بالخطورة والدقّة، مثل البحث عن الألغام، واستكشاف الفضاء الخارجي، والتخلص من النفايات التي تخلفها المفاعلات النووية، ... إلى غير ذلك.

تم تقديم كلمة «روبوت» لأول مرة في مسرحية الكاتب المسرحي التشكي **كارل كابك** «**Karel Capek**» (١٨٩٠ - ١٩٣٨) التي حملت عنوان «رجال آليون عالميون» **Kossum's Universal Robots** (١٩٢٠). وتعني الكلمة في اللغة التشيكية «العمل الشاق»، وقد اشتقتها أخيه **جوزيف كابك** «**Josef Capek**» من كلمة **Robota** التشيكية، والتي تعني «السخرة» أو «العمل الجيري».

ومن الضروري أن يمتلك الروبوت قدرًا من الذكاء الاصطناعي، والذي بمقتضاه يكتسب القدرة على تمييز الأنماط المختلفة من المعلومات والتعرف

على النظم والاستدلال والاستنتاج واتخاذ القرار. أما عن مكوناته، فهي على الترتيب: ١) المستشعرات **Sensors**، وهي نظم حسية تحاكي حواس الإنسان، حيث يقوم المستشعر بالتقاط نمط معين من البيانات التي يجب معالجتها لإنتاج رد فعل مناسب. وبعض المستشعرات قادر على تحسس الحرارة العالية وما يناظرها في الوسط الخارجي المحيط؛ ٢) المعالج **Microcontroller**، وهو عقل الروبوت، ويمتاز بقدراته على القيام بالعديد من الوظائف، كتمييز الأنماط والتعرف على الأشكال وتوجيه الروبوت؛ ٣) متحكم المحرك **Motor controller**؛ ٤) المحرك؛ ٥) أدوات الاتصال؛ ٦) البرمجيات **Software**، ووظيفتها تحليل المعلومات والبيانات المختلفة؛ ٧) بطاريات وأدوات شحن.

٦٩. نظرية «ديمبستر - شافير» **DST**: وسيلة رياضية لمعالجة درجات الاعتقاد التي لا تستلزم كون $A(b) + A(\neg b) = 1$ ؛ بمعنى أنه من الممكن الاعتقاد بأن شيئاً ما قد يكون صادقاً وكاذباً بدرجة ما. راجع الهامش رقم .٥٨.

٧٠. نظرية «دوبوا - برادي» **DPT**: نظرية رياضية في القرار المحتمل **Possible Decision** إزاء مجموعة من المعلومات الغائمة أو المتضاربة. وتُنسب إلى كل من د. «ديديير دوبوا» **Didier Dubois** (١٩٥٢ -)، ود. «هنري برادي» **Henri Prade** (١٩٥٣ -)، الأستاذين بجامعة «تولوز» بفرنسا.

٧١. نموذج «سميتز» في الاعتقاد القابل للتحويل **Philippe Smets' TBM** هو إحدى النظريات الرياضية في الالاقين، ويمكن توضيحه بالمثال التالي: هب أن ثمة مريضاً يعاني مرضًا ما، وأن هذا المرض من الممكن أن ينشأ عن ثلاثة عوامل مختلفة: (أ)، (ب)، (ج). يقول أحد الأطباء أن هذا المرض مشابه جداً للمرض الذي يُسببه العامل (أ) [وتعني عبارة «مشابه

هوامش الفصل الأول

جداً» أن نسبة الاحتمال $H(A) = 0.95$ ، على أن (B) هو عامل ممكّن أيضاً، لكنه ليس محتملاً جدًا $H(B) = 0.05$. ويقول طبيب آخر أن هذا المرض مشابه جداً للمرض الذي يُسببه العامل (J) ، أي أن $H(J) = 0.95$ ، على أن (B) هو عامل ممكّن أيضاً، لكنه ليس محتملاً جدًا $H(B) = 0.05$. كيف يمكن إذن أن نفصل بين الطبيبين لكي تكون رأياً خاصاً؟ إنهم يختلفان حول كل من (A) و (J) ، وينتفقان على (B) . هنا يتبينا نموذج الاعتقاد القابل للتحويل إلى ضرورة وضع المجموعة الفارغة في الاعتبار (أي لا A ، ولا B ، ولا J)؛ فعلى حين تلتزم معظم النظريات ببساطة الاحتمال الفائق بأن المجموعة الفارغة سوف تكون دائماً متساوية للصفر، إلا أن هناك سبباً بديهيّاً آخر يدعونا لعدم الأخذ بهذه البسيطة: إنه افتراض العالم المفتوح **Open-world assumption**؛ ومؤداه أن ثمة أسباب للاعتقاد بأن حدثاً ما غير موصوف في الإطار المرجعي (غير الشامل) سوف يحدث. على سبيل المثال، إذا قُذفت قطعة عملة في الهواء، يفترض المرء عادة أن الصورة فقط، أو الكتابة فقط، سوف تظهر حينما تستقر قطعة العملة على الأرض، أي أن:

$$H(\text{الصورة}) + H(\text{الكتابية}) = 1$$

لكن افتراض العالم المفتوح يقول أن قطعة العملة يمكن بكيفية ما أن تخفي في الجو، أو تتحطم إلى قطع صغيرة، ... إلخ، ومن ثم لن تظهر الصورة ولا الكتابة. إذن:

$$H(\text{المجموعة الفارغة } \emptyset) + H(\text{الصورة}) + H(\text{الكتابية}) = 1$$

٧٢. رونالد ياجر **Ronald Yager**: أستاذ نظم المعلومات ومدير معهد الذكاء الآلي بكلية آيونا بنويورك **Iona College, New Rochelle, N.Y.** وهو أيضاً محرر ورئيس المجلة الدولية للأنساق الذكية **International Journal of Intelligent systems**

المجموعات الغائمة لأكثر من ٢٥ سنة، ونشر أكثر من ٥٠٠ مقال وكتاباً في المجموعات الغائمة والمحاور البحثية المرتبطة بها، وهو الآن أحد أبرز رواد تكنولوجيا المجموعات الغائمة في العالم.

٧٣. الأساق الخبيرة هي نظم حاسوبية معقدة تقوم على تجميع معلومات متخصصة (أي في مجال محدد فقط) من الخبراء البشريين، ووضعها في صورة تمكن الحاسوب من تطبيق تلك المعلومات (أو بالأحرى الخبرات) على مشكلات مماثلة، وهي إحدى تطبيقات الذكاء الاصطناعي على *Artifical Intelligence*. وهذا الأخير هو علم يهدف إلى جعل الحواسيب تقوم بمهام مشابهة – وبشكل تقريري – لعمليات الذكاء البشري، مثل التعلم، الاستبطاط، واتخاذ القرار.

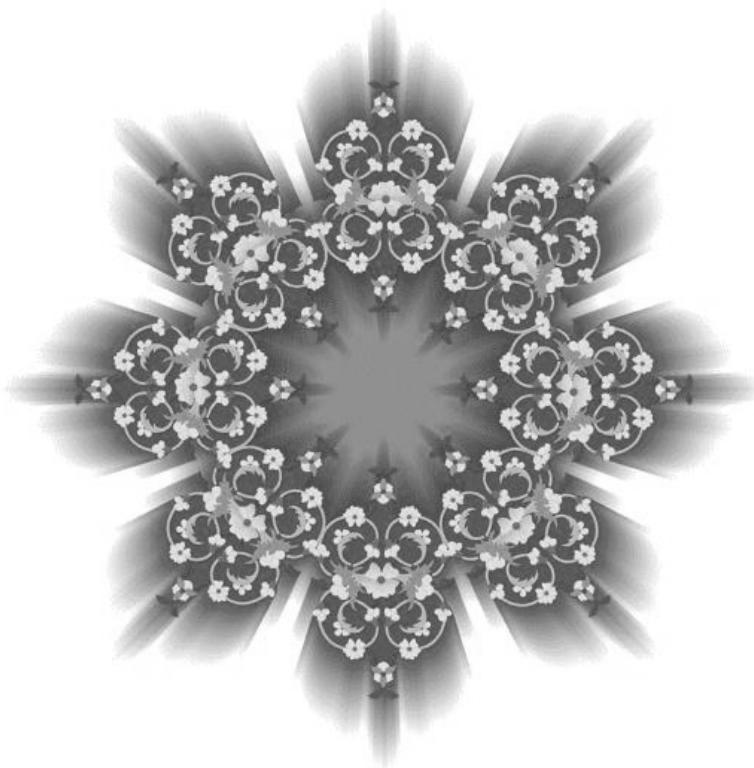
٧٤. الشبكات العصبية أو العصيونية هي مجموعة مترابطة من عصبونات افتراضية تُنشأها برامج حاسوبية لتُشبه عمل العصبون البيولوجي، أو بني الإلكتروني تستخدم النموذج الرياضي لمعالجة المعلومات بناءً على الطريقة الاتصالية في الحوسبة. وتُعرف أيضاً باسم «الشبكات العصبية الاصطناعية»، أو *Artificial Neural Networks (ANN)*، أو «الشبكات العصبية المحاكية» *(SNN)*.

٧٥. نظرية «ديزرت- سمارانداكه» *DSmT* هي امتداد طبيعي لنظرية «ديمبستر - شافير»، لكنها تختلف عنها في نقاط أساسية؛ منها مثلاً أن الأولى تسمح بالتأليف على نحوٍ صوري بين أية أنماط من المصادر المستقلة للمعلومات - التي يتم تمثيلها بدوال الاعتقاد - وينصب تركيزها على دمج المصادر غير المؤكدة والمتراربة بدرجة كبيرة. ومنها أيضاً قدرتها على حل مشكلات الدمج الديناميكية أو الساكنة المعقدة بما يتجاوز حدود نظرية «ديمبستر - شافير»، لا سيما حينما تتصاعد التضاربات بين مصادر

هوامش الفصل الأول

المعلومات، حيث يتعدد رسم إطار واضح للمشكلة نتيجة لغموض وعدم دقة عناصرها.

٧٦. مؤسسة «ماركوز إيفانس» هي إحدى الشركات الرائدة في العالم، العاملة في مجال جمع وتحليل ونقل وتقديم المعلومات الاستراتيجية عبر مختلف وسائل الإعلام. ومقرها في شيكاغو *Chicago* بالولايات المتحدة الأمريكية.



الفصل الثاني

الفكر العربي الإسلامي مصادره ومقوماته^(١)

[٢ - ١] - **البعد الزماني - المكاني**

يهدف هذا الفصل إلى تحديد الملامح العامة لل الفكر العربي - الإسلامي في قرونـه الأولى: مصادرـه ومقومـاته؛ بـواعـثـه وأـهـافـه؛ مشـكلـاتـه وقضـائـاه الأـسـاسـية؛ وـقـبـلـ ذـلـكـ خـصـوصـيـتـهـ التـيـ شـكـلتـ ماـ يـمـكـنـ أنـ نـدـعـوهـ بـالـسـيـاقـ التـقـافـيـ الإـدـرـاكـيـ المقـيـدـ بـمـحلـيـتـهـ،ـ وـالـتـيـ أـفـرـدتـ لـهـ مـوـقـعـهـ المـمـيـزـ فـيـ مـسـيـرـةـ التـطـورـ الـحـضـارـيـ لـلـإـنـسـانـ.

لا شكـ أنـ هـذـاـ الـهـدـفـ كـانـ مـحـورـ درـاسـاتـ عـدـيدـةـ وـمـتـوـعـةـ،ـ قـامـ بـهـاـ مـؤـرـخـونـ وـبـاحـثـونـ ذـوـ مـشارـبـ ثـقـافـيـةـ مـخـلـفـةـ،ـ وـلـأـغـرـاضـ مـتـبـاـيـنـةـ،ـ لـاـ يـبـرـأـ مـعـظـمـهـاـ منـ سـمـةـ التـحـيزـ،ـ وـالـرـغـبـةـ فـيـ تـقـدـيمـ تـقـسـيرـاتـ مـرـيـحةـ وـجـاهـزـةـ تـحـقـقـ فـرـوضـاـ نـوـعـيـةـ مـسـبـقـةـ،ـ لـكـنـهـ فـيـ إـطـارـ هـذـاـ الـكـتـابـ يـتـخـذـ بـعـدـ مـغـايـرـاـ،ـ أـلـاـ وـهـوـ ذـلـكـ المـمـتـشـلـ فـيـ تـبـيـانـ وـتـأـكـيدـ الطـابـعـ الـنـيـوـتـرـوـسـوـفـيـ لـلـأـفـكـارـ:

- **البعد الزماني - المكاني**
- نيوتروسـوفـيـةـ التـسـميةـ
- المـقـومـاتـ:ـ إـيجـابـيـةـ السـلـابـ وـثـرـاءـ الـاخـلـافـ
- التـقـافـاتـ الـفـلـسـفـيـةـ فـيـ إـلـاسـلـامـ

تناقضاتها، ونقلباتها، وأطياف الحياد المكتففة لمسيرتها، سواء أكان ذلك في مجرى تطورها العام، أي عبر انقالها من حضارة إلى أخرى وفقاً لمقوله التأثر والتأثير، أو في مجرى تطورها التفاعلي الخاص داخل بوتقة الحضارة العربية – الإسلامية المنزوية، وهو ما قد يسهم – فيما نأمل – في تحديد أبعاد اللحظة الراهنة للعقل العربي، ومغزى ما يحيط به من مؤثرات تسعى إلى استيعاب موروثاته الثقافية، وإعادة تشكيلها في منظومة جديدة، يُرُوّج لها الغرب بصفة عامة، والغرب الأمريكي بصفة خاصة.

لا يعني ذلك أننا نرمي إلى الدعوة إلى بعث الماضي العربي على إطلاقه؛ فيه الغث وفيه الثمين. كما لا يعني أيضاً قبول الدعاوى الصارخة إلى الفرار من أسر الماضي، والاكتفاء بموقع تمييز على إحدى مدارات الحضارة الغربية؛ فهذا الماضي هو جزء لا يتجزأ من هوية العربي المعاصر، أردنا ذلك أم لم نُرد، إنما نرمي بالأحرى إلى تقديم قراءة جديدة محايده، تتعرف على الفكر من خلال تعدديته، وعلى تدفقه من خلال تناقضاته، وتكتشف عن الكم اللامتناهي من العالم الممكنة للأفكار؛ وهي قراءة تتيح لنا بلا شك بناء أسس جديدة وواقعية للمقارنة والاختيار؛ بين موروثات الماضي، ومقتضيات الحاضر، وتطورات المستقبل.

دعنا نبدأ إذن بتعریف محلي محاید للفكر العربي – الإسلامي، بمقتضى البعد الزماني – المکانی له.

يشير مصطلح «الفكر العربي» (الإسلامي) إلى كافة أوجه النشاط العقلي الإبداعي لأولئك الأفراد الذين عاشوا في الفترة الزمنية الممتدة من منتصف القرن الثامن (الثاني الهجري) حتى القرن الثالث عشر بعد ميلاد المسيح (السابع الهجري)؛ وفي المساحة الجغرافية الممتدة من شبه الجزيرة الأسبانية وشمال إفريقيا حتى وادي الهد، ومن بحر العرب الجنوبي إلى بحر قزوين؛ أي في المنطقة الزمنية - المكانية التي احتوت ما نسميه «حضارة الإسلام»، أو «حضارة العرب»، أو «حضارة الشرق في القرون الوسطى»؛ والتي تم فيها التعبير عن نتاج أوجه النشاط العقلي المشار إليها باللغة العربية^(٢).

وبنطمة سريعة إلى هذا التعريف يتضح لنا أنه في حاجة إلى مزيد من التفصيل؛ فقد يشير لدينا بعد الزماني - المكاني مثلاً تساؤلات من قبيل: ألم يكن للعرب حضارة قبل ظهور الإسلام؟ وهل كانوا وحدهم هم مبتکرو تلك الحضارة الإسلامية؟. وما دام الإسلام باقياً حتى الآن، راسخاً حياً في وج Дан العرب، فلم انزوت إذن حضارتهم؟. ثم ماذا عن صحة استخدام مصطلح «الشرق» من المنظور الجغرافي؟.

ذلك قد نتساءل عن ماهية مصطلح «الفكر العربي»، أو بالأحرى عن عناصره، ومغزى ارتباطه باللغة العربية كوسيلة وحيدة للتعبير؛ هل لهذه اللغة قدسيّة لدى الناطقين بها بوصفها لغة القرآن؟.

يختلف الباحثون في الإجابة عن هذه التساؤلات اختلافاً بيناً، وسوف نلاحظ من خلال إجاباتهم المختلفة أن ثمة أجزاء مشتركة بين أية فكرة - أو إجابة - ونقضها، وأن ثمة مبررات للتوازن بين الأفكار المتاخرة وفقاً لخطة نيتوروسوافية تستبعد الثبات المطلق لأي من <أ>، و<ليس أ>، و<نقيض أ>.

وحيث أن التساؤلات السابقة تصب في خانة واحدة، أعني خانة الخلاف الذي أثير حديثاً حول تسمية التراث الفلسفى والعلمى المكتوب باللغة العربية باسم «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية»، أو «حضارة الشرق في القرون الوسطى»، فسوف نعرض لها جميعاً في إطار إشكالية محددة، يمكن أن نسميتها «نيتوروسوافية التسمية».

[٢] - نيتوروسوافية التسمية

بداية تتبعي الإشارة إلى أن استخدام كلمة «الشرق» في تاريخ الحضارة ليس متقدماً مع معناها الجغرافي اتفاقاً تماماً؛ ذلك أن بلدان الشرق الأدنى المتحضررة كان يجب تسميتها في روسيا بالجنوب، وكذلك إفريقيا الشمالية التي تُعد جزءاً من الشرق الإسلامي، إذ هي جنوبية بالنسبة إلى أوروبا!، ومن ثم فإن استخدامنا لمصطلح «الشرق» لابد وأن يكون مرتبطاً بالسياق.

وفي هذا الصدد، يشير المؤرخ الروسي «فالسيليي فلاديميروفتش بارتولد» (Vasily Vladimirovich Bartold ١٨٦٩ - ١٩٣٠) إلى

إلى أن أول استخدام لكلمة «الشرق» (معنى **البلاد المتحضرة**) مقابلاً للغرب، إنما يرجع إلى عصر الدولة الرومانية؛ فلم يكن يوجد في نظر اليونان قبل ذلك، وبصفة خاصة «أرسطو»، إلا سكان الجنوب الحار؛ المتحضرين المحرومين من الشجاعة، وسكان الشمال الأوروبي البارد، وهم يتسمون بالشجاعة ولكن تقصهم القدرة على التحضر وإدارة الدولة. ويقطن أهل اليونان المنطقة الفاصلة بين الفريقين، حيث تتيح لهم طبيعة بلادهم الجمع بين سماتي التحضر والشجاعة. ولقد حق «الإسكندر المقدوني» خيال «أرسطو» هذا جزئياً؛ إذ أدت فتوحه الشرقية إلى إخضاع الشرق الأدنى (تركيا الحديثة، إيران، العراق، سوريا، لبنان، الأردن، وفلسطين) وكذلك مصر، لليونان سياسياً وحضارياً.

أما في عهد الرومان، فلم تكن أوربا من جهة موقعها الجغرافي من أجزاء العالم الواقعة شمالي آسيا، بل كانت قسمه الغربي. وبينما أظهر الرومان تفوق أوربا على آسيا بنجاحهم في الأعمال الحربية والفنون العملية والقوانين، ظلت الريادة لليونانيين في كل من الفن والعلم، ومن ثم بدأ التفرقة بين غرب متاثر بالرومانيين، وشرق متاثر بالإغريق في هذا العهد^(٣).

على أن هذه التفرقة ذات المغزى التاريخي القديم بالنسبة للأوربيين لا تصف بدقة تطور البعد العلقي المكاني للحضارات اللاحقة؛ فقد امتدت الرقعة الجغرافية للحضارة العربية الإسلامية - على سبيل المثال - إلى إسبانيا في الجنوب الغربي الأوروبي؛ كما أن

مصطلح «الغرب» يستخدم أحياناً بمعناه الواسع بحيث يجمع بين كل من أوربا والشرق الأدنى وإفريقيا الشمالية في مقابل الشرق الأقصى (الصين والهند واليابان). وحتى لو تجاوزنا عن عدم دقة كلمة «الشرق» من المنظور المكاني، فلن نستطيع تجاوز التقسيم الأوروبي للتاريخ العام إلى «قديم» و« وسيط» و«حديث». لقد أدى هذا التقسيم إلى أن ينظر إلى الشرق وكأنه عالمٌ منعزلاً عن تأثير الحضارة اليونانية والرومانية في الزمن القديم، بل وإلى نفي تأثير حضاراته على الحضارة الأوروبية الحديثة^(٤). ولئن دل هذا التقسيم على شيء، فإنما يدل على غرور الأوروبي الذي اعتبر أوربا محور التاريخ العام للبشرية بأكمله، ودليل ذلك – فيما لاحظ «شبنجلر» *O. Spengler* (١٨٨٠ - ١٩٣٦) و«توبينبي» *A. Toynbee* (١٨٨٩ - ١٩٧٥) عن حق – أن الانتقال من حقبة إلى أخرى إنما يتعلق بحدث أوربي؛ فالحدث الذي ينتقل به التاريخ من قديم إلى وسيط هو من جهة: سقوط روما في أيدي قبائل القوط الشمالية، ومن جهة أخرى: إغلاق الإمبراطور الروماني «جستينيان» *Justinian* (٤٨٣ - ٥٩٥) للمدارس الفلسفية اليونانية الأربع (الأفلاطونية، المشائية، الأبيقورية، والرواقية) باعتبارها مدارس وثنية، ومن الواضح أنه حدث أوربي لا شأن لحضارات العالم الأخرى به. أما الحدث الذي ينتقل به التاريخ من وسيط إلى حديث فهو سقوط القسطنطينية في أيدي العثمانيين سنة ١٤٥٣، وانهيار الإمبراطورية البيزنطية، وهذا بدوره حدث يهم الأوروبيين بالدرجة الأولى، وهو وإن تعلق

بالمسلمين إلى حد ما، فإنه لا يمت بصلة لحضارات أخرى كالصينية والهندية مثلاً^(٥).

هذا عن استخدام مصطلح «الشرق» جغرافياً وتاريخياً، وقد اتضح لنا أنه يُعبر عن وجهة نظر أوربية خالصة، وأن فهمه وقوله إنما يعتمد على السياق الزمني - المكاني لمستخدمه.

على أن ثمة خلاف آخر بين العرب و/أو المسلمين حول تسمية حضارتهم، وهو خلاف لم يعرفه بناء تلك الحضارة أنفسهم رغم كثرة اختلافاتهم، إنما نشأ بين وارثيهم المعاصرین تحت تأثير توجهاتهم واستجاباتهم الثقافية المتباينة، وخاصة فيه أيضاً بعض المستشرقين.

وهكذا، فعلى حين يذهب البعض إلى تسمية التراث الفكري المكتوب باللغة العربية باسم «الحضارة العربية»، يذهب البعض الآخر إلى أن الاسم الملائم له هو «الحضارة الإسلامية». ومن الطبيعي أن تتعدد حجج الفريقين لدعم وجهتي نظرهما، لكن علينا أن نلاحظ أن بعض هذه الحجج ليست بذات باعث موضوعي، إنما كانت - ولا زالت - مجرد رد فعل - مقصود أو غير مقصود - لتحدي الحضارة الغربية الحديثة، حيث انقسم العالم الإسلامي إزاء هذا التحدي إلى مجموعتين ثقافتين مميزتين؛ الأولى اتخذت مظهراً «التشكل»^(٦)، أو بالأحرى «الشكل الكاذب» **Herodianism** ^(٧) في عباءة الحضارة الغربية، فعمدت إلى طمس معالم الهوية الإسلامية في ذاكرة العقل العربي المعاصر، بما

في ذلك الاسم الدال على تراثه، وتلك هي النزعة العلمانية (٨) التي وجدت دعماً قوياً من كثرة من أنظمة الحكم الموالية للغرب سياسياً واقتصادياً، دونما أدنى استفادة من التجربة التركية الحديثة^(٩). أما المجموعة الثانية فقد تبنت مظهر الترمذ (١٠) أو التقوّع على الذات، مكتفية بما قدمه الأسلاف من إنجازات، ومتخذة من الدين - شكلاً وموضوعاً - درعاً لها في مواجهة الغزو الثقافي، فبدت كوثبة إلى الخلف، أو كراسب حضاري متحجر من حيث الطاقة الحيوية. والحق أن كلتا المجموعتين تسعى إلى الإفلات من كابوس الواقع، ولكن باجتياز عامل الزمان مع ثبات عامل المكان. ومكمّن الخطأ لديهما، بل ومن أهمّ أسباب الصدام الحاد بينهما، هو تصورهما لذاته الهوية الفاصلة بين <أ> و<نـقـيـضـ أـكـ>، دون النظر إلى متسلسلة الحياد الممتدة بينهما، والتي عبر عنها القرآن بالآية الكريمة:

﴿وَكَذِلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أَمَّةً وَسَطًا﴾

(البقرة: ١٤٣)

وربما كانت أبرز المفارقات في العالم العربي اليوم أنك إن أردت أن تكون مشهوراً، فعليك أن تتبع أحد طريقين؛ فإما أن تهاجم الدين أو تطعن في بعض ثوابته؛ وإما أن تدغدغ مشاعر الأغلبية الصامدة فتشتغل بالدعوة إلى الدين وتتصدى للإفتاء، ولو في ثوب عصري قشيب يُخفي خواء البنية التحصيلية لمقاصد الشرع وعلومه. وفي كلتا الحالتين تنفتح لك وسائل الإعلام الرسمية وغير الرسمية،

وتنتفق دول بعینها تحت زعم حرية الرأي والتعبير. أما ثالث الطريفين فلا تكاد تجد له أثراً، وحتى إن وُجد فعلٍ من يلج فيه أن يتحمل تشكيكات رواد الطريفين المتقاضين!.

هيا نعرض إذن لحجج الفريقين المتصادمين فيما يتعلق بإشكالية التسمية، ولنبدأ بالحياة العقلية للعرب قبل الإسلام.

أ - هل ثمة حضارة عربية قبل الإسلام؟

أولى أسباب الخلاف بين المؤيدین للقول بحضارة «عربية» والمؤیدین للقول بحضارة «إسلامية» هو نمط الحياة العقلية للعرب قبل الإسلام: هل كانت لديهم مقومات فكرية تشفع لهم بإقامة حضارة تحمل اسمهم وتشيع فيها مهاراتهم وإبداعاتهم بغض النظر عما قدّمه لهم الإسلام؟. ومع أن هذا السؤال - كما سنرى - يتغاهل مراحل التطور الطبيعية لأية حضارة، إلا أنه استغرق كثرة من الدراسات التاريخية التي خاض فيها عرب ومستشرقون لأهداف متباعدة. خذ أولاً بعض الأمثلة للرافضين لوجود حضارة عربية قبل الإسلام:

H. Gottschalk يقول المستشرق الألماني «هربرت جوتشارك»:

(1919) في كتابه «الإسلام قوة عالمية متحركة»:

«لم يكن للمنطقة العربية قبل الإسلام شيء يُذكر في سجل التاريخ العالمي، فلم تشغل فيه سوى حيز بسيط على هامشه، لأن الحياة داخل الصحراء كانت حياة بدوية، متفرقة، مترفة، فلم يكن بين القبائل منافع مشتركة تقوم على أساسها دولة، حتى الطقوس الدينية في مكة - حيث كانوا يقدون إليها للحج - لم تجمعهم على

طريق واحد، أو توجههم نحو هدف مشترك. ولذا كانت الحياة مضطربة وغير مستقرة، مظهرها العام حل وارتحال، ونزاع وقتل»^(١١).

ويقول الدكتور «محمد غالب» في كتابه «من كنوز الإسلام»:

«يُطلق بعض العلماء الأوربيين على الثمار الفكرية الإسلامية اسم التراث العربي. ونحن نخالفهم في هذا الإطلاق، لأننا نرى أن هذه الثمار العقلية هي وليدة الإسلام لا وليدة الفكر العربي الممحض، وآية ذلك أننا إذا ألقينا نظرتين إحداهما على الأمة العربية قبل الإسلام، والأخرى عليها بعد ظهوره، لقيناها في الحالة الأولى مجدهبة قاحلة، وفي الثانية مخصبة مزهراً، فلو أن هذه الأفكار كانت عربية ولم تكن إسلامية لعثنا على عناصرها الأولى في البيئات العربية قبل إشعاع القرآن فيها»^(١٢).

ولعل أكثر الآراء شيوعاً في هذا الصدد هو رأي «ابن خلدون» *Ibn Khaldun* (١٤٠٦ - ١٣٣٢) الذي بسطه في أكثر من موضع من مقدمته، وخلاصته أن العربي «متوحشٌ نهاب سلاب، إذا أخضع مملكة أسرع إليها الخراب، يصعب انقياده لرئيس، لا يجيد صناعة ولا يحسن علمًا ولا عنده استعداد للإجادة فيهما، سليم الطباع، مستعد للخير شجاع»^(١٣).

أما وجهة النظر المقابلة فمن القائلين بها- على سبيل المثال المستشرق الفرنسي «غustave le Bon» لوبيون *Gustave le Bon* (١٨٤١ - ١٩٣١) في كتابه «حضارة العرب»، إذ كتب يقول:

«ليس من الممكن ظهور حضارة أمة ولغتها على مسرح التاريخ إلا نتيجة نضج بطيء، ولا يتم تطور الأشخاص والأمم والنظم والمعتقدات إلا بالتدريج... والعرب الذين استطاعوا في أقل من قرن أن يقيموا دولة ويبدعوا حضارة عالمية جديدة، هم بلا ريب من ذوي القرائح التي لا تتم إلا بتوالي الوراثة وبثقافة سابقة مستمرة، فالعرب استطاع (محمد) إنشاء تلك المدن الزاهرة التي ظلت ثمانية قرون مراكز للعلوم والآداب والفنون في آسيا وأوروبا»^(١٤).

وعلى المنوال نفسه ينسج «أديب لحود» في كتابه «حضارة العرب في الجاهلية والإسلام»، حيث يكتب قائلاً:

«يزعم البعض أن العرب كانوا في جاهليتهم الأولى بحالة فوضى وجهل، لا عمل لهم إلا الغزو والنهب وال الحرب في بوادي نجد والحجاز والشام وغيرها. على أن هذا الزعم يظهر باطلًا عندما نرى الأمة العربية في جاهليتها الأولى من أعرق الأمم في الحضارة والمدنية والعلم. ولغتها من أرقى لغات العالم في أساليبها ومعاينها وتراثها»^(١٥).

هذين الرأيين المتعارضين لا يخلوان في الحقيقة من تطرف يقتل الحياد؛ فالرأي الأول ينزع من العرب قبل الإسلام أي مظهر من مظاهر التحضر؛ والرأي الثاني ينسب إليهم من تلك المظاهر ما لا يتواافق إلا لحضارة في طور قوتها وازدهارها، وكلا الرأيين يتجاهلان - كما ذكرنا - مراحل التطور الطبيعية لأية حضارة؛ أعني طور الطفولة، وطور النضج، وطور الشيخوخة. فالعرب - شأنهم في ذلك شأن أية

أمة ذات حضارة—قد مروا بطور الطفولة، وهو طور لم يكن مطلوبًا منهم فيه أن يقدموا إبداعات حضارية تتجاوز حدود قدراتهم، وإنما نتساءل مثلاً عن المظاهر الحضارية للمصريين القدماء قبل ازدهاراتها الفرعونية، أو عن المظاهر الحضارية لأهل اليونان قبل تشييد أنساقهم الفلسفية والعلمية. وحتى «ابن خلدون» رغم دقته في بحثه، ورغم أصالة نظريته في التعاقب الدوري للحضارات، لم يحدد بالضبط معنى العربي الذي يصفه، وفي أي طور كان، إنما خلط في حكمه بين العربي في عصوره المختلفة، وأصدر عليه حكاماً عاماً، مع أنه هو نفسه القائل بأن العربي يتغير بتغيير البيئة^(١٦).

نعم، كانت للعرب مظاهر لحياة عقلية واعدة قبل الإسلام، تجلت أكثر ما تجلت في اللغة والشعر والأمثال والقصص. كما كانت لديهم معرفة بالأنساب، ومعرفة بالألواء والسماء، ومعرفة بشيء من الأخبار، ومعرفة بشيء من الطب، لكن الخطأ البين أن نُسمى هذه الأشياء علمًا أو فلسفه بالمعنى الذي نجده لديهم بعد الإسلام، أو بالمعنى الذي تصح به المقارنة بين علم وفلسفة لدى العرب، وعلم وفلسفة لدى غيرهم من شعوب العالم الأخرى. وبعبارة أخرى، يستلزم البحث العلمي والفلسفي عقلية منهجية ذات قدرة على التنظيم والبرهنة والتقنيد، وإشكاليات حياتية تثير نزعة البحث والرغبة في ترويض الواقع، وتلك عوامل لم تتوافر للعرب في طور بدواوهم، إنما حملها إليهم الإسلام. فلا يمكننا إذن بناء حد فاصل بين الصفتين

«عربية» و«إسلامية»، إنما هي من المنظور التاريخي حضارة عربية إسلامية لا تقبل التفكك.

ب - الثقافة الإسلامية واللغة العربية

البعد الثاني من أبعاد الخلاف حول تسمية التراث الثقافي المكتوب - في معظمها - باللغة العربية باسم «الحضارة العربية» أو «الحضارة الإسلامية» هو بُعد مكاني لغوي؛ بمعنى أنه يتجلّى في الإجابات الجدلية التي قدمها الباحثون عن المسؤولين المترابطين التاليين:

١. هل كان العرب - كقومية ذات حدود - هم بناء تلك الحضارة وحدهم؟. إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهي إذن حضارة «عربية»، حتى ولو كان الإسلام قوامها، وكانت تعاليمه وأحكامه دينها؛ وإذا كانت الإجابة بالنفي، فهي إذن «حضارة إسلامية»، شارك فيها العرب بنصيب قلّ أو كثُر، وشارك فيها أيضًا غيرهم من أبناء الشعوب والقوميات التي غشوها بسلطانهم.
٢. ماذا عن البنية اللغوية لذلك التراث الفكري؟. أليست هي في معظمها بنية «عربية»؟. بل أليست اللغة العربية هي لغة القرآن وهو المصدر الأول للتشريع والأساس الحامل لدعائم الحضارة؟. مرة أخرى، إذا كانت الإجابة بالإيجاب، فهي إذن حضارة «عربية»، وإذا كانت بالنفي فهي بالضرورة حضارة «إسلامية» لا تعرف بالقوميات.

أثار هذا البُعد الخلافي مستشرقون كبار من أمثال الفرنسي «هنري كوربان» *Henri Corbin* (١٩٠٣ - ١٩٧٨)، والمجري «جولد تسهير» *I. Goldzher* (١٨٥٠ - ١٩٢١)، والبريطاني «إدوارد براون» *E.G.Brown* (١٨٦٢ - ١٩٢٩). كما خاض فيه عدد لا يستهان به من الباحثين العرب، حيث أثر بعضهم استخدام اسم «الحضارة الإسلامية» بحجة أن كثيراً ممن أسهموا في بناء تلك الحضارة لم يكونوا عرباً، كابن سينا *Ibn Sina (Avicenne)* (٩٨٠ - ١٠٥٨)، و«الفارابي» *Al-Farabi (Alpharabius)* (٨٧٢ - ٩٥٠)، إنما كان يجمعهم الإسلام. بينما فضل آخرون استخدام اسم «الحضارة العربية»، لأن معظم ما خلفته الحضارة من تراث فكري - فلسفياً وعلمياً - مكتوب باللغة العربية، ولأن اللغة هي التي تُعطي النتاج الفكري هويته وليس دين صاحبه^(١٧). ولنضرب أمثلة لذلك.

يقول الدكتور علي سامي النشار في كتابه «نشأة الفكر الفلسفية في الإسلام»:

«إن بعض مؤرخي الفلسفة قد تكلموا عن فلسفة عربية، ونحن لا نتكلم عن هذا إطلاقاً، وإنما نتكلم عن فلسفة إسلامية، وإلا آخر جنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالي. حقاً نشأ كثير من العرب نشأة علمية، وقاموا بدور هام في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن قام علماء فارس، من الذين اعتقو إسلام عن حق وبيقين، بدور بارز هام في إقامة هذا

الفكر وتداعيه»^(١٨).

ومع أن لإدوارد براون كتاباً بعنوان «الطب العربي»، إلا أنه في ذات الكتاب يُعلن تفضيله لمصطلح «الحضارة الإسلامية» على مصطلح «الحضارة العربية»، مبرراً ذلك بقوله:

«مثلاً كانت اللغة اللاتينية هي لغة العلم في أوروبا في العصر الوسيط، كانت اللغة العربية هي لغة العلم في العالم الإسلامي كله. وليس الكلام عن «العلم العربي» أو «الطب العربي» محل اعتراض إذا وضعنا نصب أعيننا أن هذا يعني فقط مجموعة المبادئ العلمية أو الطبية التي وُضعت باللغة العربية، لأننا لم نبدأ بمقابلة ما يمكن أن تُسمى مؤلفات علمية مكتوبة بلغة أهل البلاد من الأقطار الإسلامية إلا منذ القرن الحادي عشر، ...، ومعظم هذه المؤلفات العلمية المكتوبة باللغة العربية كتبها فارسيون و سوريون و يهود، والقليل منها كتبه يونانيون، أما العرب الخُلُص فلم يكتبوا منها إلا أقل القليل، ...، وحتى بالنسبة للعلوم الدينية (تفسير القرآن والحديث والتشريع وغيرها) كان العنصر العربي فيها - فيما اعترف به «جولد تسهير» - متخلّفاً إلى حد بعيد عن العنصر الأعمى»^(١٩).
ذلك الحال بالنسبة لبارتولد، الذي أكد أولاً على قوة اللغة العربية وجاذبيتها، فكتب قائلاً:

«في القرن السابع والقرن الثامن أدخل العرب تحت سلطانهم أقواماً كثريين يفوقونهم حضارة إلى درجة لا تقبل القياس، إلا أنهم لم يفقدوا قوميتهم كما فعلت الشعوب герمانية في أوروبا والمغول

في آسيا، ...، ويمكن تفسير رواج اللغة العربية هذا الرواج بأن العرب لم يعتمدوا على قوة السلاح فقط، كالجرمان والمغول والإيرانيين القدماء، ولكنهم أنشئوا منذ القرن السابع الميلادي لغة أدبية متقدمة في ساحة الفكر تقدمًا واضحًا^(٢٠). لكن «بارتولد» يعود ليؤكد أن العرب قد تأثروا أيضًا باللغات الأخرى لأهل البلاد التي فتحوها، ودليل ذلك «أن السكّة الذهبية عند المسلمين قد سُمِّيت 'ديناراً' **Dinar** (من 'ديناروس' **Denarius** اللاتينية)، وسُمِّيت السكّة الفضية 'درهماً' **Dirham** (من دراخمة اليونانية)، ...، وكانت الرُّسل التي تقل رسائل الحكومة تُسمى 'بريد' **Bareed** (Mail)، وهي كلمة مأخوذة من الكلمة 'وريدوس' **Weredus** اللاتينية^(٢١). وفضلاً عن ذلك— فيما يشير «بارتولد»— كانت 'الковفة' **Kufa** و 'البصرة' **Basra** مركزين نشطين للحياة العلمية، ولم يكن في القرن الأول الهجري (السابع الميلادي) مدينة تستطيع منافستهما، ففيهما وُضعت علوم العقائد والفقه من قبل الأعجمان (غير العرب) الذين أسلموا وتلמידذهم ...، ثم نشأت في كلتا المدينتين مدرسة (مذهب) للنحوبيين واللغويين ... ولكن لم يكن أكثر هؤلاء الواضعين للعلوم العربية أيضًا من العرب، بل كانوا أعمّامًا^(٢٢).

ولا شك أن هذه الأقوال تبالغ كثيراً في تحجيم دور العرب في بناء الحضارة، وهو ما لا يشهد به تاريخ العلوم العربية الإسلامية؛ فقد كان أئمة النحوبيين من العرب، ولم يكن

«سيبويه» (٧٥٠ - ٧٩٥) – الفقيه اللغوي *Sibawayh* الفارسي – *The Persian philologist* إلا تلميذ «الخليل بن أحمد الفراهيدي» *Al-Khalil Ibn Ahmad Al-Farahidi* (٧١٨ - ٧٦٧) – الفقيه المُعجمي العربي *The Arabian lexicographer*. وكذلك علوم العقائد والفقه، كان للعرب فيها نصيب لا يقل عن نصيب غير العرب في الجملة. وحسبنا أن نذكر أن كل الأئمة المجتهدين، ما عدا «أبا حنيفة» *Abu-Hanifa* (٦٩٦ - ٧٦٧)، كانوا من العرب^(٢٣)، وتلك مقوله تتسبّب بالمثل على العلوم والباحثات الفلسفية المختلفة.

وفي موازاة ذلك، ثمة مبالغة ملحوظة – دون مبرر مقبول – في تقدير دور اللغة العربية كعنصر فاعل في قيام الحضارة؛ إما من خلال ربطها بالدين ووسمها بالقدسية بوصفها لغة القرآن، أو بالربط المباشر بينها وبين الإبداع الفكري لمن أتقنها من المسلمين، إذ لو كان ذلك كذلك لكان العرب جميعاً مبدعين، ولكن العربي مفضلاً على غيره لأنه يتحدث اللغة المقدسة، وهو ما لا تعكسه وقائع التاريخ، بل وما نفاه الإسلام بشدة على لسان الرسول الكريم ﷺ، حين قال «لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا لأبيض على أسود، ولا لأسود على أبيض، إلا بالتفوى. الناس من آدم، وآدم من تراب».«

لقد بسطت الدولة الإسلامية نفوذها على أراضٍ شاسعة تغطي أجزاء كبيرة من آسيا وإفريقيا وأوروبا. وقد تبنت بعض شعوب هذه

البلدان اللغة العربية كمصر والشام والعراق ودول المغرب العربي، لكن غالبية الشعوب التي دخلها الإسلام ظلت متمسكة بلغاتها الأصلية، ولم تخطر على بال الفاتحين العرب فكرة فرض العربية على الشعوب التي خضعت لدولتهم، ولعل هذا ما يفسر كون غالبية المسلمين اليوم لا يجيدون العربية؛ فحسب آخر التقديرات هناك اليوم في العالم ٢٤٠,١ مليار مسلم، في حين أنه لا يوجد أكثر من ١٩,٢ في المائة من مجموع مسلمي العالم. وبحسبية لغتهم الأم تمثل ٨٢٪ من المسلمين لا يعرفون اللغة العربية التي تعتبرها بسيطة فإن العرب الركن الأساسي للدين! ^(٤).

وعلى الإجمال، تؤدي الحجج السابقة إلى نتيجة مؤداها أن دائرة العروبة لا تطابق تمام المطابقة دائرة الإسلام، وهي نتيجة صادقة إلى حد بعيد؛ فقد كان من العرب يهود ونصارى وصابئية ومجوس، كما كان من المسلمين ترك وعجم وفرس وغير ذلك من أصل الأجناس الأخرى غير العربية. لكن علينا ألا نغفل - حين نتحدث عن البعد الحضاري - أن الدائرتين متداخلتان بدرجة كبيرة؛ فهي حضارة عربية لأن معظم المؤلفات التي خلفتها كُتبت باللغة العربية، وهي حضارة إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام: استظلوا بظله، وارتضوا منهجه، فأضاف إليهم ونصروه، ولم يتوانوا في دعمه بما لديهم من موروثات ثقافية، عرباً وأعجماء.

ج - هل هي حضارة لاهوتية؟

تبقى نقطة أخيرة فيما يتعلق بإشكالية التسمية، حيث يجادل المؤيدون لاستخدام اسم «الفلسفة العربية» بأن كلمة «إسلامية» تتوحى بأننا بـأيـاء حضارة لاـهـوتـية، قوامـها الدينـ، وـمـبعـثـها عـقـائـدـ وـإـشـكـالـياتـ، لاـ بـأـيـاءـ حـضـارـةـ إـنـسـانـيـةـ نـوـعـيـةـ، تـجـمـعـ بـيـنـ جـنـبـاتـهاـ كـافـةـ اـهـتمـامـاتـ الإـنـسـانـ وـتـطـلـعـاتـهـ فـيـ مـكـانـ وـزـمـانـ نـوـعـيـنـ، الـأـمـرـ الـذـيـ مـنـ شـائـهـ أـنـ بـيـوجـجـ لـهـيـبـ التـعـصـبـ الدـينـيـ بـيـنـ الـبـشـرـ، وـيـفـتـحـ الـبـابـ عـلـىـ مـصـرـاعـيـهـ أـمـامـ المـقـارـنـاتـ غـيرـ العـقـلـانـيـةـ بـيـنـ عـقـلـ مـسـلـمـ، وـآخـرـ يـهـوـديـ، وـثـالـثـ مـسـيـحـيـ، وـرـابـعـ بـوـذـيـ، ... إـلـخـ، لـاـ سـيـماـ وـنـحنـ فـيـ عـصـرـ تـؤـديـ فـيـهـ وـسـائـلـ الـإـلـاعـامـ دـورـاـ بـالـغـ خـطـوـرـةـ فـيـ تـشـكـيلـ وـتـوجـيـهـ الرـأـيـ الـعـامـ مـنـ وـجـهـةـ نـظـرـ أحـادـيـةـ، لـيـسـتـ عـلـىـ اـسـتـعـادـ وـتـقـبـولـ الـآخـرـ^(٢٥). وـفـضـلـاـ عـنـ ذـلـكـ، فـإـنـ اـسـتـخـدـامـ كـلـمـةـ «ـإـسـلـامـيـةـ»ـ وـوـقـاـ للـمـنـظـورـ ذاتـهــ قـدـ يـكـونـ فـيـ غـيرـ صـالـحـ الـمـسـلـمـيـنـ، وـذـلـكـ حـيـنـ تـجـريـ المـقـارـنـةـ مـثـلـاـ بـالـنـهـضـةـ الـأـوـرـبـيـةـ الـحـدـيـثـةـ، وـكـيـفـ أـنـهـ لـمـ تـتـحـقـقـ إـلـاـ بـعـدـ أـنـ تـحرـرـ الـفـكـرـ الـأـوـرـبـيـ مـنـ رـبـقـةـ الـكـنـيـسـةـ وـسـيـطـرـةـ رـجـالـهـاـ عـلـىـ كـافـةـ مـنـاحـيـ الـحـيـاةـ الـفـكـرـيـةـ. وـلـاـ زـالـتـ عـبـارـةـ «ـجـالـيـلـيـوـ»ـ Galileo (١٥٦٤ـ ١٦٤٢)، إـبـانـ مـحاـكـمـتـهـ مـنـ قـبـلـ الـكـنـيـسـةـ عـلـىـ جـرـيـمةـ تـبـنيـهـ لـنـظـامـ «ـكـوـبـرـنـيـكـسـ»ـ Copernicus (١٤٧٣ـ ١٥٤٣)ـ الفـكـيـ، عـالـقـةـ فـيـ الـأـذـهـانـ، إـذـ اـضـطـرـتـ تـحـتـ وـطـأـةـ التـهـديـدـ بـالـتـعـذـيبـ إـلـىـ الـكـتـابـةـ قـائـلاـ: «ـأـنـاـ جـالـيـلـيـوـ جـالـيـلـيـ، بـيـديـ، أـعـلـنـ اـرـتـدـادـيـ عـنـ مـعـقـدـاتـيـ»ـ!^(٢٦).

على أن هذا الجدل، من وجهة النظر المقابلة، مردود عليه من جهتين؛ فمن الجهة الأولى إذا كانت كلمة «إسلامية» تخلع على الحضارة طابعاً لا هوتياً ممقوتاً لدى الغرب بفعل ماضيه، فإن كلمة «عربية» من شأنها أن تخلع أيضاً على الحضارة طابعاً عرقياً أشد مقتاً من قبل الجميع، حيث يجري الحديث عن عقل عربي، وأخر إنجليزي، وثالث ألماني، ورابع فرنسي، ... إلخ، الأمر الذي يذكرنا بحركة اليوجينيا *The eugenics movement* والممارسات غير الأخلاقية لها خلال الرابع الأول من القرن العشرين^(٢٧). وإذا كان الإسلام كما أسلفنا قد حرم بوضوح وقطعية أي تمييز عرقي بين البشر، فإن للعرقية تاريخ طويل - غير مرغوب - في ذاكرة الغرب، وهو تاريخ لا زال يلقي بظلاله على كثرة من الأبحاث البيولوجية والتاريخية والأنثropolوجية، خصوصاً فيما يتعلق بقيام الحضارات وأنهيارها^(٢٨).

ومن الجهة الثانية ليس بإمكاننا نزع السمة اللاهوتية عن الحضارة العربية بسهولة، فلقد كان الدين قوة تشكيل صلبة لهذه الحضارة، وكان الإبداع الفلسفى والعلمى استجابة مباشرة لدعوهـه الصريحة إلى التأمل وإعمال العقل فيما هو من شئون الدنيا ومقتضياتها، نقرباً إلى الله، ووصولاً إلى نقطة الالقاء بين أحكام الشرع واستدلالات العقل. وهكذا، فلو نظرنا إلى مباحث الفلسفة الإسلامية- فيما يلاحظ الدكتور «أحمد محمود صبحي» - لوجدنا أنه من الخلط، بل من الخطأ، أن تُسمى «فلسفة عربية»، فلا شيء منها

يتصل بالقومية أو الجنس حتى تُنسب إلى «العروبة» أو «العربية»، بل كلها تدور حول «الدين» وتتصل به على نحوٍ من الأنحاء: علم الكلام (ويقابل «اللاهوت» في المسيحية)، فلاسفة الإسلام (ومقصدهم التوفيق بين الفلسفة والدين، لا بين الفلسفة والقومية)؛ والتصوف (وهناك تصوف بوذى، وتصوف مسيحي، وتصوف يهودي، وليس هناك تصوف إنجليزي، وتصوف فرنسي، حتى يُقال تصوف عربي أو فلسفة عربية). إن هذه جمِيعاً مباحث يمكن أن تفهم معاً عن العربية كقومية أو لغة، ولكنها لا تفهم بأي حال إن تعرَّت عن الدين: الإسلام^(٢٩).

ذلك الحال بالنسبة للعلم؛ فالفلك وحساب المثلثات - على سبيل المثال - كانا وثيقـيـ الصلة بـثـلـاثـةـ منـ الأـرـكـانـ الـخـمـسـةـ لـلـإـسـلـامـ: الصلاة والصوم والحج^(٣٠)؛ وعلم العدد أو الأرثماطيـكـ *Arithmātiqī* كان وثيقـيـ الصلة بـحـاسـبـ المـوـارـيـثـ^(٣١)، ... إـلـخـ. ولا وجه هنا للمقارنة بالنهضة الأوروبية الحديثة بعد أن تحرر الفكر الغربي من سيطرة البابوات ورجال الكنيسة، إذ لم تعرف الدولة الإسلامية «محاكم التفتيش» أو «صكوك الغفران»!. وفي هذا الصدد يورد الدكتور عبد الحميد صبرة ملاحظتين هامتين تحولان دون انعقاد المقارنة؛ الأولى أن النهضة الأوروبية بقدر ما اهتمت بالعلم والفلسفة في القرن السادس عشر، كانت رد فعل - أصبح جلياً وصريحاً خلال القرن السابع عشر - ضد نماذج من التفكير والحجـجـ . *Medieval scholasticism* مرتبطة بمدرسيـةـ العـصـورـ الوـسـطـىـ

أما في التاريخ الإسلامي فقد كان نظام الحوادث معكوساً، فالنهاية إن صحة التعبير - جاءت أولاً خلال القرنين التاسع والعشر، ثم أعقبتها النزعـة المدرسية، وإن لم يكن ذلك على نحوٍ مباشر ومطرد في كل أجزاء العالم الإسلامي. أما الملاحظة الثانية فتشير إلى تضاد آخر بين الإسلام وأوربا العصور الوسطى ؛ ففي ظل الإسلام (سواء في بغداد **Baghdad** خلال القرنين التاسع والعشر، أو في مصر وآسيا الوسطى **Central Asia** خلال القرن الحادي عشر، أو في إسبانيا **Spain** خلال القرن الثاني عشر، أو في المراغة **Marāgha** - في الشمال الغربي الإيراني - خلال القرن الثالث عشر، أو في سمرقند **Samarkand** خلال القرن الخامس عشر) كان القائمون على النهضة يجمعون بين كونهم علماء؛ تدفعهم غایات عملية مأمولـة نحو مزاولة الطب والفلك والتجـيم والرياضيات التطبيقـية، وبين كونهم فلاسفة، لديـهم القدرة على مزج المعتقدـات الأرسطـية والأفلاطـونـية المحدثـة وتبنيـها، وهو ما نجـده مثـلاً في أعمال «الكنـدي» **Al-Kindi** (٨٧٣ - ٧٩٦)، و«الفـارـابـي»، و«ابـنـسـينا». وفي رحـاب هـذاـ المـناـخـ الفـكـريـ الحرـ، تمـيزـتـ مـمارـسـاتـ الـعـلـمـ وـالـفـلـسـفـةـ بـكونـهاـ نـشـاطـاتـ دـنـيـوـيـةـ، مـورـسـتـ وـتـطـورـتـ وـأـعـلـنـتـ كـمـتـطلـبـاتـ عـقـلـيـةـ مـسـتـقلـةـ تـامـاًـ عـنـ أـيـةـ سـلـطـةـ دـينـيـةـ. بلـ إنـ هـذـهـ السـلـطـةـ لـمـ تـمـنـعـ المـزاـولـينـ لـنـاكـ النـشـاطـاتـ الفـكـرـيـةـ المـسـتـقلـةـ بـذـاتـهـاـ وـالـمـشـرـعـةـ لـذـاتـهـاـ مـنـ تـقـدـيمـ تـفـسـيرـاتـهـمـ العـقـلـانـيـةـ (**الـهـيلـيـنـيـةـ**) (**Hellenic**)ـ الـخـاصـةـ لـلـمـعـقـدـاتـ الـدـينـيـةـ؛ كالـوـحـيـ **Revelation**ـ، أوـ الـنبـوـةـ

، أو العناية الإلهية *Providence*، وللنظم الدينية كالقانون أو الشريعة. فضلاً عن ذلك، كانت الفلسفة وقتئذ تتطوّي على رؤية للعالم تزعم أنها الأحق بالتبني، وتعمد إلى تقسيم كل شيء في محيط الخبرة الإنسانية، بما في ذلك الخبرة الدينية. وعلى العكس من معظم نظرائهم المسيحيين في أوروبا العصور الوسطى، فإن فلاسفة الإسلام، والعلماء – الفلاسفة، بهذا المعنى اليوناني، لم يكونوا لا هوتين أو أعضاء في تنظيمات دينية. ربما كان الاستثناء الوحيد في ذلك هو «ابن رشد» الأندلسي (١١٢٦-١١٩٨م)، الذي جاء من عائلة مشهورة من فقهاء المالكية *Mālikite jurists*، والذي طبق الرؤية المالكية للقانون الإسلامي كقاضٍ، وإن اعتبر نفسه في النهاية وارثاً لدثار أرسطو^(٣٢).

لا مجال إذن للمقارنة بين نهضة أو حضارة «إسلامية» مبعثها الدين، وأخرى «أوروبية» مبعثها تهميش الدين؛ فلكل منها مناخها المحلي المختلف، وإذا كانت حضارة الإسلام قد انهارت وتلاشت، في حين لا زالت أصداء الحضارة الأوروبية تضم الآذان، فإن مرد ذلك ليس إلى الإسلام كدين، أو إلى تعصب الفقهاء المتربيين لهدم أي إنجاز حضاري، وإنما إلى عوامل شتى لا تمت إلى الدين بصلة، لعل أبرزها استبداد الحكام، والفساد السياسي الداخلي وما صاحبه من غارات كاسحة للمغول خارجياً، هذا فضلاً عن الانهيار الاقتصادي الناجم عن كشف طريق رأس الرجاء الصالح وخسارة الدولة الإسلامية موارد ضخمة، وهو ما سيلي تفصيله.

ما نود قوله أن الصفتين «عربية» و«إسلامية» متكافئتان في الدلالة إنأخذنا بالمنظور الغربي الذي يتذرع به البعض، وهما متكافئتان كذلك إنأخذنا بالمنظور الديني الحضاري الذي يتذرع به البعض الآخر. هكذا يلتقي النقيضان ويتكملان في منظومة نيتوروسوافية واحدة؛ فالعروبة إسلامية الثقافة والتوجه، والإسلام عربي المنشأ والروح واللغة. علينا أن نؤكد في النهاية أن العلم، والفلسفة، والفن، وكافة مظاهر الحضارة، ليست إلا ابتكارات حرة للعقل الخالص، تمثل حلقات في متسللة لا متناهية من الجهد البشري المترافق في عمومه، ومن ثم فهي ملك مشترك للجنس البشري بأكمله، أيًا كانت دياناته أو قوميته، وصدق الله إذ يقول: **﴿فَمَا الزَّبْدُ فَيَنْهَبُ جُقَاءٌ وَأَمَّا مَا يَنْفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ﴾** (الرعد: ١٧).

[٣-٢] - المقومات: إيجابية السلب وثراء الاختلاف

نعني بالمقومات هنا تلك الأسس والعوامل التي تستند إليها الحضارة في نشأتها وتطورها وتعمل على استمراريتها في الزمان والمكان وفقاً لإطار عام يمثل هويتها، والتي إذا ما غابت أدى ذلك إلى أفال الحضارة وتدحرها. وأيًّا كانت هذه المقومات التي تختلف بالضرورة من بعده محلي إلى آخر، فهناك شرطٌ لابد من الوفاء به لكي تستقيم الحضارة على أسس سليمة، ألا وهو محظوظ الأخطاء التي كبلت المجتمع قبل ذلك وحالت دون نهوضه من

غفوته، وكذلك سدّ الطريق على هذه الأخطاء - إن أمكن - حتى لا تعاود الظهور من جديد؛ «إذ لا يُجدي أن نملاً وعاء الحق في أذهاننا، حين يكون وعاء الباطل ما زال هنالك قائماً إلى جواره؛ فالباطل - على مر الزمان - قمين أن يُفسد الحق، كما تُفسد الثمرة العطبة ما حولها من ثمرات صَحَّاح؛ فإذا جاء الحق وظهر - بأية وسيلة من وسائله - وجب كذلك أن يزهق الباطل في اللحظة ذاتها؛ إقامة الصواب وتصحيح الخطأ جانباً ل موقف واحد، مما الإيجاب والسلب يسيران معًا، الأول يثبت ما يستحق الإثبات، والثاني يمحو ما لا بد أن يُمحى»^(٣٣).

تلك هي الخطوة الأولى لنشأة أية حضارة، والتي بمقتضاها تتحقق وحدة الطبيعة البشرية في أجيال صورها. لكن ذلك لا ينفي في الوقت ذاته اختلاف الشعوب من حيث التكوين العقلي والنفسي للشخصية؛ فشخصية المصري القديم غير شخصية الأوروبي، وهما غير شخصية العربي. ولا يرجع هذا الاختلاف إلى أسباب جينية وراثية، وإنما إلى أسباب مفروضة من قبل البيئة الطبيعية والاجتماعية.

بعارة أخرى، نستطيع القول أن المنهج المؤدي إلى قيام الحضارة هو منهج واحد: منهج تمييز الصواب عن الخطأ، والحق عن الباطل. لكن مصدر هذا المنهج وعناصره وظروف تطبيقه تختلف من أمة إلى أخرى، ومن حقبة إلى أخرى؛ فقد يكون المصدر مثلاً هو الدين المُوحى به من السماء، وقد يكون العقل بأحكامه

واستدلالاته المنطقية، وقد يجمع بين الاثنين في منظومة واحدة متكاملة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ما هو صوابٌ وفقاً لشروط معينة قد يقع في دائرة الخطأ وفقاً لشروط أخرى، وما هو صادق على الإطلاق في زمان ومكان نوعين، هو على النقيض من ذلك تماماً في زمان ومكان آخرين، وثمة متسلسلة متصلة فيما بينهما من درجات الصدق النوعية.

ولو نظرنا إلى الحضارة العربية – الإسلامية في ضوء ما سبق، لوجدنا أنها عبر مراحل تطورها قد استندت إلى ثلاثة مقومات أساسية، وهي: **وحي السماء** (أي القرآن والسنة، ويمثلان المصدر الرئيس للمنهج؛ وهو منهج قادرٌ على تلافي عثرات الطريق بما يتسم به من مرونة وقدرة على احتواء المتغيرات)، **والفتوحات الخارجية** (وبها انطلقت عملية التلاقي بين الثقافة العربية – الإسلامية والثقافات الأخرى، واكتملت صورة العقل القادر على الإبداع)، **والبنيان الداخلي** (وبه انتصب ميزان التوازن النيتوروسوبي للحضارة رغم اتساعها وانتشار الأفكار المتصارعة في شتى مناحيها).

أ - وحي السماء (القرآن والسنة)

جاء الإسلام في وقت كانت فيه حياة العرب لا تختلف كثيراً عما هي عليه اليوم: غلو في الحريات الفردية، إغراق في الماديات، فقدان للنظرة المستقبلية، غياب للرؤية الكلية الشاملة، عدم القدرة على ربط الأسباب بنتائجها، شجاعةً مبعثها عصبية المزاج وقدسيّة

الكرامة، فصاحة في النطق لا تتجاوز ذلاقة اللسان وجمال البيان،...
إلخ.

وكان للإسلام أثران كبيران في عقليّة العرب من ناحيتيْن مختلِفتَيْن: **الأولى** ناحية مباشرة، وهي تشريعاته وتعاليمه التي أتى بها مخالفًا عقائد العرب، وكانت بمثابة أداة الفرز والسلب والإثبات والبناء، لما امتلأت به الحياة من رذائل تحفها الفضائل، أو فضائل تغشاها الرذائل. **والثانية** ناحية غير مباشرة، وهي أن الإسلام - بمنهجه الجديد - مكّن العرب من فتح فارس ومستعمرات الروم، وهذا أمتان عظيمتان تحملان أرقى مدنية في ذلك العهد ، فكان من أثر الفتح لتلكما الأمتين، بما تتمتعان به من منظومات اجتماعية وعلمية وفلسفية مختلفة، أن تسربت مدنيةِهما إلى المسلمين، وتتأثرت بهما عقليّتهما^(٣٤).

أما عن تشريعات الإسلام وتعاليمه فهي محتواه في القرآن والسنة بوصفهما منهج الطريق النافи لضلالات العقل والمقوّم لأهواء النفس (أي الشريعة)، وهما - كما سنرى - شِقان متكاملان لدين يحقق التوازن بين حاجات الروح ومطالب الجسد.
١. القرآن:

القرآن هو كلام الله المُنزَل على رسوله محمد ﷺ، المكتوب في المصاحف. وترجع كلمة «قرآن» - من حيث الاشتقاء اللغطي - إلى الفعل الثلاثي «قرأ»، وله في العربية معنيان: قرأ الكتاب؛ أي تتبع كلماته نظرًا، سواء نطق بها أو لم ينطق. وقرأ الشيء؛ أي جمعه

وضمه. ومن ثم فالقرآن لخوبًا اسم لمجموعة من الصحف، ضُمت إلى بعضها البعض بغرض النظر والتمعن والاسترشاد^(٣٥). وثمة ارتباط واضح بين أولى آيات القرآن - من حيث الترتيب الزمني للنزول - وبين الاسم «قرآن»؛ إذ تبدأ الآية بالأمر الإلهي «إقرأ»:

﴿اقرأ باسم ربك الذي خلق﴾

(العلق: ١)

فكأنما القرآن إذن دعوة إلهية شاملة إلى القراءة، بوصفها أولى مفاتح الفهم والتعلم ونفيض غبار الجهالة.

ومن حيث كونه منهجاً استرشادياً، فقد اشتمل القرآن على أحكام تنظيمية تغطي كافة اهتمامات الإنسان، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة:

﴿قَدْ جَاءكُم مِّنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُّبِينٌ ۚ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُّلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطِ مُّسْتَقِيمٍ﴾

(المائدة: ١٥، ١٦)

ومن حيث كونه إلهياً، فأحكامه إذن ثابتة، لديها القدرة على احتواء الظروف والمؤثرات الاجتماعية المتغيرة؛ بمعنى أنه يخاطب الإنسان المكلف العاقل في كل زمان ومكان.

ولو نظرنا إلى أحكام القرآن وتشريعاته لوجدنا أنها تقسم إلى ثلاثة أقسام^(٣٦):

• أحكام متعلقة بالعقيدة: كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسالته واليوم الآخر. وهذه هي الأحكام الاعتقادية، ومحل دراستها علم التوحيد.

• أحكام تتعلق بتهذيب النفس وتقويمها. وهذه هي الأحكام الأخلاقية، ومحل دراستها: علم الأخلاق، أو التصوف.

• أحكام عملية تتعلق بأقوال وأفعال المكلفين: أي الأحكام الفقهية، وهي نوعان:

النوع الأول: العبادات؛ كالصلوة والصيام. والغرض منها تنظيم علاقة الفرد بربيه.

النوع الثاني: المعاملات؛ كأحكام العلاقات الأسرية، المعاملات المالية، القضاء، الجرائم، نظام الحكم، العلاقات الدولية، النظم الاقتصادية، وغيرها مما يدخل في نطاق القانون الخاص والقانون العام وفق الاصطلاح القانوني الحديث. والغرض منها تنظيم علاقة الفرد بالفرد، أو الفرد بالجماعة، أو الجماعة بالجماعة.

أفاد العرب من هذه الأحكام من ثلاثة وجوه؛ فقد ارتفت أو لا بالمستوى العقلي للعرب إلى درجة جعلتهم ينتقلون من النقيض إلى النقيض عقائدياً وأخلاقياً واجتماعياً: فبعد أن كانوا يعبدون أصناماً وأوثاناً، بما يقتضيه ذلك من انحطاط في النظر وإسفاف في الفكر، أصبحوا يعبدون إلهاً يعلو على التجسيم المادي:

﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾ (الأنعام: ١٠٣)

وبعد أن كان الإله عند أكثرهم إله قبيلة - كما كان الحال بالنسبة لليهود من قبل - عرروا أنه إله واحد للعالمين جميعاً، وأن رسالة السماء قد اكتملت بكتابهم ونبيهم اكتمالها الأخير، وأنهم يتحملون عبء نشر الدين والدعوة إلى تعاليمه، فكان ذلك من بواعث انطلاقهم إلى العالم الخارجي وامتزاجهم بالأمم الأخرى. كذلك كان للقرآن أثرٌ كبير في تغيير قيمة الأشياء والأخلاق والعلاقات الاجتماعية في نظر العرب، فارتفعت قيمة أشياء، وانخفضت قيمة أشياء أخرى، وأصبحت مقومات الحياة في نظرهم غيرها بالأمس. ولا أجد تعبيراً عن الفرق بين الحالتين أفضل مما ورد على لسان «جعفر بن أبي طالب»، *Jafar Ibn Abi Talib*، إذ وكان أحد الذين هاجروا إلى الحبشة (*Habesha Abyssinia*)، إذ قال للنجاشي *Negus*، وقد سأله عن حالهم: «كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام، ونأكل الميتة، ونأتي الفواحش، ونقطع الأرحام، ونسيء الجوار، ويأكل القوي منا الضعيف. فكنا على ذلك حتى بعث الله إلينا رسولاً منا، نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه، فدعانا إلى الله لنوحده ونعبدته، ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان؛ وأمرنا بصدق الحديث، وأداء الأمانة، وصلة الرحم، وحسن الجوار، والكف عن المحaram والدماء؛ ونهانا عن الفواحش وقول الزور، وأكل مال اليتيم، وقذف المحسنة؛ وأمرنا أن نعبد الله وحده لا نشرك به شيئاً: وأمرنا بالصلوة والزكاة والصيام فصدقناه وأمنا به... فعدا علينا قوماً فعذبونا وفتونا عن ديننا

ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله تعالى، وأن نستحل ما كان
نستحل من الخائث؛ فلما قهروننا وظلمونا، وضيقوا علينا، وحالوا
بيننا وبين ديننا، خرجنـا إلى دياركم». .

وعلى الرغم من الشك في أن هذه القصة موضوعة، بدليل أن الصيام ورد فيها، وهو لم يشرع إلا بعد الهجرة إلى الحبشة، إلا أنها تمثل النزاع بين العقليتين: الجاهلية والإسلامية، أصدق تمثيل^(٣٧).

أما وجه الاستفادة الثاني فيتجلى في نزعة البحث الفلسفية العلمي التي بثها القرآن في نفوس العرب؛ فقد صور لهم فكرة الألوهية في صورتها النهائية (الميتافيزيقية)، ودفعهم إلى استقراء مظاهر الطبيعة وقوانينها (الفيزيقا): لقد أعلن القرآن «وحدة الله وفاعليته»، مقابلًا لكل تصور يوناني عن فكرة الله، ومنكرًا لتصور فكرة الله عندهم، سواء أكان صانعًا أو محركاً أول ... إلخ. وأعلن القرآن فكرة الخلق: «أن الله خالق، وأنه خلقَ من لا شيء»، أوجد العالم من العدم» وبهذا أنكر فكرة قدم المادة. وكما أعلن بهذه الزمان، فقد أعلن نهايتها، وبهذا أنكر سرمدية المادة وعدم فنائها. وإذا كان القرآن يُنكر قدم المادة، فقد أعلن حدوثها، وحدث العالم، ومن ثم ينتقل بالعقل من النظر في الميتافيزيقا إلى النظر في الطبيعة: مظاهرها وقوانينها؛ ثباتها وتغيرها؛ يقينيتها واحتماليتها، ... إلخ.

ومن خلال العقل يظهر الإنسان: خليفة الله، والمثال الأكبر للقدرة التي لا تحد، فعلى قمة الكون خلق آدم بأيدٍ إلهية. جعله الله مزيجاً من ملائكة وحيوان، ورفعه فوق الملائكة. ثم وضع فيه

الفضيلة والخطيئة، وأنزله الكون الرحيم، لكي يبني ويُخرب، ويُقيم ويهدم. وبدأ يُطوره عقلاً وجسمًا، التطور عنده في نطاق النوع لا في نطاق آخر، فانتقل آدم (أو الإنسان) من حالة إلى حالة، ومن طور إلى طور، ورسائل الله تترى حسب قانون التطور حتى اكتمل التطور بالقرآن، وثبتت الإنسانية المتطرورة، ولكنها اندفعت إلى نطاق التجربة والعلم، وهذا ما تطلبه القرآن.

كذلك اندفع القرآن إلى الإنسان يُمجده في طوره الأخير، ويدفعه إلى اكتناف الآفاق الكونية، وقد اعتبره مسؤولاً عن كل فعل من أفعاله، وعن كل سنته من سكناته:

﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ ۚ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾

(الزلزلة: ٧، ٨)

فوضع المسئولية الفردية، سمة الحياة الحديثة، في أقوى أسلوب. وأنكر القرآن «صلب المسيح» كفداء للمجموع ... ورأى أنه لا يغدو الإنسان سوى عمل الإنسان، لا التضحية من نبي أو رسول، ورأى أنه بهذا يقيم الحياة، وترك الإنسان بين الخير والشر يتربّد بينهما، ولكن اكتساب أحدهما ببيده، والله بكليهما عالم، بعلمه القديم الذي لا يحد. ووضع الثواب والعقاب في عالم آخر، غبيه عنا^(٣٨).

وأما وجه الاستفادة الثالث من أحكام القرآن وتعاليمه، ففي كونها علمت العرب والمسلمين منطق الاختلاف العقلي، وكيفية ارتياح المسافة الممتدة بين الصفر والواحد، ومغزى امتراجهمَا والتهمهمَا بعضهما البعض.

- كان الصحابة - على العموم - أقدر الناس على فهم القرآن، لأنه نزل بلغتهم، ولأنهم شاهدوا الظروف التي نزل فيها، ومع ذلك فقد اختلفوا في الفهم على حسب اختلافهم في أدوات الفهم، وذلك^(٣٩):
- أنهم كانوا يعرفون العربية على تفاوت فيما بينهم، وإن كانت العربية لغتهم، فمنهم من كان يعرف كثيراً من الأدب الجاهلي، ويعرف غريبه، ويستعين بذلك في فهم مفردات القرآن، ومنهم من كان دون ذلك.
 - كذلك منهم من كان يلزمه النبي ﷺ ويقيم بجنبه، ويشاهد الأسباب التي دعت إلى نزول الآية، ومنهم من ليس كذلك؛ ومعرفة أسباب التزيل من أكبر ما يعين على فهم المقصود من الآية، والجهل بها يُوقع في الخطأ.
 - كذلك اختلافهم في معرفة عادات العرب في أقوالهم وأفعالهم، فمن عرف عادات العرب في الحج في الجاهلية استطاع أن يفهم آيات الحج أكثر من لم يعرف. وكذلك الآيات التي وردت في التtidid بمعتقدات العرب وطريقة عبادتهم لا يكمل فهمها إلا لمن عرف ماذا كانوا يفعلون، وهكذا.
 - ومثل هذا معرفة ما كان يفعله اليهود والنصارى في جزيرة العرب وقت نزول الآيات، وفيها إشارة إلى أعمالهم ورد عليهم، وهذا لا يتم فهمه إلا بمعرفة ما كانوا يفعلون.
 - من ذلك ونحوه كان الاختلاف بين الصحابة في الفهم، وكان التابعون ومن بعدهم - كما سنرى - أشد اختلافاً.

٢. السنّة

للسنّة معنى في اللغة، ومعنى في اصطلاح الفقهاء، ومعنى عند الأصوليين؛ فالسنّة في اللغة هي الطريقة المعتادة المحافظ عليها، التي يتكرر الفعل بموجبها. ومن ذلك قوله تعالى:

﴿سُنَّةُ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِ وَلَنْ تَجِدْ لِسُنَّةً لِلَّهِ تَبَدِّيلًا﴾

(الأحزاب: ٦٢)

وسنة الإنسان هي طريقة التي يلتزم بها فيما صدر عنه، ويحافظ عليها، سواء أكان ذلك فيما يُحتمل عليه، أو يُذم. وفي اصطلاح الفقهاء، السنّة هي ما كان من العبادات نافلة منقوله عن النبي ﷺ، أي ما ليس بواجب منها. وقد تطلق الكلمة عند بعضهم على ما يقابل «البدعة» فيقال: فلانٌ على سُنَّة، إذا عمل وفق عمل النبي ﷺ، وفلانٌ على بدعة، إذا عمل على خلاف ذلك.

أما عند الأصوليين، فالسنّة هي ما صدر عن النبي ﷺ غير القرآن، من قول أو فعل أو تقرير. والتقرير هو ما أقره من أفعال صدرت عن بعض الصحابة بسكوتٍ منه مع دلالة على الرضا، أو بإظهار الاستحسان والتأييد. وبهذا المعنى تعتبر السنّة دليلاً من أدلة الأحكام، ومصدراً من مصادر التشريع^(٤٠).

بالسنّة يكتمل منهج الإسلام ويتيسر زاد الطريق؛ فهي جزء لا يتجزأ من وحي السماء، بدليل قوله تعالى:

﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى ۚ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾

(النجم: ٣، ٤)

وهي المأمور بإتباعها بكثرة من آيات القرآن كima يكتمل الإيمان^(٤)؛ وهي المحققة لمعنى نبوة الحبيب المصطفى والتسليم برسالته والتصديق له فيما بلغ عن ربه.

لهذه الأسباب احتل الحديث النبوي المكانة الثانية- بعد القرآن- كمصدر للتشريع الإسلامي، ولهذا أيضًا اختص المسلمون الحديث النبوي بعلم قائم بذاته هو علم مصطلح الحديث، هدفه ترقية صحيح الحديث من موضوعه، وهو علم له أصول وقواعد استبق بها أئمة الحديث علماء وفلاسفة التاريخ الذين تصدوا بعد ذلك لبناء منهج لتصحيح الرواية أو النقل^(٥).

بل إن مدار أكثر الأحكام الشرعية في الإسلام على السنة، لأن كثيراً من الآيات القرآنية جاءت مجملة أو مشكلة أو مطلقة، فكان تفصيلها وبيانها وتقييدها في الحديث. قال «الشاطبي» *Al-Shatibi* (ت: ٧٩٠): «السنة راجعة في معناها إلى الكتاب؛ فهي تفصيل مجمله وبيان مشكله وبسط مختصره لأنها بيان له»^(٦). وعلى هذا يمكن تقسيم أحكام السنة من حيث النوع على النحو التالي:

- أحكام موافقة لأحكام القرآن ومفصلة لمجمله، ومن ذلك: السنة التي بينت مناسك الحج، ونصاب الزكاة ومقدارها، ومقدار ما يقطع من يد السارق، وأوقات الصلاة وهيئةاتها، ... إلخ؛ فالقرآن في هذا كله لم يتعرض كثيراً لتفاصيل الجزئية، إنما اتسمت أحكامه بالعمومية:

﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَةَ﴾

(في أكثر من موضع من آيات القرآن، ومنها: البقرة ٤٣،

النساء: ٧٧، النور: ٥٦)

﴿وَلِلّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَنْ أَسْتَطَعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾

(آل عمران: ٩٧)

﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقةُ فَاقْطُعُوهُ أَيْدِيهِمَا﴾

(المائدة: ٣٨)

وقد قام الرسول ﷺ بتفصيل ذلك وتوضيحه بقوله وفعله.

- أحكام مقيدة لمطلق القرآن. ومثال ذلك ما جاء في القرآن من إطلاق لجواز وصية المرء في ماله قبل وفاته:

﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةً يُوصَىٰ بِهَا أَوْ دِينٍ﴾

(النساء: ١١)

كلمة «وصية» وردت في النص مطلقة. ومقتضى ذلك جواز الوصية بأي مقدار كان، لكن الرسول ﷺ قيدها في الحديث المشهور عن «سعد بن أبي وقاص» *Sa'd Ibn Abi Waqqas*، حين سأله وهو مريض: «يا رسول الله، إني قد بلغ بي من الوجع ما ترى، وأنا ذو مال ولا يرثي إلا ابنة لي، أفتصدق بثني مالي؟» قال: لا، قلت: فالشطر يا رسول الله؟، فقال: لا، قلت: فالثلث يا رسول الله، قال: الثلث والثلث كثير - أو كبير - إنك أن تذر ورثتك أغنياء خير من أن تذركم عالة يتکفون الناس ...».^(٤٥).

- أحكام تُخصّص العام، ومثالها ما ورد عن «عبد الله بن مسعود»

أنه قال: لما نزلت *Abd-Allah Ibn Mas'ud*

﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُلْبِسُوا إِيمَانَهُم بِظُلْمٍ﴾

(الأنعام: ٨٢)

شق ذلك على المسلمين، قالوا: يا رسول الله، أينما لا يظلم نفسه؟، فقال: ليس ذلك، إنما هو الشرك». وقد استدل ﷺ على ذلك بالآية:

﴿يَا بُنَيَّ لَا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾

(لقمان: ١٣)

• أحكام سكت عنها القرآن وجاءت بها السنة، كتحريمه ﷺ لأكل لحوم الحمر الأهلية والخيل والبغال، وكل ذي ناب من السباع، وكل ذي مخلب من الطير. وهنا تستقل السنة بالتشريع بدليل قوله ﷺ: «ألا وإنني أوتيت القرآن ومثله معه».

لقد أفاد المسلمون من هذه الأحكام بقدر ما استقادوا من أحكام القرآن وتعاليمه، بل لقد كانت رحلات الأئمة وطوائفهم في الأمصار - بغية التحقق من صحيح الحديث وتمييزه عن موضوعه - من كبريات الأسباب التي أدت إلى نشر الثقافة في العالم الإسلامي وتبادل الآراء والاختلاف بشأنها. هذا فضلاً عما استجد من أحداث وموافق بعد انقطاع الوحي دون نص صريح للتعامل معها في القرآن والسنة، وما واجهه المسلمون من ثقافات غريبة نتيجة اتساع رقعة العالم الإسلامي، الأمر الذي أدى إلى تأصيل الإجماع والاجتهاد كمصدرين جديدين من مصادر التشريع، وبروز الفرق الإسلامية المختلفة التي لا زالت قائمة حتى اليوم.

ب - الفتوحات: الامتناع واستيعاب الآخر

١. بين الإسلام والمسلمين

تُوفي الرسول ﷺ (٥٧٠ - ٦٣٢ م)، ولم يتعذر الإسلام جزيرة العرب، وكان قد بدأ بدعوة الأمم المجاورة ومناوتها. ولم تمض على وفاته سنوات قليلة حتى استطاعت جيوش المسلمين - في عهد الخليفة «عمر بن الخطاب» رضي الله عنه - أن تقيم دعائم إمبراطورية ضخمة؛ ففتحوا الشام ومصر والعراق وفارس، ثم اتسعت رقعة الدولة الإسلامية إبان فترة الحكم الأموي (٦٦١ - ٧٥٠) والعباسي (١٢٥٨ - ٧٥٠)، لتمتد من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركمنستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز وإلى أسوار القسطنطينية.

ولم يكن هذا العمل السياسي الفذ نتيجة لحظة عابرة وغامضة مرّ بها العقل العربي منتشيا بقدراته، أو رغبة في الاعتداء والسلب وإشبع نشوة التفوق والسيطرة ...، إنما كان نتاجاً لروح جديدة، وعقلانية جديدة، بثهما في الجسد العربي دينٌ كملَّت مبادئه، واستقام منهجه لمن اعتنقوه في حياة المبشر به. قال تعالى:

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَّتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ

لَكُمُ الْإِسْلَامُ دِينًا﴾ (المائدة: ٣)

لقد بكى «عمر» حين سمع هذه الآية يتلوها رسول الله ﷺ، وقد أدرك أن الوحي قد انتهى، وأن الرسول قد قرُبَ أجله، فرفعَت الأقلام وجفت الصحف، لكنه أدرك كذلك أن الرسول ﷺ قد أدى

رسالته كاملة، وأصبح الإسلام دينًا كُلُّت آياته وصار نعمة مهداة، وتغفيذه في أيدي المسلمين القائمين بعبء الحياة، وتحقيقه على كاهل الأمة الإسلامية التي ورثت هذه التركة وتلك الرسالة.

والحق أن هذه اللحمة العُمرية لتحمل في طياتها إجابة جزئية عن السؤال الخاص بأسباب تدهور الحضارة العربية الإسلامية، وتختلف المسلمين عن اللحاق برُكْبَ التقدم الحضاري رغم بقاء الإسلام بينهم بذات منهجه وأحكامه. وفحوى هذه الإجابة أن ثمة تفرقة ضرورية بين الإسلام من جهة، وال المسلمين من جهة أخرى؛ فالإسلام هو ذلك الدين القيم الذي تحدثنا عنه من قبل، أما المسلمين فهم أولئك الذين اعتنوا بالإسلام دينًا بكل أبعاده الإيمانية والتطبيقية، وكما أن نية الإيمان قد تصدق وقد لا تصدق، فكذلك التطبيق قد ينجح وقد يفشل؛ وبقدر ما تتأرجح درجة الإيمان بين الكمال والنقص، تتأرجح درجة التطبيق بين الصواب والخطأ. وبعبارة أخرى، الإسلام دينٌ له قواعد وأسس وتعاليم أولية ثابتة، يحركها الفهم والعقل، ويحييها العلم والفحص والبحث، وينعشها الإنسان ب النوعية وسلامة صفاتِه، فهي في حاجة إلى تحقيقها في الوجود وتغفيتها في الحياة، ولا بد أن تتوارد مع الفرد والجماعة والأمة كي تُفرز نتائجها وتُنصح عن معانيها. أما المسلمين -وكثيرٌ منهم لا يتعدى بإسلامه دائرة الاسم أو الوراثة الشكلية فقط - فهم أناسٌ يحملون الهوية الإسلامية، وهم -كبشر - قابلون للتغيير والتغيير، للاتفاق والاختلاف، للصعود والهبوط. فلن تجاوزنا إذن وقلنا أن

الإسلام هم المسلمون أنفسهم، ولصدقنا الإسلام بهم لصوقاً لا مبرر له، فقد ربطنا عن جهالة بين الإسلام وبين ما يفعله المسلمون في كل زمان ومكان؛ وتلك هي نظرة بعض مفكري الغرب، الذين إذا ما رأوا المسلمين ضعفاء خاضعين كُسالي جاهلين، يقولون أن هذا هو الإسلام يحمل في طياته هذه الصفات، ويؤدي إلى المهانة والذلة^(٤٦).

خذ مثلاً سلوك بعض المسلمين في تعدد الزوجات لمطلق إشباع رغباتهم وشهواتهم، أو سلوكهم في استخدام حق الطلاق دون قيد أو شرط، ودون سابق إنذار ولا مبرر، ودون فهم أووعي لحقيقة الإسلام؛ لا شك أن نظرة غير المسلم إلى هذه السلوكيات إنما تُنفي بالتبعة على الإسلام وأحكامه، بينما الإسلام برع تماماً من هذه التهمة النكراء. يقول تعالى - فيما يتعلق بتعدد الزوجات -

﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوهُمَا طَابَ لَكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ مُتْنَى وَتَلَاثَ وَرُبَاعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَا تَعْدِلُوهُمْ فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلَا تَعْوِلُوا﴾

(النساء: ٣)

فهناك شروط أساسية في السماح بتعدد الزوجات، وهي شروط فيها الحماية العائلية والاجتماعية، وفيها وقاية من الواقع فيما هو شر من تعدد الزوجات، وفيها المحافظة على الأخلاق والصحة من العار، وفيها الرعاية الشريفة لبنات حواء. أما الطلاق فقد قال فيه الرسول ﷺ: «أبغض الحال عند الله الطلاق». فالطلاق حل إنساني

سلمي من شقاق لا خروج منه، وهو إرضاء للضمير الحي في عدم التقييد والتقييد بحياة لا سعادة فيها ولا طمأنينة، وهو إعطاء كل ذي حق حقه في الحرية التي لا ظلم فيها: الطلاق ليس حقاً مطلقاً للرجل، لكنه حكم فيه مسؤولية دينية أمام الله والمجتمع^(٤٧).

خذ أيضاً ممارسات المسلمين السياسية، وتصورهم الخاطئ لفكرة تنصيب الحاكم وعلاقته برعيته بعد انتفاء عهد الخليفة الراشدة (٦٣٢ - ٦٦١ م)؛ فأول ما نقع عليه عيناك هو ذلك النزوع الجامح من قبل البعض نحو الاستئثار بالسلطة وكأنها حقٌّ وراثي مشروع لهم لا تحكمه الصالحيات وموضوعيتها، ولا تنقضه حقوق الرعية في المراجعة والاختيار، حتى ليندر - عبر محمل تاريخ العرب والمسلمين - أن تجد حاكماً أو مسؤولاً وقد ترك منصبه طواعية؛ فالحاكم باق ما بقى حياً أو قوياً بعصبيته، والحكومة باقية ما بقى الحاكم راضياً عنها، وما دامت تؤدي له فروض الولاء والطاعة آناء الليل وأطراف النهار! . وثاني ما تراه في الحياة السياسية للمسلمين - وكتيبة مباشرة للمظهر الأول - هو ذلك التقديس المبالغ فيه لشخص الحاكم وأفكاره، أو للمسؤول وتوجهاته في أي موقع كان؛ فصاحب السلطان السياسي هو في الوقت ذاته، وبسبب سلطانه السياسي، صاحب «رأي»، لا صاحب «رأي» (بغير أداة التعريف) بحيث لا يمنع رأيه هذا أن يكون لغيره من الناس آراءهم^(٤٨). الحاكم في ثقافة العرب والمسلمين هو البطل الذي يصنع التاريخ، ولو أردنا تعبيراً أكثر دقة لاستعرنا الوصف الذي

خلعه عليه الفيلسوف الاسكتلندي «توماس كارلайл» *T.Carlyle* (١٧٩٥ - ١٨٨١) حين قال: «إنه فريد، رسول من قِبَل عالم الغيب للإنسانية... إن ما ينطق به من كلمات ليست لأحدٍ غيره، كلماته نابعة من جوهر الحقائق، إنه يرى باطن كل شيء، أقواله نوع من الإلهام، خرج علينا من قلب العالم ومن أحشاء الكون، جزءٌ من الحقائق الجوهرية للأشياء»^(٤٩). وهكذا، فإذا نزلت الأخبار والأوامر والنواهي من أهل الطوابق العُليَا إلى أهل الطوابق السفلى «... فالسعيد من قابل الأخبار بالتصديق والتسليم، والأوامر بالانقياد، والنواهي بالتعظيم»^(٥٠).

وكل ذلك في الحقيقة ليس من الإسلام في شيء؛ فقد انتقل الرسول ﷺ إلى الرفيق الأعلى ولم يتعرض لمن يتولى الخلافة من بعده، ولم يوص بمن يقوم بأمر المسلمين بعد وفاته، إذ لا وراثة للحكم في الإسلام، بل لقد شدّ على أهمية الشورى فقال «ما تشاور قومٌ إلا هدوا لأرشد أمرهم»، تحقيقاً للآلية الكريمة: **«وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ»**

(الشورى: ٣٨)

كما حذر من السعي إلى تولي الإمارة قائلاً: «إنها أمانة، وإنها يوم القيمة خزيٌ وندامة، إلا من أخذها بحقها، وأدى الذي عليه فيها». وحين تولى «أبو بكر» *Abu Bakr* (٦٣٤ م - ٥٧٣ م) الخلافة، خطب في الناس قائلاً: «أيها الناس: إني قد وُلِيتُ عليكم ولست بخيركم، فإن أحسنت فأعينوني، وإن صدفت فقوموني...»،

ثم قال: «أطيعوني ما أطع特 الله ورسوله، فإذا عصيت الله والرسول فلا طاعة لي عليكم...».

ما نود قوله بقرفتنا بين مفهوم الإسلام ومفهوم المسلمين، وما تؤكده الأمثلة النوعية التي ضربناها، انه إذا كانت ثمة أسباب لتدور الحضارة العربية الإسلامية، ولصورة التخلف المشينة التي يبدو عليها المسلمون اليوم، فإن مرد هذه الأسباب ليس إلى الإسلام كدين، وإنما إلى التطبيقات الخاطئة لتعاليمه، أو بالأحرى لامتناع التطبيق وتزييفه، وإلا ما تمكن الرسول ﷺ وصحابته، ومن هم أقرب إليهم روحًا وعقلاً وزماناً، من إقامة صرح الحضارة العملاق الذي نتحدث عنه. وربما اتضح هذا المعنى من قصة يرويها الدكتور «زكي نجيب محمود» (Zaki Naguib Mahmoud) ١٩٠٥ - ١٩٩٣ في كتابه «تجديد الفكر العربي»، إذ كتب يقول:

«لقد حدث أن ورد ذكر الإسلام - بتعميم مجرد من تفصياته - ذات يوم حين كنت في مجموعة من أساتذة الجامعات بالولايات المتحدة الأمريكية، وأحسست في الوجوه شيئاً من الرفض الصامت، وسرعان ما تهياً الظرف ليطلب إلى أن أذكر شيئاً من التفصيات التي تحدد الأركان العامة لهذه العقيدة، وفعلت، فقال قائل منهم: إنه لو كان هذا هو الإسلام، أفكرون إذن مسلمين ونحن لا ندرى؟. وتذكرت عندئذ ما قد لاحظه أحد أعلامنا - وربما كان هو الإمام محمد عبده' (Muhammad Abduh) ١٨٤٩ - ١٩٠٥ - من أنك قد تجد في بعض البلاد الأوروبية مسلمين بغير إسلام، كما قد تجد في

بعض البلاد العربية إسلاماً بغير مسلمين، أي أن الإسلام مجموعة من القيم التي لا أحسب عاقلاً على وجه الأرض يرفض شيئاً منها من حيث هي مثلٌ علياً... وربما وجدت بين من يرفضون الإسلام فكرة مجردة من يعيشون تلك المثل بالفعل، ووجدت بين من يعتقدون هذا الإسلام نفسه فكرة مجردة، من لا يعيشون من قيمه شيئاً^(٥١).

لا ينبغي إذن أن نحمل الخطأ على الإسلام وأبناؤه بعيدون عنه، ولا يُلام الإسلام ومعتقدوه غير مخلصين له أو خارجون عليه، ولا يُنتقد الإسلام وأحكامه مُعطلة: إنما يُحمل الخطأ على المسلم، الذي يعرف أنه مسلم، لكنه لا يعرف الإسلام ومطالبه، وبينه وبين الإسلام مسافة معرفته وجود الإسلام في نفسه!.

٢. انتلاقة المزج بين الأمم

أدت الغزوات والفتوحات العربية إلى عملية مزج قوية بين العرب وغيرهم من الأمم الأكثر تقدماً وحضارة، حيث كانت الشام - على سبيل المثال - إقليماً رومانياً يتتفق بثقافة الرومانيين، ويدين بالنصرانية بعد أن تعاقبت عليه مدنيات مختلفة. وكانت مصر بموقعها الجغرافي المميز مهدًا للحضارات القديمة، لاسيما وأن بها الإسكندرية: مجمع المذاهب الفلسفية والطوائف الدينية المتباينة. ولم تقتصر عملية المزج على الآراء العقلية فقط، بل امتدت لتشمل أيضاً العقائد الدينية والنظم الاجتماعية والاقتصادية، فضلاً عن الامتزاج الجيني البيولوجي.

ساعد على هذا المزج جملة أمور، أهمها^(٥٢):

- تعاليم الإسلام السمحنة في الفتح.
- دخول كثير من أهل البلاد المفتوحة في الإسلام.
- الاختلاط بين العرب وغيرهم في سكني البلاد.

وكلنتيجة مباشرة لهذه العوامل، أصبح الإسلام بوتقة تتصهر فيها ثقافات وفلسفات ونظم وقوانين وآمال ولغات مختلفة، حتى لتنظر إلى الحياة الفكرية وقتئذ فتراها كالبحر: «سطحه على كثير من التجانس؛ فالماء قوامه أينما وجهاً البصر في أرجائه، لكنه تغوص تحت السطح التماساً لدروب الحياة الكامنة فيه، فإذا هي على درجة من الصراع وشدة التباين، حتى لتعجب كيف تكون هذه الأحياء المتناقلة المتعارضة مكنونات بحر واحد»^(٥٣). وبعبارة أخرى، أصبح الإسلام في ظل الفتوحات كشجرة ضخمة واحدة، تراها فتعرف هويتها ، وتدرك للوهلة الأولى ثباتها ورسوخ جذورها، لكنها في الحقيقة تكابد تفاعلات وتغييرات داخلية وخارجية متصلة. وإذا كان من طبيعة الشجرة - كائن حي - أنها تتغذى على ما يلائمها، وتستلزم مناخاً صالحًا لحياتها ونموها، ومن ثم تزدهر بأوراقها وثمارها، فقد يحدث أحياناً أن تصادف من الغذاء ما تعجز عن تمتله، أو تصادف مناخاً يؤخر نموها، فتبعد حينئذ ذات أوراق ذابلة متساقطة. وأحسب أن شجرة الإسلام قد تمثلت كل ما تلقته من ثقافات وفلسفات وعلوم، فاتسعت وتنوعت دائرة إنتاجها، لكنها

تراجعت في النهاية أمام مناخ فاسد لم تستطع تحمله، وإن ظلت لديها القدرة على تجاوزه.

والحق أن صورة الشجرة هنا ليست «بارمينيدية» *Parmenidian* لأنها تتغير وتحرك بالفعل، كما أنها ليست بالتأكيد «هيراقليطية» *Heraclitian*، لأنها - بخلاف نهر «هيراقليطس» - تبقى هي بعينها طوال التغيير المتصل الذي تجتازه^(٥٤)، ولذا نقول أنها شجرة «نيوتروسوافية»

.Neutrosophic tree

٣. حركة الترجمة

ما من ثقافة محلية بلغت مرحلة العالمية إلا وكانت عالميتها نتيجة تفاعلها مع الثقافات الأخرى تأثراً وتأثيراً. وسييل ذلك هو الترجمة؛ إذ هي الوسيلة الأساسية التي يتم من خلالها الاتصال الفكري بين أمم مختلفة، وهي التي تشكل أساس التلاحم والإنساج العقلي بين أجيال متلاحقة ومتباينة من بني الإنسان. هكذا فعل العرب المسلمون إبان يقظتهم في عصر الإسلام الذهبي، وهكذا أيضاً فعلت أوروبا في عصر النهضة التي بدأت بالعصر المدرسي وبلغت ذروتها خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر الميلاديين.

من خلال الترجمة استطاعت الحضارة العربية الإسلامية استيعاب الآخر عقلياً، بعد أن أتاحت لها الفتوحات استيعابه مكانياً وتنظيمياً؛ ويعني الاستيعاب في الحالة الأولى القدرة على تمثل أفكار

الآخرين والاختلاف معها والإضافة إليها؛ في حين يعني في الحالة الثانية عقريّة التعامل مع الآخر، لا من منظور هيمنة القوة، وإنما من منظور ديني سياسي يكفل حرية العقيدة والرأي، ويفسح مكاناً للتعديّة - بكافة معانٍها - في مجتمع كبير واحد^(٥٥)، تحقيقاً للآيات الكريمة:

﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾

(الكافرون: ٦)

﴿وَمَا كَانَ النَّاسُ إِلَّا أُمَّةً وَاحِدَةً فَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَا كَلِمَةُ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ لَقُضِيَ بَيْنَهُمْ فِيمَا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾

(يونس: ١٩)

﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ﴾

(هود: ١١٨)

وعلى الرغم من أن حركة الترجمة إلى العربية قد ارتبطت تاريخياً بالعصر العباسي *Abbasid age*، وبصفة خاصة عصر الخليفة «المأمون» *Abu Jafar al-Ma'mun Ibn Harun* (٧٨٦-٨٣٣)، إلا أن ثمة إرهاصات قوية لها قبل ذلك على امتداد الشرق الأوسط؛ ففي عهد الأمويين *Umayyads* - الذين حكموا من دمشق *Damascus* - شملت الإمبراطورية الإسلامية مناطق شاسعة - بما فيها مصر، وسوريا، وفارس - كانت خاضعة للتأثير الهيليني *Hellenism* منذ زمن الإسكندر *Alexander* (~٣٥٦-~٣٢٣ ق.م.). وقبل القرن التاسع كان الحكم الإسلامي قد وصل

إلى كشمير *Kashmir* في الشرق، وخوارزم في الشمال. وقتئذ بدأت الترجمة بأمر من «خالد بن يزيد بن معاوية»^(٥٦)، الذي طلب من بعض اليونانيين المقيمين بمصر نقل بعض الكتب اليونانية في صناعة الكيمياء إلى اللغة العربية. على أن حركة الترجمة عند الأمويين لم تكن سوى محاولات فردية تموت بموت القائمين بها، كما أنها اقتصرت فحسب على العلوم العملية كالصنعة والطب والنجوم^(٥٧).

وفي العهد العباسي المبكر، كانت الإدارة العليا للباطل الملكي ذاته في أيدي المثقفين الفارسيين، الذين نالوا نفوذاً ورعاية من الحكام العباسيين، والذين مالت بهم اهتماماتهم العقلية إلى أشكال مختلفة من التعليم العلماني *Secular learning*، وإلى معالجة مسوغة لفهم مسائل المعتقد الديني. ولقد عمل بعضاً من هؤلاء الموظفين كمترجمين، خصوصاً من الفارسية، كما شكلوا بصفة عامة جزءاً هاماً ومؤثراً سياسياً من الصفة المفكرة في بغداد.

بل إن ثمة مجموعتين آخرتين احتوتهما الإمبراطورية (تمركتا أساساً في سوريا، والعراق، وفارس)، تمسكتا بالتقليد الراسخ للتعليم السرياني *Syriac* المتأثر بالهيلينية؛ الأولى كانت مؤلفة من الفيزيانيين وعلماء اللاهوت المسيحيين، الذين واصلوا متابعتهم لاهتماماتهم بالمنطق والفلسفة اليونانيين في المدارس الرهبانية المبعثرة؛ أما الثانية فكانت *Scattered monastic schools*

مؤلفة من صابئة حران الـ *Sābians of Northern Harran* - في مملكة العراق الشمالية *Mesopotamia* - وهم مجموعة سامية *Semitic* قديمة، ربطتهم دياناتهم المتعلقة بالنجوم بكل من علم التنجيم *Astrology* وعلم الفلك *Hermeticism* الهيلينيين، وكذلك بالهرمسية *Astronomy*.

ومن هاتين المجموعتين كان المدرسيون الذين استطاع العباسيون تجنيدهم للاضطلاع بترجمة الأعمال الطبية والفلسفية والرياضية إلى العربية، سواء من نسخ سريانية موجودة من قبل، أو من اليونانية مباشرة^(٥٧).

يمكنا إذن القول أن مسرح الأحداث كان مهيئاً - في مكان وزمان معينين - لحركة الترجمة التي انطلقت إبان العصر العباسى بسرعة لم يسبق لها مثيل. وكانت أهم الدوافع لذلك أن المسلمين قد أوغلوا في الحضارة وهي تستند إلى العلم، فالتمسوه عند أهله من أصحاب الحضارات العريقة السابقة. وأن الحركة الدينية قد بلغت في أواخر العهد الأموي شأواً بعيداً، فتكلم المسلمون في مسائل فلسفية (الالجبر *Fate*، والاختيار *Free will*)، وثار الجدل بينهم وبين غيرهم من أصحاب الديانات الأخرى الذين عاشوا تحت مظلة الإسلام (الاليهودية *Judaism*، والمسيحية *Christianity*، والزردشتية *Zoroastrianism*، والمزدكية *Madianism*، والمانوية *Manicheism*،... إلخ)، فكان لابد من تسلح المسلمين بالمنطق والفلسفة، ليس فقط بهدف الدفاع عن العقيدة الإسلامية،

ولكن أيضاً لتقديمها وتعريفها بعبارات مستعارة من السنة خصومها. وكانت نتيجة ذلك أن تكونت لدى المسلمين خميرة عقلية ضخمة، تركزت بصفة خاصة في العراق متعدد الثقافات، والذي تدين له بميلادها حركات اللاهوت والفلسفة والعلم الإسلامية.

إضافة إلى ذلك كان بعض خلفاء المسلمين - لاسيما «المأمون» - يميلون إلى العلوم الفلسفية، فشجعوا المترجمين على نقلها إلى العربية. وكان سخاؤهم في معاملة هؤلاء المترجمين كبيراً؛ فأنثروا لهم المكتبات {مثل مكتبة «بيت - أو خزانة - الحكمة» *House of Wisdom (Bayt al-Hikma)*}، وأسبغوا عليهم الأموال، إلى حد أن «حنين بن إسحاق» *Hunayn Ibn Ishaq* (Johannitus) (٨٠٨ - ٨٧٣) كان يقتاضى وزن ترجماته ذهباً!. وكان ذلك خليقاً بأن يُغرى المترجمين بالتسريع في الترجمة، لكن هذا لم يحدث، بل كانوا في العادة يلتزمون الدقة ويتخرون الأمانة فيما ينقلون، وكانوا يحرصون على أن تكون تحت أيديهم نسخ الأصل الذي ينقلون عنه، ويقسمون الجمل إلى بنود وفصول وفقرات حتى يتيسر نقل معانيها إلى العربية في وضوح لا يتحمل اللبس. وتشهد شروحهم للأصل بأنهم كانوا على إمام دقيق بالعبارات الدارجة والمصطلحات المألوفة في اللغة التي ينقلون عنها. أما ما بدا في بعض الترجمات من أخطاء فمرده إلى ثلاثة أمور^(٥٨):

- أن الكثير من كتب التراث اليوناني قد نُقل إلى السريانية من قبل، ووقع ناقلوه في أخطاء. فلما نقل العرب هذه الكتب من السريانية، انتقلت معها هذه الأخطاء إلى لغة العرب.
 - أن مתרגми العرب كانوا كثيراً ما يقنعون بنقل المعاني المهمة وإهمال ما عداها عن عمد، وليس عن جهل، أو سوء فهم. وعدم تقديرهم بالنص جعل الترجمة في بعض الحالات أوضح من الأصل الذي نُقلت عنه.
 - أن أكثر المתרגمين كانوا حريصين على أن يشرحوا أثياء الترجمة، وأن يمحّصوا وينقدوا، وأن يضيفوا إلى الأصل من المعاني ما هدتهم إليها خبراتهم دون أن يهتموا بإرشاد القارئ إلى ما أضافوا إلى الأصل من معانٍ وأفكار.
- وفيما عدا ذلك، اشتهر كثير من مתרגمي العرب - من أمثال «حنين» ومدرسته، و«ثابت بن قرة» *Thabit Ibn Qurra* (٨٢٦ - ٩٠١)، و«قسطنطين بن لوقا» *Qusta Ibn Luqa* (٩١٢ - ٨٢٠) - بالأمانة والدقة والقدرة على فهم الأصل والتغيير عنه بالعربية الواضحة الفصحى.

هكذا انتقل إلى التراث العربي الإسلامي تراث الأمم القديمة المتحضرة - لا سيما فارس والهند واليونان - واتصلت هذه الروافد كلها بثقافة الإسلام، وتفاعلـت معه في ضوء خبرات العرب الحسية وتأملاتهم العقلية، فكان منها ذلك التراث الفلسفـي العلمـي الحافـل بوجوه الأصالة والابتكـار.

جـ- البنيان الداخلي

ما من دولة اتسعت فتوحاتها، وترامت أطراها، وحافظت عليها، واستوَّعت الفكر الوافد إليها تأثراً وتتأثراً وإبداعاً...، إلا كان ذلك مصحوباً ببنيان داخلي قوي، له من القدرة على الحركة والتشكل ما يتتيح له مواجهة هبات التطور والتغيير، وله من المرونة ما يجعله قادرًا على التكيف مع اندفاحاته الباطنية، وعلى ثققي الأمشاج الخارجية وفرزها واستبقاء الصالح منها في ضوء احتياجاته الفعلية. ولسنا نعني هنا بالبنيان «نظام الحكم السياسي على امتداد عمر الإمبراطورية الإسلامية»، فقد كان في معظمـهـ كما ذكرناـ تطبيقاً مشوهاً لمبادئ الإسلام وأحكامـهـ الحقيقة؛ إنما نعني بالأحرى جملة الخصائص العامة التي شكلـتـ العقلية الإسلامية وميزتها بـفكـرـ أصيل يجمع بين العلم والفلسفة.

وأولى هذه الخصائص أن الإسلام لم يتناول الحقيقة بالتفكير النظري المجرد فقط، مثلاً كان الحال بالنسبة لليونان، بل دفع المسلمين إلى النظر الواقعي المحسوس؛ فإذا كان «أرسطو» قد ذهب إلى أنه لا علم إلا بالكلي، فقد أعلن الإسلام في وضوح:

﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُلًا﴾

(الإسراء: ٣٦)

وإذا وصف الإسلام من لا يعقلون فإنه يصفهم بأنهم

﴿صُمُّ بُكُّمْ عُمِّيَّ﴾

(البقرة: ١٨ & ١٧١)

أي أنه يؤكد على أهمية الملاحظة كمطلوب منهجي يرتبط بالعقل ارتباطاً وثيقاً، ومن ثم كانت الآيات التي ورد فيها ذكر الشمس والقمر والنجوم والرياح، بمثابة توجيه لل المسلمين إلى البحث في الفلك؛ وكانت الآيات التي ورد فيها ذكر الأنعام وحيوانات البحر، دافعاً للبحث في الأحياء، ... إلخ. هكذا أيقظ الإسلام روحًا تجريبية في عصر كان يرفض عالم المرئيات بوصفه قليل الغناء في فكر الإنسان، فظهر بذلك منهج الملاحظة والتجربة الذي بدأ به النهضة الأوروبية الحديثة.

من جهة أخرى - وكخاصية ثانية - كانت الأمم السابقة تتطلب من أنبيائها الإتيان بالمعجزات كشرط للإيمان: عصا موسى التي تلقف ما يألفون، معجزة المسيح في إحياء الموتى، بل حتى حواري و المسيح بعد إيمانهم سأله أن ينزل عليهم مائدة من السماء. أما في الإسلام فقد كان الإعلان الإلهي بإحلال العقل والمنطق محل الغيب واضحًا وصريحًا:

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمُوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالْتَّي

هي أَحْسَنُ﴾

(النحل: ١٢٥)

لقد بلغت الإنسانية بالإسلام مرحلة النضج، فلم تعد في حاجة إلى أن تهتمي بظهور معجزة أو مبدأ خارق للطبيعة، ومن ثم كان مولد الإسلام يعني في الوقت ذاته مولد العقل الاستدلالي الجدلية بكل أبعاده.

أما الخاصية الثالثة المحورية للعقلية الإسلامية التي شكلها القرآن، فهي تصوير الإسلام للحركة الكونية المتداقة:

﴿وَآيَةٌ لَّهُمُ الَّلَّيْلُ نَسْكٌ مِّنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمْ مُظْلِمُونَ ۝
وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقْرٍ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ۝
وَالْقَمَرَ قَدَّرْنَاهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾

(يس: ٣٩، ٣٨، ٣٧)

وحتى التاريخ البشري يتباهنا القرآن إلى أنه بدوره متحرك:

﴿وَتِلْكَ الْأَيَامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾

(آل عمران: ١٤٠)

وليست الحركة هنا مجرد حركة دائيرية (كفكرة السنة الكبرى لدى «هيراقلطس»)، لكنها حركة متغيرة متتجدة:

﴿بِيَزِيدٍ فِي الْخَلْقِ مَا يَشَاءُ﴾

(فاطر: ١)

بمعنى أن الحقيقة لم تقع كلها، ولكنها في سبيل أن تقع دائمًا. وقد تجلى هذا التصوير الحركي للكون - بما فيه العقل الإنساني - في ظهور الاجتهاد (*Effort*) *Ijtihad* كمصدر ثالث من مصادر التشريع؛ فقد أعلن الإسلام ختم النبوة، وأن العلماء ورثة الأنبياء، ومن ثم لم تصبح الهدایة موقوفة على انتظار مجيء النبي، وإنما هي متتجدة وقائمة دوماً بفضل العلماء. وفي الاجتهاد لا - ولم - يؤخذ النص الديني كقاعدة أو مقدمة عامة، بحيث نقول - كما في القياس الأرسطي - أن ما ينطبق على العام ينطبق على الخاص،

وإنما القاعدة العامة أن التشريع الإلهي إنما وُجد لحكمة أو مصلحة، فإن كان الالتزام بالنص يؤدي إلى ضياع الحكمة أو المصلحة اتفق العمل بالنص. على سبيل المثال: إذا جاء النص الإلهي ملزماً للناس بالوفاء بنذورهم:

﴿وَلَيُؤْفُوا نُذُورَهُمْ﴾

(الحج: ٢٩)

فإن هذا النص لم يكن يصاغ في قاعدة عامة: «كل من نذر نذراً لابد أن يفي به»، ثم في صيغة قياس أرسطي: «هذا الرجل نذر نذراً، إذن لابد أن يفي به»؛ إنما كانت تراعى ظروف الأحوال الخاصة، فلا يجوز مثلاً الوفاء بنذرٍ في معصية الله. كذلك لم يبح الرسول ﷺ تسعير السلع، لأن في ذلك إكراهاً للبائع يتناهى مع حقه في الملك، ثم أفتى الفقهاء من بعده بجواز التسعير، لأنه لا يجوز للبائع ربحاً يضر به الناس. ومع انه ﷺ قد أجاز شهادة القريب لقريبه في أحكام المواريث - حيث كان الناس يؤثرون قول الحق في الشهادة على القرابة - فقد أفتى الفقهاء من بعده بعدم جواز ذلك، حيث أصبح بعض الناس يؤثرون الأقرباء على قول الحق، ... الخ^(٥٩).

بهذه العقلية اختلف مفكرو الإسلام وتفوقوا، وعرفوا أن تقويمهم في اختلافهم، وأن في اختلاف توجهاتهم العقلية والفقهية رحمة لل المسلمين، وتأكيداً للأوجه المتعددة والمتداقة للحقيقة. وقد تنوّعت جوانب وأسباب ونتائج الاختلاف؛ فهناك - من جهة أولى -

الجانب اللغوي، ومن أمثلته: اختلافهم في المفهوم اللفظي للمُحكَمات والمُتَشَابِهات من آيات القرآن، والذي أدى إلى القول بالتجسيم أو التنزيه، واختلافهم في التفسيرات اللغوية للقضاء والقدر، ومن نتائجه مشكلة الجبر والاختيار، واختلافهم حول مفاهيم «المؤمن» و«الفاسق» و«الكافر»، والذي أفرز مشكلة المنزلة بين المنزليتين، واختلافهم في معنى «الخروج» و«الإرجاء» و«الاعتراض»، والذي نشأ على إثره أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ... إلخ. ولا شك أن من أهم أسباب هذا الاختلاف هو تعدد الأجناس داخل الدولة الإسلامية، ما بين عرب أقحاح، هم مختلفون في بنيتهم اللغوية، وبين مهجنين ومولدين تناولوا هذا البنيان اللغوي وخالفوا فيه وعليه أيضاً أشد الاختلاف.

هذاك- من جهة ثانية- **الجانب السياسي**؛ إذ انفجرت الخلافات السياسية بعد مقتل الخليفة الثالث «عثمان بن عفان» *(Uthman Ibn Affan)* ^(٦٥٦ - ٥٧٤) رضي الله عنه، ف تكونت نتيجة ذلك المذاهب والفرق الإسلامية: إن المذهب الشيعي *Shi'ism* بفاسفاته وفرقه المختلفة؛ كالإثنا عشرية ^(٦٠) *Ithnā-ashariyya (Twelvers)*، والهزيدية ^(٦٢) *Zaidiyya (Fivers)*، إنما نشأ وتطور نتيجة لأصل سياسي، بل إن المذاهب اليونانية والغنوصية ^(٦٣) *Gnosis* إنما انقدحت في فلسفة الشيعة لتدعم فكرة الإمام المعصوم ^(٦٤)، وكذلك الحال بالنسبة للخوارج *The protected leader*

الـ *al-Khawarij* والـ *al-Mu'tazilah*^(٦٥) الذين كانت تحرّكهم توجّهات سياسية. وأغلب ما حدث في تاريخ المسلمين من ثورات حيوية فكرية، إنما انقلب إلى ثورات سياسية: الشيعة الكيسانية^(٦٦) *al-Kaysani Shi'a* وخليفتها دولة القرامطة^(٦٧)؛ الشيعة الإماماعيلية *Ismailis* وخليفتها دولة الفاطميين *Fatimids*، ... إلخ.

من جهة ثالثة هناك الجانب الاقتصادي الذي بدأ يتجلّى أيضًا في عهد «عثمان بن عفان»، حيث أدى شعور الطبقات الفقيرة بالحرمان إلى قيام التشيع والتلاف جماهير كبيرة من الفقراء حول «علي بن أبي طالب» *Ali Ibn Abi Talib* (٦٦١-٥٩٩) كرم الله وجهه. وقد تمثل هذا بصورة صادقة حين سوّى «عليٌّ» بين أغنياء الصحابة وفقراء المسلمين، مما دعى «الزبير بن العوام» *al-Zubayr Ibn al-awam* (٦٥٦-٥٩٣) و«طلحة بن عبيد الله» *Talha Ibn Ubayed Allah* (٦٥٦-٥٩٦) إلى الانفاضة ضد «عليٍّ» وإثارة الحرب الأليمية ضده. كذلك يُقال إن أساس قيام الكيسانية—وهي حركة كبرى في تاريخ الإسلام تفرع عنها ثورة القرامطة وثورة الزنج *Negroes*—إنما كانت بسبب تسوية «المختار بن أبي عبيد» *al-Mukhtar Ibn Abi Ubayd* (٦٢٢-٦٨٧) بين العرب والموالي في العطاء. وفي بعض النماذج التأريخية لنشأة المعتزلة القديمة أن أساس قيام المعتزلة كان عملاً اقتصادياً هو عدم رعاية السلطان لأموال بيت المال، وعدم توزيعها

بين المسلمين بالتساوي. وتعلل نشأة القدرية **Fatalism** بذات التعليل، وربما كانت عبارة «معبد بن خالد الجهنّي» **Ma'bid Ibn Khalid al-Jahni** دماء المسلمين ويأخذون أموالهم، ويقولون إنما تجري أعمالنا على قدر الله» هي أساس مذهب حرية الإرادة في العالم الإسلامي، وهي التي نشأت عنها المعتزلة فيما بعد^(٦٨).

والحق أننا لا نستطيع أن ننكر أن كثيراً من المسلمين قد شُغلو بالدنيا بعد أن أقبلت عليهم بكل مداعها، ثم ما لبثوا أن اختلفوا عليها، وأراد كل أن يشرع لنفسه ولمنهجه في الحياة، فكان ذلك مداعة لولوج أفكار ومناهج وفلسفات خارجية في المجتمع المسلم، حاول أصحابها -ونجحوا جزئياً- في إقصاء بعض المسلمين عن دائرة الإسلام الحق. لكن ذلك لا يعني أن هذا الاختلاف -بالنسبة للغالبية العظمى- كان اختلافاً دينياً عقائدياً، بل كان في الحقيقة اختلافاً لفظياً حيناً، وطبعياً حيناً آخر، أو فلنقل اختلافاً في التفكير الديني لا في الدين ذاته؛ اختلافاً في الوسائل التي يُخدم بها الدين، أيها أجدى وأقرب إلى تحقيق منهجه وإبلاغ غايته.

على سبيل المثال، لم يختلف مسلم ومسلم في أن الحكم جزءٌ من الدين، أي أن الإسلام شريعة وعقيدة؛ ولم يختلفوا في أن القرآن الموجود المحفوظ هو الذي يُحتمكم إليه، ولكن رأى الشيعة أن «علياً» أولى بالخلافة، في حين رأى الخوارج أن أي مسلم من أي جنس يصح الالتفاف حوله والعمل معه. فهل هذا الاختلاف هو اختلاف

ديني يتصل بجوهر العقيدة وتعاليم الشريعة؟، أم هو نزاع سياسي
كان يمكن فضّه بألف وسيلة إلا السيف؟.

ولم يختلف مسلم ومسلم في أن الله عدل، وأنه حكم بإثابة الطائع
ومعاقبة العاصي، وأخبرنا بذلك في كتابه العزيز، فكان ذلك وجوباً
شرعياً نرکن إليه ونقف لديه. ثم ثار هذا الخلاف السخيف بين
المعتزلة والسنّة: هل ذلك واجب على الله عقلاً أم لا؟.

يمكنا إذن القول أنه لا توجد فرق دينية بالمعنى الذي تتشعب به
الأمة الإسلامية كما يتشعب نهر النيل في مجراه الأدنى إلى فروع
وتفرع، ولكن هناك مدارس فكرية أو مذاهب فقهية، أو اختلافات
تطبيقية محدودة. وعندما يُحرّد هذا الخلاف من العوامل السياسية
التي جمدته فبقى، أو ضاعفته فأساء، فسوف يبدو من الأمور
المعتادة^(٦٩).

[٤-٢] - الثقافات الفلسفية في الإسلام

اجتمعت لدى المسلمين مجموعة متكاملة من الثقافات الفلسفية
التي كان لها أبلغ الأثر في إثراء الحياة الفكرية الإسلامية على
امتداد قرونها المزدهرة من جهة، وفي التعبير عن أصالة الفكر
الإسلامي وطابعه المميز من جهة أخرى. ومن الصعب قطعاً تقديم
عرضٍ مفصل لهذه الثقافات - ذات الأبعاد المتعددة - في وريقات
قلائل هي المتبقية من هذا الفصل، ولذا نكتفي فقط بالإشارة إلى

أنواعها وملامحها الأساسية، تمهيداً لعرض نماذج تصصيلية توضح السمة النيوتروسوفية لها خلال الفصل الثالث.

يحصر الدكتور «علي سامي النشار» هذه الثقافات في كتابه «نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام» فى ستة أنواع، وهي^(٧٠): الفلسفة الإسلامية، التصوف الإسلامي، علم الكلام، علم أصول الفقه، علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ، وفلسفة النحو.

فلنننظر إذن في كل منها بإيجاز:

أ - فلسفة فلاسفة الإسلام

انتقلت فلسفة اليونان - بكافة مذاهبها - إلى العالم الإسلامي عبر عملية تطبيع *Naturalization* شاملة وناضجة، وصفها أحد المؤرخين بأنها «الحدث الأكثر دهشة في تاريخ الفكر»^(٧١). وربما كان مبعث الدهشة - فيما أعتقد - هو قدرة العقل العربي الإسلامي على تلقي الثقافة الوافدة وأمتلاك نواصيها، ومن ثم توجيهها بما يوافق بيئته المحلية المغایرة لتلك التي أفرزت الفكر اليوناني من قبل؛ أعني في ضوء اهتماماته ومشكلاته وتساؤلاته الخاصة، فضلاً عن اختياراته الحرة في محيط ثقافي عقلي يتسم بالكثرة والتنوع.

ونعني هنا بفلاسفة الإسلام أولئك الذين آتوا على أنفسهم نقل - وشرح وتحميس - كبريات المذاهب اليونانية القديمة - للقارئ العربي المسلم، والذين كانوا على وعي تام بأنهم إنما يواجهون نمطاً غريباً من الفكر، جاء إليهم لا كقوة غازية منطلقة من حصن قوي في الإسكندرية، وأنطاكيا *Antioch* (غرب سوريا)، وحران

(شمال العراق)، وإنما كضيف مدعو. ورغم الحذر المبكر من ذلك الضيف بسبب الهوة التي بدت سحيقة بينه وبين عقائد الإسلام، إلا أنه سرعان ما ثبت أن له جاذبية لدى أصحاب البيت تتجاوز حدود الوعود بقدراته العملية، وهو ما تجلى في كتابات طائفة من المفكرين المسلمين الأقوياء، الذين أخلصوا لوجهة النظر الهيلينية إزاء عالم المادة والفكر والقيم، بل والتزموا بها تماماً، أمثال: «الكندي» (*al-Kindi (Alkindus)*) (٨٠١ - ٨٧٣)، و«الفارابي» (*al-Farabi (Alpharabius)*) (٩٥٠ - ٨٧٠)، و«ابن سينا» (*Ibn-Sina (Avicenna)*) (٩٨٠ - ١٠٣٧)، و«ابن باجه» (*Ibn-Bajja (Avenpace)*) (١٠٩٥ - ١١٣٨)، و«ابن طفيل» (*Ibn-Tufail (Abubacer)*) (١١٠٥ - ١١٨٥)، و«ابن رشد» (*Ibn-Rushd (Averroes)*) (١١٢٦ - ١١٩٨). .

اشتغل هؤلاء جميعاً بمنهج تتنسقي، حاولوا في ضوء التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حاولوا التوفيق بينها وبين عقائد الإسلام، واصطemuوا في هذا كل وسيلة ممكنة، فجاء مشروعهم مزيجاً من الأرسطية *Aristotelianism*، والأفلاطونية *Platonism*، والأفلاطونية المحدثة *Neo-Platonism*. لكنه في الحقيقة بدا لآخرين مشروعًا مبترساً وناقصاً ومشوهاً، وكان لابد من التصادم الحاد فيما بين الفلاسفة أنفسهم من جهة، وفيما بينهم وبين الرافضيين للعبث بشرعية الإسلام انطلاقاً من نظرة عقلية خالصة، والذين رأوا في الفكر الوارد خطراً يهدد سلامة العقيدة من جهة

أخرى. ولقد بلغ هذا التصادم ذروته حين أصدر الإمام «أبو حامد الغزالي» *al-Ghazali* (١٠٥٨-١١١١) كتابه *ذائع الصيت* «*Incoherence of the philosophers*»

في هذا الكتاب يبدأ «الغزالي» حواره الجدلية بالإشارة إلى أن الخوض في حكاية اختلاف الفلسفه يستلزم باعًا طويلاً: «فإن خطبهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم متباينة متدايرة...». ثم يبدأ في تحديد نقاط الخلاف بينهم— أي الفلسفه— وبين غيرهم من الفرق الأخرى، فيحصرها في ثلاثة أقسام:

١. قسمٌ يرجع النزاع فيه إلى لفظ مجرد، كتسميتهم صانع العالم— تعالى عن قولهم— جوهرًا، مع تفسيرهم الجوهر بأنه موجود لا في موضوع، أي القائم بنفسه الذي لا يحتاج إلى مقوم يقومه. ويُحجم «الغزالي» عن الخوض في هذا القسم لأنه يستلزم مجالاً آخر هو مجال الدراسات اللغوية والفقهية^(٧٣).

٢. قسمٌ لا يصدم مذهبهم فيه أصلًا من أصول الدين، ولا تقضي ضرورة تصديق الأنبياء والرسل— صلوات الله عليهم جميعًا— منازعتهم فيه؛ كقولهم إن الكسوف القمري عبارة عن انحراف ضوء القمر بتوسط الأرض بينه وبين الشمس، من حيث أنه يقتبس نوره من الشمس ... ولا يخوض «الغزالي» في هذا القسم أيضًا لأنه لا يمس صميم العقيدة^(٧٤).

٣. قسمٌ يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم، وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد

أنكروا جميع ذلك. ولذا يجعل «الغزالى» هذا القسم محور كتابه^(٧٦).

ويحصر «الغزالى» مجموع أغاليط الفلسفهـ في قسم الإلهياتـ في عشرين مسألة، يحكم بتكفيرهم في ثلاثة منها، وتبييعهم في بقيتها؛ والمسائل الكُفرية الثلاث هي^(٧٧):

١. مسألة قولهم إن العالم المادي أزلٍ قديم، وأن الجواهر كلها قديمة.

٢. قولهم إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة، وأنه يعلم فقط الكليات.

٣. إنكارهم لبعث الأجساد وحشرها.

ومجمل ما نخرج به من موقف «الغزالى» أنه وإن كان من أشد المعارضين للفلسفة اليونانية في تاريخ الفكر الإسلامي، إلا أن معارضته لم تتجاوز حدود الجانب الإلهي منها، أما ما سوى ذلك من نتاج الفلسفهـ، كالرياضيات والمنطق وعلم الطبيعة ...، فلم يتطرق إليها بالهجوم أو التفنيـد، بل لقد حث عليها في العديد من كتبـهـ، وكانت مقدمـتهـ التي استهلـ بها كتابـ المؤثرـ في الفقهـ الإسلاميـ «المُستـصـفـى» **al-Mustasfa** بمثابة النقطـةـ المحـوريـةـ في تاريخـ المنـطقـ فيـ الإـسـلامـ، حيثـ بـرهـنـ علىـ أنهـ بـدونـ المنـطقـ، لاـ يـمـكـنـ للـمرـءـ أـنـ يـتـأـكـدـ مـنـ أيـ جـزـءـ مـنـ الـعـرـفـةـ، سـوـاءـ أـكـانـتـ دـيـنـيـةـ أـوـ دـنـيـوـيـةـ، نـظـرـيـةـ أـوـ عـمـلـيـةـ. ولـعلـ هـذـاـ المـوقـفـ لـلـغـزالـيـ يـنـبعـ مـنـ فـهـمـهـ لـلـمنـطقـ كـأـدـاءـ، أـوـ كـمـيـزـانـ توـزنـ بـهـ الحـجـجـ دونـ أـنـ يـأـسـرـ مـسـتـخـدـمـهـ

في أي معتقد يخالف توجهاته الفكرية والدينية^(٧٨). ولقد دفعه هذا الموقف المتوازن إلى التحذير من خطرين مترابطين ومتقابلين: الأول خطر أن يرى بعض الناس دقة البراهين الرياضية والمنطقية عند الفلاسفة، فيحسن الظن بجميع علومهم مع أن دقتهم في جانب لا تستلزم دقتهم في جانب آخر؛ والثاني خطر أن يتصدى قومٌ لتأييد العقيدة الدينية بجهالة فيظنون أن نصرة العقيدة لا تتم إلا بإنكار شامل لكل ما قاله الفلاسفة، حتى ما هو قائم على برهان حاسم كالمنطق والرياضيات^(٧٩).

بعارة أخرى، كان هدف «الغزالى» هو إظهار العقل بمظهر العاجز عن اقتناص الحقائق الإلهية، ولذا حاول أن ينتزع ثقة الناس من العقل كمصدر تُستقى منه المسائل الإلهية؛ لكنه إذ يفعل ذلك، يتخذ من العقل نفسه مطيّة للوصول إلى هذه الغاية. ويعني ذلك بوضوح أنه قد ت الفلسف لكي يدحض بعض استنتاجات الفلاسفة، مما يذكرنا بعبارة «أرسطو»: «فإن ت الفلسف إذا اقتضى الأمر أن ت الفلسف، فإذا لم يقتضي الأمر الت الفلسف وجب أن ت الفلسف لنثبت أن الت الفلسف لا ضرورة له»^(٨٠).

لقد أصاب التطبيع إذن أولئك الذين رفضوا عملية المزج بين الميتافيزيقا اليونانية وميتافيزيقا الإسلام، وعلى رأسهم بالطبع «الغزالى»، متلماً هيمن من قبل على الذين جلبو الفكر اليوناني وتحمسوا له من فلاسفة الإسلام. ومن مظاهر ذلك أن كلمة «فلسفة» - بمنطوقها اليوناني **Philosophy (Falsafa)** - قد جرت على

السنة العرب وكأنها كلمة عربية أصلية، بل وبانت لها اشتقاقاتها المتواضع عليها عربياً؛ مثل اسم الجمع «فلاسفات» *Falsafat* والصفة «فلسي» *Falsafi*، واسم الفاعل «فيلاسوف وفلاسفة» *Tafalsufa*. *Faylasuf and Falasifa* وذلك على الرغم من وجود كلمة «عربية» مكافئة هي كلمة «الحكمة» *Wisdom (al-hikma)*، مما يدل على أن عناصر الفلسفة قد اخترقت - وبدرجات مختلفة - كل قسم من أقسام التفكير الإسلامي عملياً^(٨١).

أضف إلى ذلك أن الفلسفة - كما فهمت في العالم العربي - الإسلامي - لم تكن فحسب بحثاً في الميتافيزيقا الإلهية التي أثارت حفيظة البعض، بل لقد شملت أيضاً كافة أنماط المعرف العلمية التي أبدع فيها المسلمون؛ فعلى الرغم من التمييز الواضح - في أزمنة العصور الوسطى - بين الرياضيين (*التعليميون al-Ta'limiyyun*) وفلاسفة الطبيعة (*الطبيعيون al-Tabi'iyyun*)، إلا أن اهتمامات وأنشطة هاتين المجموعتين قد تداخلت غالباً على نحو ملاحظ وذي مغزى؛ إذ لم تكن العلوم الرياضية سوى فئة فرعية من العلوم الفلسفية، والتي شملت أيضاً الفلسفة الطبيعية (*الطبيعيات al-Tabi'iyyat*) والميتافيزيقا، وقد كونت جمِيعاً ما عُرف باسم «علوم الأوائل» *The science of the ancients*، أو «العلم القديم *Ulum al-awa'il*» *و* *القديمة* *Ulum al-qadima* . ومن الأمور

ذات الدلالة في هذا الصدد، أن العلماء /الرياضيين وال فلاسفة لم يتبادلوا فقط الاهتمام والتأثر العميق بأعمال ورؤى بعضهم البعض، ولكنهم تبادلوا أيضاً الإسهامات المؤثرة والهامة في المجالات المختلفة؛ فمن المعروف مثلاً أن «الكندي» قد كتب في العلوم الرياضية والإمبريالية أكثر بكثير مما كتب في الفلسفة؛ وأن إحدى أكثر إسهامات «الفارابي» أهمية كان كتاباً أساسياً في الموسيقى؛ *The book of music (Kitab al-Musiqa)* كما موضوع رياضي؛ أما «ابن سينا» فقد درس بعناية - كما يتضح من كتابه «الشفاء» - رياضيات *The book of healing (al-Shifa)* لـ« بطليموس » *Ptolemaeus* (٩٠-١٦٨). كذلك اهتم «ابن رشد» بدراسة المشكلات الرياضية لعلم الفلك، والتي قادته إلى تطوير نموذج بديل للنسق البطلمي *Ptolemaic system*، قام ببنائه - بإيمانه من - الرياضي المعاصر له «البتروجي» *al-Bitruji (Alpetrogius)* للرياضيين أمثال « ثابت بن قرة »، و « ابن الهيثم » *Ibn al-Haytham* (٩٦٥-١٠٣٩)، و «البيرونوي» *al-Biruni* (٩٧٣-١٠٤٨)، و «الخیام» *al-Khayyam* (١٠٤٤-١١٢٣)، و « الطوسی » *al-Shirazi* (١٢٠١-١٢٧٤)، و « الشیرازی » *al-Tusi* (١٢٣٦-١٣١١)، ... إلخ، إسهامات مميزة في العديد من

الموضوعات التي تقع في دائرة الفلسفة، بما في ذلك «فلسفة الطبيعة» والمتافيزيقا، وكذلك الدين^(٨٢).

ب - التصوف الإسلامي

ينقسم التصوف الإسلامي إلى فسمين متمايزين؛ الأول هو القسم السنّي المستند في نشأته وتطوره على القرآن والسنة، وقد شكل هذا القسم «علم الأخلاق» في الإسلام. والثاني هو القسم الفلسفى المنبع من القسم الأول في بعض مراحل تطوره، ويشمل مجموعة مختلطة من التفكير اليوناني - وبخاصة الأفلاطونية المحدثة والهرمية - والتفكير الشرقي الغنوسي من هندي وفارسي، ثم أمشاج من اليهودية والمسيحية والإسلام^(٨٣).

يشترك القسمان في القول بأن ثمة تجربة باطنية مباشرة للاتصال بين العبد والرب؛ وهي تجربة تقضي التمتع بملكة خاصة غير العقل المنطقى تتحقق هذا الاتصال. وتُعرف هذه الملكة - أو أداة المعرفة - باسم «الوجدان» أو «الذوق» *Intuition* أو «العيان».

وفي هذا الصدد يُميّز الصوفية بين نمطين من علم الشريعة: علم الظاهر، وعلم الباطن؛ الأول يتعلق بالأعمال الظاهرة، أي أعمال الجوارح وهي العبادات والمعاملات والأحكام الشرعية، ويختص به الفقهاء؛ والثاني يشتمل على كل ما يتعلق بالأعمال الباطنة، أي أعمال القلوب وهي المقامات والأحوال والمراقبات والمجاهدات، ويختص به الصوفية أنفسهم^(٨٤).

ويعني هذا أن المعرفة التي يصل إليها الصوفي هي معرفة مباشرة، لا تستند إلى مقدمات أو قضايا أو براهين. إنها معرفة فوق عقلية، لا يحوزها إلا من سلك سبيل التصوف، وألهم المعرفة المباشرة، ومن هنا تسمى المعرفة «كشفاً». وهي من موهاب الله وكرمه وفضله، ولا تأتي إلا بعد طهارة القلب وتزكيته؛ هنالك تفيض عليه الأنوار من قبل الواحد الحق. وإذا وصل المرء إلى هذه الدرجة سمى «عارفاً»^(٨٥).

على أن قسمَي التصوف السابقين يختلفان بعد ذلك فيما تبناه التصوف الفلسفي من عقائد غريبة على الإسلام ومخالفة لصرح عقائده التي احتواها القرآن وأكادتها السنة، وأهمها بالطبع عقيدة الحول *Pantheism* وعقيدة وحدة الوجود *Incarnation*. أما عقيدة الحول، فلا يوافق الإسلام على حول الخالق في المخلوق أو استغراق المخلوق في الخالق، ذلك أن لكل منهما طبيعته، ولذا انكر الإسلام على المسيحية فكرة الحول وما تقتضيه من نقلة وحركة وتحيز تستحيل عند المسلمين على الله. كذلك لا يتفق الإسلام مع عقيدة الوحدة، لأن فيها انقالاً من عقیدته الأصلية «لا إله إلا الله» إلى عقيدة التصوف الفلسفي «لا موجود في الحقيقة إلا الله»؛ وسياق كل عقيدة منها ينتهي بنا إلى نتائج مخالفة أشد المخالفات لنتائج الأخرى^(٨٦).

ونظرًا لما ذهب إليه الصوفية من القول بالظاهر والباطن، والسلوك النفسي الحافل بالمراجعة والأحوال والمقامات، فضلاً عما

تسلل إلى التصوف الفلسفى من أفكار وعقائد تطعن في صفاء العقيدة، فقد كان من الطبيعي أن يهاجم التصوف من لم يسلكوا هذه السُّبُل ولم يأخذوا بهذا الاتجاه في فهم الدين والحياة المثلثة، وبصفة خاصة الفقهاء. ولعل أبرز وأوسع هجوم في هذا الصدد هو ذلك الذي قام به «أبو الفرج بن الجوزي» *Ibn al-Jawzi* (١٢٠٠ - ١١٢٦) في كتابه المشهور باسم «*Talbis Iblis*» (إيليس)، وكذلك شيخ الإسلام «ابن تيمية» *Ibn Taymiya* (١٣٢٨ - ١٢٦٣) في أكثر من موضع من فتاواه. ومجمل ما ذهب إليه الأول أنهم - أي الصوفية - قد انصرفوا عن العلم إلى العمل، وانصرفوا عن علم القرآن والحديث إلى المواقع والخطرات، وتجاوزوا الحدود في أمور العبادات، ودعوا إلى قطع الأسباب وترك الاحتراز في الأموال، واتخذوا مظاهر خاصة في الملبس والمأكل، وآثروا العزلة وإنغمسوا في الشطح والشعبدة ... إلخ^(٨٧). أما «ابن تيمية» فقد أنكر على الصوفية ما سبق أن نكره «ابن الجوزي»، وشن هجوماً قاسياً على كل من «ابن عربي» *Ibn Arabi* (١٢٤١ - ١١٦٥)، «ابن الفارض» *Ibn al-Farid* (١٢٣٥ - ١١٨٢)، و«عفيف الدين التلمساني» *Afif al-Din al-Tilmisani* (ت ١٢٩١)، لقولهم بالحلول ووحدة الوجود، لكنه مع ذلك ميّز بين التصوف الصحيح المقبول والتصوف المنحرف المذموم: «والصواب أنهم يجتهدون في طاعة الله، فمنهم المذنب والتقي ...»، كما أقرَّ

بكرامات الأولياء ما لم تخرج على العقيدة: «وكرامات الأولياء حق باتفاق أهل الإسلام والسنّة والجماعة ...، لكنها لا تدل على عصمة صاحبها، ولا على وجوب إتباعه في كل ما يقول...». أي أن «ابن تيمية» لم يهاجم التصوف بما هو تصوف، وإنما يهاجم ما جرى به من انحرافات لا يقرها الشرع^(٨٨).

ورغم ما شاب التصوف من مظاهر منافية لتعاليم الإسلام، وإسراف بعض المتصوفة في التأثر بالنظريات الفلسفية، ومغالاة بعض الفقهاء في انتقادهم والتشكيك في عقائدهم، ...، رغم ذلك كله، فقد أدى التصوف الإسلامي دوره المنوط به في نشر الدعوة الإسلامية خارج ديار الإسلام، وفي تأسيس فكرة «الضمير» *Conscience* التي لم تعرفها أوروبا إلا حديثاً على يد الفيلسوف الأخلاقي الإنجليزي «بتلر» *Butler* (١٦٩٢ - ١٧٥٢)، وفي الدعوة إلى النزعة الإنسانية العالمية المنفتحة على سائر المجتمعات والأجناس، محققين بذلك ما أطلق عليه «برجسون» *Bergson* (١٨٥٩ - ١٩٤١) اسم «المجتمع المفتوح» *Société ouverte* في كتابه «ينبوع الأُخْلَاقِ وَالْإِيمَانِ» *The two sources of morality and religion*.

ج- علم الكلام

Scholastic theology (Ilm al-Kalam) أو علم أصول الدين (*=The way of life in Usul al-Din*) هو علم الحجاج عن العقائد الإيمانية

بالأدلة العقلية، أو – بعبارة أخرى – هو بحثٌ في الإله، وفي العالم كإبداعٍ إلهي، وفي الإنسان كمخلوقٍ خاصٍ وضعه الله في العالم وخطط له شرائعه. ويتبع هذا الوصف أو التعريف أن الكلام شكلٌ لهم وموجّهٌ لا هوئيًّا من أشكال التفكير؛ ليس فقط حين ينظر في وحدة الله، أو في العلاقة بين ذاته *Essence (Dhāt)* وصفاته *Attributes (Sifāt)*، ولكن أيضًا حين يشغّل بدائق تتعلق بالمكونات النهاية للعالم، أو حين يؤكد أو ينكر حرية الإنسان، أو يضع المبادئ الأخلاقية للسلوك الإنساني، أو يسن القوانين الازمة لحكم المجتمع الإسلامي^(٨٩).

نشأ علم الكلام في جو مفعم بالنزاعات الدينية – السياسية وغير السياسية – بين المسلمين أنفسهم من جهة، وبين المسلمين وغير المسلمين من جهة أخرى؛ حيث اتجه آباء الكنيسة منذ دخول المسلمين بلادهم إلى مهاجمة الإسلام هجومًا فلسفياً عنيفًا، وإلى الجدل حول «طبيعة المسيح» و«الكلمة»، ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم، الأمر الذي دفع متكلمي الإسلام إلى التسلح بأسلحة خصومهم، ومن ثم اشتهر علم الكلام بكونه خطاباً للدفاع عن الدين، فضلاً عن الجدل العاطفي. وقد عمّق من رواج هذه الرؤية أولئك الذين وقفوا من الكلام موقف الرفض، وبصفة خاصة الفلسفه، وكذلك أولئك الذين لم يتعاطفوا معه أو مع كثرة استخدامه، مثل «ابن خلدون».

على أن هذه الرؤية في الحقيقة تبطر علم الكلام حقه كمسعي عقلي **Intellectual pursuit**، وكميدان أبدع فيه المسلمون فلسفياً وعلمياً ما لم يبدعوه في أي ميدان فكري آخر، بل وتحول بالتأكيد دون الفهم الكامل لطبيعة ونتائج التفاعل بين علم الكلام والنشاطات العقلية الأخرى المنافسة، وخصوصاً الفلسفة. وأيّاً كانت الأسباب القائمة فيما وراء هذه الرؤية، فإنها لا تثبت أن تتوارى أمام البينة التاريخية والنصية المتأحة عن الفرق الكلامية. خذ مثلاً فرقة المعتزلة **al-Mu'tazilah**^(٩٠)، والتي تمثل المدرسة النسقية المبكرة في علم الكلام؛ هنا نجد أنفسنا أمام خمسة أصول أو مبادئ **Principles (Usul)** تبني عليها الفرقة، لكن أيّاً منها لا يوصف بشكل خاص بأنه مبدأ جدلـي **Polemical** أو دفاعـي **Apolegetic**^(٩١):

- التوحيد (**al-Tawhid**)
- العدل الإلهي (**al-Adl**)
- الوعد والوعيد

Promise and threat (al-Wa'd wa al-Wa'id).

The intermediate position • المنزلة بين المنزلتين **(al-Manzilah bayn al-Manzilatayn)**

- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

Enjoining the good and forbidding the evil
(al-Amr bil ma'ruf wa al-Nahy an al-Munkar).

ويعني المعتزلة بالتوحيد: التزيء المطلق لله عن صفات المخلوقين، بمعنى استبعاد أي شكل من أشكال الشرك *Plurality* أو التشبّه (*Anthropomorphism (Tashbih) Shirk*) عن الله. وقد قاد هذا الأصل المعتزلة إلى التشدد في المعتقد الذي أثار ضجة واسعة، وكان سبباً في محن الإمام «أحمد بن حنبل» (٧٨٠ - ٨٥٥) وكافة الحنابلة *Ahmad Ibn Hanbal*.
أعني المعتقد القائل بأن القرآن - بوصفه كلام الله - ليس أزلياً *Eternal* وإنما مخلوق *Created*؛ ذلك أن إنكار الاعتقاد بخلق القرآن يعني إثبات قدمه، وكل ما هو قديم فهو لله، ومن ثم فإن انفراد الله بالإلهية يقتضي انفراده بالقديم والقول بحدوث القرآن أو خلقه، وهو ما يتتسق مع تصورهم للتوحيد^(٩٢).
أما الأصل الثاني وهو «العدل الإلهي» فيذهب المعتزلة من خالله إلى أن الله تعالى لطيفٌ بعباده، فلا يصح أن يصدر الشر عنه، إنما تهدف أفعاله جميعها إلى غايات محمودة تحقق الأصلاح للإنسان، والعقل الإنساني قادرٌ على معرفة الحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وعلى إدراك الحكم الواجب إتباعه. وما دام الله عدلاً فالإنسان إذن يتمتع بحرية الإرادة، إذ كيف يُكلّف الإنسان ويُسأل ويُحاسب إن كان مجرراً؟ إن ذلك يتنافى مع عدله ولطفه تعالى^(٩٣).
وأما الأصل الثالث: «الوعد والوعيد» فقد أكد على أن مفهومي «الثواب» والعقاب *Reward Punishment* الإلهيين يتوافقان مع الرؤية المقترحة للعدل الإلهي والحرية الإنسانية؛ فمن مقتضيات

الحرية أن يخطئ الإنسان ويصيّب، ومن مقتضيات العدل تنفيذ الوعد والوعيد، ولعل هذا الأصل مع الذي يليه هما السبب في رفض المعتزلة للشفاعة^(٩٤).

وأما الأصل الرابع فيتعلق بالإجابة عن النزاع الشائع حول منزلة المسلم مرتكب الكبيرة ***Sinful Muslim***، ويوصي المعتزلة من خلاله بموضع وسط لا يخرج به مرتكب الكبيرة عن حظيرة الإسلام (المنزلة بين المنزلتين)^(٩٥). أما الأصل الخامس والأخير فهو الأصل العملي الوحيد، ويؤكد على أن واجب الجماعة الإسلامية هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد مارس المعتزلة هذا الأصل عملياً داخل المجتمع المسلم وخارجـه.

ونظراً للأهمية المركزية لكل من الأصل الأول والثاني، فقد عُرف المعتزلة باسم «أهل العدل والتوحيد» ***The upholders of justice and monotheism (Ahl al-Adl wa al-Tawhid)***.

وكما نلاحظ فإن الأصول الخمسة، قبل أن تكون خطاباً دفاعياً، تعبر بوضوح عن محاولة جسورة لتحديد معنى التوحيد الإسلامي، وعن جهد عقلي جاد لبناء نسق أخلاقي وسياسي متكامل. وما يؤكد ذلك، أن علم الكلام - سواء عند المعتزلة، أو عند الفرقة السلفية المتاخرة، وهي الأشاعرة ***Ash'arites*** - قد طرح نفسه كشكل من أشكال المعرفة الخالصة (أو العلم ***ilm***)؛ معرفة تعلق من شأن العقل في مواجهة القبول السلبي للسلطة في المسائل الإيمانية،

مستبدلة بذلك التوليد **al-tawlid** (أي المعرفة المنبقة عن العقل بالتقليد **al-Taqlid** (أي المحاكاة **al-Aql**) أو إتباع السلطة دون تفكير أو نظر **Nazar**). حقاً لقد عدل الأشاعرة وجهة نظر المعتزلة جذرياً، ومالوا إلى الموازنة بين سلطة النقل ونشاط العقل، لكنهم مع ذلك ظلوا أسيري المعرفة المكتسبة عقلياً كهدف لمساعهم، وهو ما عبر عنه «ع ضد الدين الإيجي» الأشعري **Adud al-Din al-Iji** فالفائدة الأولى لعلم الكلام هي «الترقي من حضيض التقليد إلى ذروة الإيقان» *From the perigee of taqlid to the apogee*.

حيث يشير 'الإيقان' **Iqan** إلى حالة من الوعي يتم اكتسابها بالحجة العقلية (النظر **Nazar**) ويؤكدها التقليد، ولذا تبقى نظرية الأشاعرة في المعرفة هي حجر الزاوية لمذهبهم^(٩٦).

والحق أن نظرة سريعة لتطور آراء الفرق الكلامية لتظهر لنا بجلاء الطابع النيوتروسوفي للأفكار - وهو طابع تتبني الفكرة بموجبه - أول ما تتبني - خصائص القيمة - وأول خصائص القيم هو الاستقطاب **Polarization**; بمعنى وجود تقابل متواتر بين قطبيين. ففي المنطق التقابل بين: «حق - باطل»، «صدق - كذب»، «صحة - خطأ»، وفي الأخلاق: «خير - شر»، «سعادة - بؤس»، «لذة - ألم»، وفي الجمال: «جمال - قبح»، وفي الدين: «إيمان - كفر»، «طاعة - معصية»، «حلال - حرام»، وفي القانون: «مشروع - مخالف للقانون»، ... إلخ.

وفي ضوء ذلك يمكن فهم التوتر العنيف الذي صاحب نشأة الفرق الكلامية، والذي بلغ ذروته في القرن الثالث الهجري، فكان بحق عصر الاستقطاب بين مذاهب المسلمين وفرقهم: بين الفقهاء والصوفية، بين الصوفية والحنابلة، بين الحنابلة والمعتزلة، وبين المعتزلة والمشبهة وبخاصة مشبهة الشيعة، وبين الشيعة وأهل السنة، وبين أهل السنة والخوارج، وبين الخوارج والمرجئة. فعلى سبيل المثال، بلغ ذلك الاستقطاب ذروة الحدة بين المعتزلة والحنابلة زمن المحننة {من الخليفة «المأمون» إلى الخليفة «الواثق»} *al-Wathiq* (ت ٨٤٧)، تلك المحننة التي أورثت تياراً مضاداً للمعتزلة منذ خلافة «المتوكل» *al-Mutawakkil* (ت ٨٦١)، بلغ ذروته زمن الخليفة «القادر» *al-Qadir* (ت ١٠٣١) الذي نهى عن الكلام والمناظرة والتدريس على مذهب الاعتزال وأنذر المخالف بالعقوبة.

نموذج آخر للاستقطاب العنيف، ما عُرف باسم «محنة غلام الخليل» *Ghulam al-Khalil*، أو بالأحرى محننة الصوفية من الحنابلة. كان غلام الخليل حنانياً اتهم الصوفية بالزنقة *Atheism* (Zandaqa) وأثار عليهم العامة، وسعى عند الخليفة «الموفق» *al-Muwaffaq* (ت ٨٩١)، فأمر بالقبض على عدد كبير من الصوفية بلغوا نيفاً وسبعين، وكانت ذروة الحدة بين الفقهاء والصوفية بفتنة «الحلاج» *Mansur al-Hallaj* (٩٢٢ - ٨٥٨). الذي صدرت الفتوى بقتله عام ٩١٠^(٩٧).

ليس من المصادفة إذن - وإنما هو التطور الطبيعي للأفكار أن تنشأ مذاهب ثلاثة متعارضة في القرن الرابع الهجري، كلها تتشدّد الحلول الوسطى والقصد في الأفكار بين المعتزلة والحنابلة، أو بين النقل والعقل، ألا وهم: الطحاويه *al-Tahawiyyah* (نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي) *Abi Ja'far al-Tahawi* (ت ٩٣٣) في مصر، والأشعرية (نسبة إلى أبي الحسن الأشعري)

أبي الحسن *Abi al-Hasan al-Ash'ari* (ت ٩٣٥) في العراق، والماتريدية *al-Maturidiyyah* (نسبة إلى أبي منصور الماتريدي) فـ *Abi Mansur al-Maturidi* (ت ٩٤٤) في سمرقند وما وراء النهر، ليبدأ بذلك فكر ذو خصائص جديدة^(٩٨).

د- علم أصول الفقه

الفقه *Jurisprudence (Fiqh)* في اللغة هو العلم بالشيء والفهم له؛ يُقال «فلانٌ يفقه الخير والشر» أي يعلمها ويفهمها^(٩٩). أما في اصطلاح العلماء فهو «العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسبة من أدلة التفصيلية، أو هو هذه الأحكام ذاتها»^(١٠٠). والمقصود بالأحكام هنا ما يتم إثباته لأفعال المكلفين؛ كالواجب *Recommended*، والمندوب *Obligatory*، والحرام *Reprehensible or Unlawful or Prohibited*، والمكروه *Permissible or allowed* ، والمحاب *not recommended* فضلاً عن كون هذه الأفعال صحيحة *Valid* أو فاسدة *Invalid*^(١٠١). وقد قيدت الأحكام بكونها «شرعية» للدلالة على أنها منسوبة إلى الشرع، أي مأخوذة منه رأساً وبلا واسطة؛ فلا تدخل في التعريف الأحكام العقلية (كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وأن الواحد نصف الاثنين، وأن العالم حادث)، ولا الأحكام الحسية (كالعلم بأن السم قاتل)، ولا الأحكام الوضعية (كالعلم بأن «كان» وأخواتها ترفع المبتدأ وتتصب الخبر)^(١٠٢).

كذلك يُشترط في هذه الأحكام الشرعية أن تكون «عملية»؛ أي أنها لا تشمل الأحكام الاعتقادية أو الأخلاقية التي يعني بها علم الكلام وعلم الأخلاق. كما يُشترط فيها أن تكون «مكتسبة»؛ أي مستفادة من الأدلة التفصيلية بطريق النظر والاستدلال. والأدلة التفصيلية هي الأدلة الجزئية التي يتعلّق كل منها بمسألة خاصة، وينص على حكم معين لها^(١٠٣). ولذا يُعتبر علم أصول الفقه (*Ilm usul al-Fiqh*) *The Science of jurisprudence's roots* بمثابة منهج الفقيه ومنطقه في مقابل منهج الفيلسوف ومنطقه.

وُضعت البذرة الأولى لعلم أصول الفقه على أيدي الصحابة رضوان الله عليهم، إذ كان عليهم الاجتهاد في استبطاط الأحكام التي لم يرد بها نصٌ في الكتاب أو السنة، لكنهم لم يشعروا بالحاجة إلى وضع قواعد منهجية للاجتهاد أو لمسالك الاستدلال والاستبطاط، وذلك لمعرفتهم باللغة العربية، وأساليبها، ووجوه دلالة ألفاظها وعباراتها على معانيها، فضلاً عن إحاطتهم بأسرار التشريع وحكمته، وعلّمهم بأسباب نزول القرآن وورود السنة، حيث كانوا في صحبة الرسول ﷺ أو قريبي عهد به. على أنه بعد انتهاء عصر الصحابة وتبعيهم الأقرب، واتساع رقعة البلاد الإسلامية، حدث أن استجدت وقائع وحوادث كثيرة ومتعددة، واحتلّت العرب بغير العرب على نحو لم يعد معه اللسان العربي على سلامته الأولى، وكثير الاجتهاد والمجتهدون، وتعددت طرائقهم في الاستبطاط، واتسع النقاش والجدل، وكثرت الاشتباكات والاحتمالات،...، فكان من

نتيجة ذلك أن باتت الحاجة ملحة إلى وضع قواعد وأصول وضوابط للاجتهاد، يرجع إليها المجتهدون عند الاختلاف، وتكون موازين للفقه ولرأي الصواب. ومن الشائع بين العلماء أن أول من دون هذا العلم وكتب فيه بصورة مستقلة هو الإمام «محمد بن إدريس الشافعي» (*Muhammad Ibn Idris al-Shafi'i*) (٧٦٧ - ٨٢٠)، ثم تتابع الفقهاء في الكتابة من بعده، وراحوا ينظمون أبحاث هذا العلم، ويُوسعونه، ويزيدون عليه^(٤).

وقد اشتهرت في الإسلام عدة مذاهب **Madhhabs** أو مدارس فقهية مختلفة، لكن اختلافها ليس تجزئة للإسلام، بمعنى أنها ليست أدياناً ناسخة للإسلام، وإنما هي وجوده في تفسير الشريعة **The body of Islamic law (Shariah)** وفهمها، ومنفذ تطل عليها، ومناهج في البحث والدراسة والفهم، وأساليب علمية في الاستنباط، وكلها تزيد الوصول إلى معرفة ما نَزَّ الله وما شرّعه. ومن أشهر هذه المدارس:

- **الحنفية** *Hanafites*، ومؤسسها الإمام «أبو حنيفة النعمان» (٦٩٦ - ٧٦٧) *Abu-Hanifa*.
- **المالكية** *Malikites*، نسبة إلى الإمام «مالك بن أنس» (٧١٥ - ٧٩٦) *Malik Ibn Anas*.
- **الشافعية** *Shafi'ites*، نسبة إلى الإمام «محمد بن إدريس الشافعي».
- **الحنبلية** *Hanbalites*، نسبة إلى الإمام «أحمد بن حنبل».

- الجعفريّة **Jaafrites** (وتتبع المذهب الشيعي **Shia**)، نسبة إلى الإمام «جعفر الصادق» **Ja'far al-Sadiq** (٧٠٢ - ٧٦٥).
ومعظم هذه المدارس - كما يتضح من التعريف السابق للفقه - تبحث في خمسة أنواع من الحكم التكليفي، وهي:
 ١. الواجب **al-Wajib** أو الفرض **(al-Fard)** ويختص الفعل اللازم **Required (Lazim)** أو المحتم **Mandatory (Muhattam)** شرعاً؛ كإقامة الصلاة، وبر الوالدين، والوفاء بالعقود، ونحو ذلك. وهو فعل يُلزم تاركه ويُعاقب، ويُمدح فاعله ويُثاب.
 ٢. المندوب **al-Mandub**، ويتعلق بالفعل المستحب **Preferable**، أو الذي يدخل في نطاق الفضيلة **(Mustahab)**؛ ككتابة الدين، والزواج، والاقداء بالنبي ﷺ في شئونه الاعتيادية التي صدرت عنه بصفته إنساناً، كآداب الأكل والشرب والنوم؛ وهذه جميعاً أفعال يُمدح فاعلها ويُثاب، ولا يُلزم تاركها ولا يُعاقب.
 ٣. الحرام **al-Haram**، ويختص الفعل المحظور **Forbidden** أو المنهي عنه شرعاً على وجه الحتم والإلزام؛ كالذنى، والربى، وشرب الخمر، ولعب الميسر، ...، فمن يأتي هذه الأفعال فهو آثم عاص، ومن يتركها فهو مأجور مطين.
 ٤. المكروه **al-Makruh**، ويشمل ما كان تركه أولى من فعله، بحيث لا يأثم فاعله - وإن كان ملوماً - ويُمدح تاركه ويُثاب إن

تركه ابتغاء مرضات الله، كالطلاق، وإضاعة المال، وأكل لحوم الخيل.

٥. المباح **Mubah**، ويتعلق بما خيرنا الله ورسوله ﷺ بين فعله وتركه، ويُسمى أيضًا «الحلال» (*al-Halal*)؛ كالأكل، واللهو البريء، والنكاح، ...، على ألا يترك بالكلية أو يصل إلى حد الإسراف.

أما عن المصادر الشرعية لاستبطاط الأحكام، أو ما يُعرف بأدلة الأحكام ، فهي ثلاثة أنواع:

- ما هو محل اتفاق بين أئمة المسلمين، ويشمل هذا النوع «القرآن» . *Sunnah* و«السنة» *Quran*
- ما هو محل اتفاق جمهور المسلمين، ويشمل:
 - الإجماع (*Ijma*) *Unanimity or consensus*؛ وهو اتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية، في عصر من العصور، على حكم شرعي، بعد وفاة النبي ﷺ.
 - القياس (*Qiyas*)؛ وهو تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها، بواقعة ورد النص بحكمها في الحكم المنصوص عليه، لتساوي الواقعتين في علة الحكم.

وقد رفض «إبراهيم بن سيار النظام» (*al-Nazzam* ت ٨٤٠) رفضه من المعتزلة كلاماً من الإجماع والقياس، ورفض بعض الخوارج *Ahl al-Zahir* الإجماع، ورفض الجعفرية وأهل الظاهر (أو الظاهريّة *al-Zahiriyyah*)^(١٠٥) القياس.

- ما هو محل اختلاف بين الفقهاء، بما في ذلك جمهورهم الذين قالوا بالقياس، ويشمل هذا النوع:
 - الاستحسان (*Istihsan*)؛ وهو العدول عن قياس إلى قياس أقوى منه في الحجة، أو لدليل شرعي خاص به.
 - المصلحة المرسالية (*The free benefit*)؛ وهي المصلحة التي تجلب نفعاً للأمة الإسلامية أو تدفع عنها ضرراً، والتي سكت عنها الشارع، فليس لها نظير منصوص على حكمه حتى تقيسها عليه.
- سد الذرائع (*The prevention of instruments*)؛ أي منع الوسائل المؤدية إلى المفاسد.
- العُرف (*al-Urf*)؛ وهو ما ألفه المجتمع وسار عليه في حياته من قول أو فعل، بحيث لا يخالف نصاً من نصوص الشريعة، ولا يفوّت مصلحة معترفة، ولا يجلب مفسدة راجحة.
- قول الصحابي (*The saying of Prophet's companions*)؛ أي الأخذ بأقوال الصحابة إذا امتنع الحكم في الكتاب والسنة والإجماع. وإذا اختلف الصحابة تم المفاضلة بين أقوالهم.
- شرع من قبلنا (*The laws of previous nations*)؛ والمقصود به الأحكام التي شرّعها الله تعالى لمن سبقنا من الأمم، وأنزلها على أنبيائه

ورسله لتبليغها لتلك الأمم، شريطة أن يحتويها القرآن أو تشمل عليها السنة.

- الاستصحاب (*Istisihab*)؛ أي بقاء الأمر على ما كان عليه ما لم يوجد ما يُغيّره. وثمة قواعد ومبادئ تستند على هذا الدليل، أهمها أن الأصل في الأشياء الإباحة، إلا إذا وُجد نص بالتحريم.

وسوف نناقش في الفصل الثالث من هذا الكتاب دليلاً - أو أصل - القياس تقصيلاً، وذلك بوصفه أكثر ميادين الإبداع الفكري المنطقي خصوبة عند المسلمين، ولاقترا بهم به من أنماط المنطق المعاصر - متعدد القيم - وبصفة خاصة المنطق النيوتروسوسي.

هـ - علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ متناماً برع المسلمين في العلوم الرياضية والطبيعية والدينية، وفلسفتها، برعوا كذلك في علوم الاجتماع والسياسة والتاريخ، وما تتطوي عليه من جوانب سيكولوجية واقتصادية وأخلاقية، فضلاً عن التتظرير الفلسفى لها. وهذه جميعاً مباحث متداخلة في الفكر الإسلامي؛ بمعنى أنها تؤدي إلى بعضها البعض وترتبط ببعضها البعض ارتباطاً وثيقاً في معظم كتابات مفكري الإسلام. وفي هذا الصدد، يمكننا الإشارة مثلاً إلى «الفارابي»، الذي وضع في علم السياسة ثلاثة كتب رئيسة، يُعد بها مؤسس الفلسفة السياسية عند المسلمين، وهي^(١٠٦):

- **The book of attainment of happiness (Kitab tahsil al-Saadah)**
- **The book of public administration (kitab al- Siyasah al-Madinyah)**
- آراء أهل المدينة الفاضلة **.virtuous city (Ara ahl al-Madina al-Fadila)**

وفي هذه الكتب يسعى «الفارابي» إلى فهم عناصر وإشكاليات الاجتماع البشري، وإلى دراسة خصائصه وصفاته ومميزاته وأسسه. ويخلص إلى أنه لا سبيل إلى تحقيق الكمال البشري إلا من خلال ظاهرة الاجتماع وقوانينها المتغيرة بتغير الظروف والبلدان. كذلك يمكننا الإشارة إلى الفقيه «أبو الحسن الماوريدي» (ت ١٠٥٨)، ونظريته السياسية في «الإمامية» **al-Mawardi**، تلك التي احتواها كتابه الهام **The leadership (al-Imamah)** «الأحكام السلطانية والولايات الدينية» **The ordinances of government (al-Ahkam al-Sultania wa al-wilayat al-Diniyya)**. وفيها يعتمد اعتماداً أساسياً على الأسس الفقهية لتصيب الإمام، ومهامه، وعلاقته بالرعاية، ومن ثم لا يمكن فهم نظريته إلا من خلال الفقه الإسلامي وتطوراته التي فرضتها الحركة المتداقة لتاريخ المسلمين ومجتمعهم.

على أن أبرز الأمثلة التي يمكن أن نسوقها في هذا الموضوع هو كتاب «ابن خلدون» المؤثر «المقدمة» **The introduction**

(*al-Muqaddimah*)، الذي وضع به أسس فلسفة التاريخ، والذي اعتمد فيه على المبدأ المعروف بتكامل العوامل في التفسير، إذ لم يكن يُفسّر الطواهر الاجتماعية أو الواقع التاريخية من منظور أحدى يرکن إلى جانب معين مع إهمال الجوانب الأخرى، بل نجد لديه تلاحمًا بين التفسيرات الاقتصادية والتآويلات السيكولوجية، فضلاً عن الرؤى الجغرافية والسياسية؛ ولذا اختلف الباحثون حول تصنيف مقدمته، وتنازع حوله وعليه المدارس الفكرية المختلفة؛ ففريق يعتبره مؤسس علم الاجتماع، وفريق آخر ينظر إليه كباعث ومؤسس لفلسفة التاريخ، وفريق ثالث يُعده من الآباء الأوائل لعلم الاقتصاد، وفريق رابع يجادل بأنه **المُنظَر الأول** لعلم الجغرافيا السياسية.

كذلك تفرد «ابن خلدون» بمنهج خاص في الكتابة، جمع فيه بين مقولتي «القضية الكلية» و«التعليل»، وهما المقولتان الأساسيةتان لفلسفة التاريخ، وبين مقولتي «الдинاميكية» و«الديالكتيكية»؛ فمما تسلّمه بوحدة الطبيعة البشرية، رأى أنه من الضروري مراعاة اختلاف ظروف الأحوال من مجتمع إنساني إلى آخر، وهو ما لا يتسعى تفسيره إلا من خلال الحركة الديالكتيكية للأفكار والعوامل التي تحكم مسار التاريخ؛ أعني ذلك التناقض الداخلي الذي تجتمع به الفكرة ونقضها، أو الذي يؤدي فيه العامل الواحد إلى نتائج متناقضة أو متعارضة.

و- فلسفة النحو

كانت اللغة- من حيث هي لغة- عماد الحضارة الإسلامية ومحورها الأثير. وقد خرج الإسلام باللغة العربية من سياق المحلية إلى سياق العالمية بوصفها لغة القرآن والرحم الحاوي لمعانيه وقواعد أحكامه، ففتحت بها العرب وغير العرب، ودب فيها اللحن *Solecism or grammatical mistake (Lahn)* الألفاظ واللهجات المختلفة. حينئذ باتت الحاجة ملحة لوضع قواعد *Grammar (Nahw)* لحفظ اللغة العربية وحمايتها، فكان النحو *Linguistics* وكان علم اللغة.

ولم يكن من الغريب أن يصطدم النحو بعلم المنطق *Logic* بعد ترجمة الأعمال الأرسطية إلى العربية؛ فالكلمة التي اختارها مترجمو «أرسطو» للدلالة على هذا العلم- أي «المنطق» *Mantiq (Speech)* - هي ذاتها التي استخدمت أحياناً للدلالة على الأبحاث والتصنيفات النحوية واللغوية، وقد كان هذا بمفرده كفلاً بإثارة النزاع والجدل بين النحويين من جهة، والمناطقة من جهة أخرى، حول أفضلية أحد العلمين على الآخر، لاسيما في غمار موجة الشك الديني المبكر التي صاحبت نقل النتاج الفكري اليوناني إلى العربية، ومدى توافقه مع المبادئ والعقائد الإسلامية. وربما كان أبرز مشهد لهذا النزاع هو تلك المناظرة المشهورة التي نقلها لنا «أبو حيان التوحيدي» *Abu Hayyan al-Tawhidi* (٩٣٠-١٠٢٣) في كتابه «الإمتاع والمؤانسة» *Enjoyment and Displeasure*.

التي جرت في بغداد إبان القرن العاشر بين كل من «أبي سعيد السيرافي» (ت ٩٧٨) اللغوي النحوي الفقيه المتكلم، و«أبي بشر متى بن يونس القنائي» (ت ٩٤٠) *Matta Ibn Yunus al-Qinai* الذي انتهت إليه رئاسة المنطق في زمنه. ومن المعروف أن المناظرة قد انتهت بانتصار النحوي وهزيمة المنطقي، وكان ذلك لأسباب كثيرة؛ منها أن «متى ابن يونس» قد وقع في خطأين فادحين لا يليق بمن انعقدت له رئاسة المنطق في زمنه أن يقع فيهما، هما أن المنطقي لا حاجة به إلى الإحاطة باللغة والنحو، وأن النحو يبحث في اللفظ فقط دون المعنى، وهو ما تحلّى في ردّه على «السيرافي» حين سأله عن استخدامات وأحكام أحد الحروف العربية، إذ قال: «هذا نحو، والنحو لم أنظر فيه، لأنّه لا حاجة بالمنطقي إليه، وبالنحوّي حاجة شديدة إلى المنطق، لأنّ المنطق يبحث عن المعنى، والنحو يبحث عن اللفظ، فإنّ مرّ المنطقي باللفظ وبالعرض، وإنّ عذر النحوي بالمعنى وبالعرض، والمعنى أشرف من اللفظ، واللفظ أوضع من المعنى»^(١٠٧). ومن الأسباب أيضاً أن «السيرافي» لم يكن محيطاً فحسب بالعربية وقواعد نحوها، بل كان أيضاً عالماً بالمنطق دون أن يصرّ بتحمسه له، فضلاً عن كونه بارعاً في الجدل وفن المناظرة إلى درجة المغالطة أحياناً، فكان يُوجّه إلى خصميه أسئلة لغوية يجهل خصميه جوانبها فيقعه في الارتباك والاضطراب. ويعني ذلك أن «السيرافي» كان على دراية

بضرورة ارتباط النحو بالمنطق، والمنطق بال نحو، مع الأخذ في الاعتبار أن النحو علم نوعي، تختلف قواعده من لغة إلى أخرى، وهو ما عبر عنه بقوله: «النحو منطق ولكنه مسلوخٌ من العربية، والمنطق نحو ولكنه مفهومٌ باللغة؛ وإنما الخلاف بين اللفظ والمعنى أن اللفظ طبيعي والمعنى عقلي؛ ولهذا كان اللفظ بائداً على الزمان، لأن الزمان يقفوا أثر الطبيعة بأثر آخر من الطبيعة، ولهذا كان المعنى ثابتاً على الزمان، لأن مُستملي المعنى عقل ... على أن المعاني لا تكون يونانية ولا هندية، كما أن اللغات تكون فارسية وعربية وتركية، ومع هذا فإنك تزعم أن المعاني حاصلة بالعقل والفحص والفكير، فلم يبق إلا أحكام اللغة، فلم تُترى على العربية وأنت تشرح كتب «أرسطو» بها، مع جهلك بحقيقةها»^(١٠٨).

من جهة أخرى كان «الفارابي» هو المنطقي العربي الأول الذي تناول باهتمام علاقة المنطق الوثيقة بال نحو، وعلاقة الفكر باللغة، *Enumeration of the sciences* في كتابه «إحصاء العلوم»^(١٠٩)، يوجز «الفارابي» فكرة المنطق مفهوماً ك نحو عام *Universal grammar* (Ihs'a al-Ulum) : «فال نحو يُقدم القواعد اللازمـة لمنطقـات لـغـة ما، والـمنـطـق يـقدـمـ القـوـاعـدـ المشـتـركـةـ لـمنـطـوقـاتـ كلـ الـلـغـاتـ». وفضلاً عن ذلك، كان «الفارابي» بارعاً في توضيح أشكال الاستدلال الأرسطية بمصطلحات وأمثلة من الفقه العربي الإسلامي، ليسبق بذلك «الغزالـيـ» في طرحـ الحـجـجـ التيـ أـسـهـمـتـ فيـ حـفـظـ المـكـانـةـ الثـابـتـةـ لـالـمنـطـقـ الأـرـسـطـيـ فيـ الفـكـرـ الإـسـلـامـيـ^(١٠٩).

كذلك أسهם المتكلمون بدراسات جادة ومبكرة في مشكلة المعنى، استبقوا بها رواد فلسفة اللغة في العصر الحديث؛ فمن الشائع مثلاً القول أن الفضل في التمييز اللغوي بين معنى الاسم وسماته- أي الذات الحاملة للاسم - إنما يرجع إلى الفيلسوف والرياضي الألماني «جوتلوب فريجه» (*Gottlob Frege*) (١٨٤٨ - ١٩٢٥)، لاسيما في مقاله المنشور عام ١٨٩٢ تحت عنوان «في المعنى والإشارة»^(١٠)، على أننا نجد جذوراً واضحة لهذا التمييز لدى فرقتي «المعترلة» و«الأشاعرة» قبل أن ينشر «فريجه» مقاله بعدة قرون، وهو ما نجده- على سبيل المثال لا الحصر- لدى «الزمخشي» *Abu al-Qasim al-Zamakhshari* كتابه «المفصل» (*The detailed (Kitab al-Mufassal)*) - ١١٤٩ و«فخر الدين الرازى» (*Fakhr al-Din al-Razi*) - ١٢٠٩ في كتابه «المباحث المشرقية في علم الإلهيات والطبيعتين» (*Eastern studies in metaphysics and physics (al-Mabahith al-Mashriqiyya fi ilm al-Ilahiyyat wa al-Tabi'iyyat)*).

لقد فرضت طبيعة المشكلات الكلامية على المتكلمين الخوض في اللغة نحوياً ومنطقياً وفلسفياً، وأن يكون لكل منهم توجه خاص يلائم سياق مذهبه، وكانت مشكلة «كلام الله» هي محور مشكلة المعنى؛ فالمعترلة يعتبرون الله قدِّيماً بينما كلامه محدثاً- وقد سمعه «موسى» من تجاه الشجرة- ومن ثم كان الاسم، وهو المتكلم، غير

المُسمى (أي الذات)، ويكون الاسم مرتبًا بالكلام المحدث، بينما المُسمى (وهو الله) قديم. أما الأشاعرة فإنهم يصفون كلام الله بالقدم- ويقصدون الكلام النفسي- فيكون المتكلّم على الحقيقة عندهم هو الله، ومن ثم فإن الاسم (الله) هو المُسمى (المتكلّم). ويورد كل فريق من الحجج التي تدعم وجهة نظره ما يرقى إلى- بل ويتفوق على- التحليلات الفلسفية المعاصرة في السيمانطيقا؛ كاحتاجهم مثلاً بأن الاسم قد يكون موجوداً مع كون المُسمى معدوماً (أي لا إشارة لاسم)، أو كتأكيدهم بأن الأسماء قد تكون كثيرة مع كون المُسمى واحداً، كالأسماء المتراوفة، أو بأن الاسم قد يكون واحداً والمُسميات كثيرة، كالأسماء المشتركة،... إلخ^(١١).

والحق أن ما قدمناه من أنماط للثقافات الفلسفية في الإسلام، وما ضربناه من أمثلة نوعية لكل منها، إن كانت تدل على شيء فإنما تدل على أنه كان لدى المسلمين تفكير خاص صدروا فيه عن ذاتهم، وتفكير تنسيلي كان لهم فيه أيضاً حظًّا من الابتكار. وما يعنيانا في الصفحات التالية من هذا الكتاب هو تبيان الصفة النيوتروسوافية لهذا التفكير، أعني منطقه ومنهجه الذي تميز به ومنحه كل هذا الثراء.

هوامش الفصل الثاني

-
١. كتب هذا الفصل صلاح عثمان.
 2. See Sabra, A.I., *Situating Arabic Science: Locality versus Essence*, Isis, 87, 1996, p. 654.
- وأنظر أيضاً:
- توفيق الطويل: في تراثنا العربي الإسلامي (سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٧، مارس ١٩٨٥) ص ٧.
 - فاسيلي بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية (ترجمة حمزة طاهر، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣) ص ٣٥ - ٣٧.
 - نفس المرجع، ص ٣٩.
 - أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ (مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥)، ص ٢٤٥، ص ٢٦١.
 - الهيروديانزم **Herodianism** اسم لنزعة تبنتها إحدى فرق اليهود القديمة (**Herodians**)؛ والاسم مشتق من «هيرود» **Herod** الذي عينه الرومان حاكماً على الجليل **Galilee** عام ٤٧ ق.م، فأراد التزلف إلى يوليوس قيصر **Julius Caesar** من جهة، وإرضاء اليهود من جهة أخرى، فأعاد بناء المعبد، لكن لم يرض عنه المتشددون من اليهود لتشبيهه مسرحاً وملعباً في أورشليم **Jerusalem**، ومن ثم صار معنى الاسم مرتبطاً بمفهوم التشكيل والتلوّن. غالباً ما يقترن استخدام هذا اللفظ آخر هو «الغريس» **Pharisees**، وهو اسم لطائفة يهودية قديمة عُرفت بتطاولها بالتفوي.

٧. التشكّل الكاذب **Pseudo-morphosis** مصطلح استخدمه «شنجلر» Spengler كوصف لتلك الحالة التي تضطر فيها حضارة عريقة فقدت قوتها إلى الخضوع والتلاوم الظاهري مع حضارة أخرى مسيطرة، بحيث يظن الناظر إلى السطح أن الحضارة المغلوبة على أمرها قد احتفت، بينما هي كامنة خلف القشرة الخارجية التي فُرضت عليها.

٨. «العلماني» هو من يعني بشئون الدنيا وحدها دون الدين، وهو بخلاف الكهنوتي Clergyman المهتم بشئون الدين فقط (عند المسيحيين الغربيين). ومن ثم يمكن وصف «العلمانية» بأنها حركة «دنيوية» أو «لا دينية» تدعوا إلى فصل الدين عن الدولة. ويرجع الاشتراق اللغوي لكلمة Secularism في الإنجليزية إلى الكلمة اللاتينية **Saeculum** بمعنى العالم أو الدنيا، وقد استُخدِم المصطلح لأول مرة مع توقيع صلح «فستفاليا» Westphalie في ألمانيا عام ١٦٤٨، وهو الصلح الذي وضع حدا للصراعات والحروب الدينية التي شهدتها أوروبا نتيجة لسيطرة الكنيسة على الدولة وكافة مظاهر الحياة. وإذا كان فصل الدين عن الدولة قد أنقذ الغرب المسيحي من جمود رجال الدين، ومن موقفهم المتزمت إزاء الحياة ونتائج العلم التي اعتبرت (هرطقة دينية)، فإن القضية بخصوصيتها الأوروبية ليست واردة في المجتمع الإسلامي، لأن الإسلام هو العلم الكلي الذي يحتضن كل أنواع العلوم الجزئية ويوفّر لها المناخ الصحي الملائم لعمارة الأرض والاستخلاف فيها، وهو الدين الداعي صراحة إلى الاهتمام بالحياة وكأنها دائمة لا يوقفها الموت، وإلى الاهتمام بالأخرة وكأنها قاب قوسين أو أدنى، وهو ما عبرت عنه الآية الكريمة:

﴿وَابْنُغْ فِيمَا آتَكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾

(القصص: ٧٧)

وعلى هذا يمكن وصف العلمانيين من المسلمين بأنهم أناس لم يفهموا حقيقة الدين، بل لقد بهرتهم الحضارة الغربية بإنجازاتها فتصوروها حضارة العصر الوحيدة، وعلى من يريد أن يتحضر أن يلحق بها ويدنوب فيها ويتدثر بثمارها دون التفات لتراث الأسلاف المغلف بقضايا الدين وتوجيهاته.

٩. كنتيجة مباشرة لمحاولة «مصطفى كمال أتاتورك» (*Mustafa Kemal (Atatürk)* ١٨٨١ - ١٩٣٨)، جعل ثقافة «تركيا» جزءاً من ثقافة أوروبا، أصبح التركي المعاصر يعاني قلقاً يرجع إلى أنه غير حياته تغييراً شاملأً وقطع صلته ب الماضي. إن كتابة اللغة التركية بحروف لاتينية قد جعلت الشاب التركي الحديث عاجزاً عن أن يقرأ تراثه الفكري، سواء في التركية القديمة أو الفارسية أو العربية، ولم يكتف بالتغيير في المجال الاقتصادي أو السياسي، بل راحت حركة التشكيل تجتاح كل الميادين وتقلب حياة الشعب التركي رأساً على عقب في جميع أوجه النشاط، لقد اتخد القانون السويسري في القضاء بدلاً من الشريعة الإسلامية، ولبس القبعة التي تحول بينه وبين تمام السجود في الصلاة. لقد حاول المتشكلون أن يجعلوا من موطنهم أممَة غربية وبلد غربي، لكن أصبح التركي الآن كائناً لا هو بالشرقي ولا هو بالغربي. ومع أن تركيا في المجال السياسي حليف قوية لدول الغرب، فإن هذه الأخيرة لا تعتبر تركيا جزءاً من حضارتها، وأصبح التركي يخاطب الأوروبي معانباً بكلمات من إنجيله: «زمرنا لكم فلم ترقصوا ، نحن لكم فلم تلطموا» (إنجيل متى، الإصلاح ١١، ١٨) أنظر أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، ص ٢٨٧.

١٠. الزيلوتية **Zealotism** اسم لحركة يهودية قديمة متشددة. وتشير كلمة «زيلوت» **Zealot** في العبرية إلى الشخص الغيور على تعاليم الدين والمحمس لتطبيقها الحرفي، نيابة عن الإله في الأرض. أما في الإنجليزية

هوامش الفصل الثاني

- الحديثة فتستخدم الكلمة للإشارة إلى أي شكل من أشكال التطرف أو الغيرة أو الحمية المفرطة.
١١. نقلًا عن محمد شامة: **الإسلام في الفكر الغربي** (مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٠) ص ٢٨.
١٢. محمد غلاب: **من كنوز الإسلام**، ص ١٥، نقلًا عن حسني أحمد السيد حماد: **الحضارة العربية: نشأتها، تطورها، آثارها** (مؤسسة التأليف والنشر & دار الكاتب العربي، القاهرة، ١٩٦٧) ص ١٨.
١٣. أحمد أمين: **فجر الإسلام** (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦) ص ٥٨، وأنظر أيضًا: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، في موضع متفرق.
١٤. غوستاف لوبيون: **حضارة العرب**، ص ٩٦، ٩٧ & ص ٨٩. نقلًا عن حسني أحمد السيد، المرجع السابق، ص ١٩.
١٥. نقلًا من نفس المرجع، ص ٢١.
١٦. أحمد أمين: **فجر الإسلام**، ص ٥٩ - ٥٠.
١٧. أنظر علي أبو ملحم: **الفلسفة العربية، مشكلات وحلول** (مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤) ص ٥.
١٨. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام** (ط، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١) ص ٥٦.
١٩. إدوارد ج. براون: **الطب العربي** (ترجمة أحمد شوقي، مراجعة محمد عبد الحليم العقيبي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦) ص ٢٢ - ٢٤.
٢٠. بارتولد: **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ص ٦٢ - ٦٣.
٢١. نفس المرجع، ص ٦٨ - ٦٩.
٢٢. نفس المرجع، ص ٧٢ - ٧٣.
٢٣. حمزة طاهر: **الترجمة العربية لكتاب بارتولد المذكور**، هامش ص ٧٣.

٤٤. انظر في تفصيل ذلك، شريف الشوباشي: *تحيا اللغة العربية*، يسقط سببيوه (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٤) الفصل الرابع بعنوان: هل العربية لغة مقدسة؟.

٢٥. قارن مثلاً ما ترسخ في وجدان الغرب، وما تبته وسائل الإعلام في الولايات المتحدة وأوروبا، من رؤى خاطئة واعتقادات باطلة عن الإسلام ومعتقداته، حيث يوصف المسلم مثلاً بالتخلف والهمجية والإرهاب... إلخ، دون استقراء لمبادئ الإسلام الحقيقة، أو لمعطيات الواقع العربي الإسلامي في ظل الممارسات السياسية والاقتصادية التي تصب فقط في خانة المصالح الغربية، بل دون أدنى اعتبار لثقافة الآخر وحقوقه الإنسانية المنشورة. وليس بخفي أن هذا التأثير الإعلامي لم يقف فقط عند حدود المواطن العادي في الغرب، بل لقد امتد أيضاً إلى قادته وملوكه، وهو ما تجلّى في مقولته الرئيس الأميركي «جورج بوش» بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، حين أعلن بوضوح أنه يقود حرباً صليبية مقدسة ضد الإرهاب الإسلامي!.

^{٢٦} انظر جاكوب برونوفסקי: *التطور الحضاري للإنسان* (ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧) ص ١٣٣.

بدأت هذه الحركة في بريطانيا ببرنامج للتکاثر البشري وضعه الفسيولوجي والأنثروبولوجي الإنجليزي «فرنسيس جالتون» عام ١٨٢٢، وأطلق عليه هذا الاسم «اليوجينيا» عام ١٩١١-١٨٤٢، وهي كلمة من أصل يوناني تعنى «كريم المنشآ» أو «ابن عائلة»

. وكان هدف البرنامج هو إيقاف الانحلال والتدور المفترض في المخزون الجيني البشري، وتحسين الصفات الجسمية والفكيرية للأجيال المقبلة وفقاً لتقدير موضوعي لقيمتها. وبعبارة أخرى، أراد «جالتون» شحذ شفرة الانتخاب الطبيعي - وفقاً لنظرية «داروين» *Ch.R.Darwin* (١٨٠٩ - ١٨٨٢) في التطور البيولوجي - بعد أن ثلثت بفعل إنسانيتنا المفرطة. وكان من الطبيعي أن تؤدي هذه الأفكار إلى نتائج فاجعة ومرهقة؛ ففي بريطانيا طُبّقت برامج تحسين النسل على الطبقات الدنيا والوسطى في المجتمع ، خشية تكاثر السكان من أبناء الطبقة العاملة الفقيرة جينياً، ومن ثم تدهور سلسلة النسب للعائلات البريطانية العريقة، فتم بذلك استبعاد أولئك الذين لديهم استعدادات وراثية - جسمية أو عقلية أو مهنية - ضعيفة: إما بإرسالهم إلى ميدان القتال، أو بإخضاعهم للتعقيم الجيري.

وفي الولايات المتحدة الأمريكية، أقرت ٣٠ ولاية أمريكية فيما بين عامي ١٩٠٧ - ١٩٣٠ قوانين تسمح بالتعقيم الجيري للمجرمين والمصابين بأمراض عقلية، ومع منتصف عام ١٩٣٠ كان حوالي ٢٠،٠٠٠ أمريكي قد خضعوا للتعقيم الجيري ضد رغبتهم، سعيًا للتخلص من جيناتهم المنحطة. من جهة أخرى، كان هناك إجماع بين علماء تحسين النسل الأمريكيين على خطورة موجات الهجرة المتتالية من أقطار أوربية - شرقية وغربية - على النقاء العرقي للمهاجرين الأوائل، الأمر الذي حدا بالكونгрس عام ١٩٢٤ إلى أن يصدر قراره «سيء السمعة» بتنقييد عمليات الهجرة إلى الولايات المتحدة.

أما في ألمانيا فلا يخفى علينا العمق الذي غرفت فيه النازية بتطبيقاتها لأفكار علم تحسين النسل .

See: Cartwright, John, *Evolution and Human Behaviour: Darwinian Perspectives on Human Nature*, Macmillan press, LTD, London, 2000, pp. 21 FF, pp. 322 FF .

وأنظر أيضًا: صلاح عثمان: *الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة* (منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣) ص ص ٤٣ و ٤١ وما بعدها.

٢٨. الحق أن العرقية قد اتجهت دائمًا إلى البيولوجيا طلبًا للدعم العلمي، وحتى قبل ظهور التفكير التطوري أيام القرن التاسع عشر، فإن العرقيين—خصوصاً في الولايات المتحدة الأمريكية—قد استخدمو مزيجًا من البيولوجيا والدين لتبرير استغلالهم للأفارقة كعرق أدنى. لقد كان لاهوتاً سينًا وبiologya سينًا. وبعد ظهور الداروينية أقيمت العرقية على أساس جديد، والنتيجة بالطبع هي ذاتها، طالما كانت تحكمها إيديولوجيا واحدة مسبقة، ترغب في رؤية بعض الأجناس أعلى أو أكثر تطورًا من أنواع أخرى. ولقد زحفت هذه الرؤية إلى الطب، إن «متلازمة داون» *Dawn's syndrome* – على سبيل المثال – وهي المشكلة التي يُسببها خطأ في الوراثة الكروموسومية يؤدي إلى ولادة طفل يتسم بضعف في العقل وجبهة عريضة مفرطحة وعين منحرفة، لم يجد مكتشفها الفيكتوري «جون لانجدون داون» *J.L.Dawn* (١٨٢٨ - ١٨٩٦) اسمًا لها أفضل من المنغولية *Mongolism*، باعتبار أن الذين يعانون هذا المرض يشبهون عرقًا أدنى من العرق الأوروبي هو العرق المنغولي (*Cartwright,P.334*). أما في مجال التاريخ والأنثروبولوجيا، فيما يشير «توينبي» *Toynbee*، فقد اعتنق بعض مؤرخي الغرب النظرة العرقية في نظرتهم التاريخية، تلك التي تعتبر العرق النوردي *Nordic race* ذا البشرة البيضاء والشعر الأصفر والعيون الزرقاء – أو ما يسميه «نيتشه» *«الوحش الأشقر» Blond monster* – أسمى الأعراق. ينقد توينبي هذه النظرة كمؤرخ، فيحصر الحضارات التي أسهم فيها النورديون وتلك التي أسهم فيها غيرهم، ليبين أن معظم الأعراق قد أسهمت في قيام الحضارات، فضلاً عن أن هناك عناصر بيضاء لم تسهم في قيام أية حضارة، وإذا كان العرق الحامي – العنصر

الأسود- لم يسهم في حضارة ما، فإن التفوق الروحي والفكري لا يرتبط بلون البشرة، وإنما يرجع إلى أن الفرصة لم تتهيأ بعد، أو لقصور الحافز. والحقيقة أنه بقدر ما يتعلق الأمر بالأنثروبولوجيا، فليست هنالك من عروق متوقفة وعروق دنيا، بل أسباب بيئية وتاريخية، وقد انحطت أو تلاشت حضارات رئيسية في الشرق الأوسط وفي الهند وفي جنوب أمريكا، وكانت يوماً ما حاملة للتراث الفكري بالنسبة لعصرها. وأما احتمال أن يكون نهوضها وانحطاطها لأسباب وراثية، فذلك ما لا يمكن أن يكون موضع تفكير. وإذا كانت الأمم البيضاء قد فرضت هيمنتها خلال الحقبة الحديثة والمعاصرة، فقد استمرت السلالات الكبيرة وحضاراتها في مصر والصين آلاف السنين، وليس لدينا أية فكرة مطلقاً عن العرق أو السلالة التي ستحمل مشعل الحضارة بعد نصف قرن من الآن!.

أنظر: جون لويس: *الإنسان ذلك الكائن الفريد* (ترجمة صالح جواد كاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دار الشئون للثقافة العامة، بغداد، ١٩٨٦) ص ٢١٥ - ٢١٦.

٢٩. أحمد محمود صبحي: *في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين* (ط٤، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢، جـ١، المعتزلة) هامش ١، ٢.

٣٠. للإسلام أركان خمسة ، عَبَرَ عنها المصطفى ﷺ بالحديث الشريف : « الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وتقيم الصلاة ، وتبؤتي الزكاة ، وتصوم رمضان ، وتحجج البيت إن استطعت إليه سبيلاً ». رواه مسلم وأبي داود والترمذى والنمسائى عن عمر .

٣١. حساب المواريث *The calculus of legacies* ، أو علم المواريث *science of legacies*

بحيث يصل إلى كل وارث نصبيه من التركة. والتركة هي ما يتركه الميت من الأموال، أو ما في معنى المال من ممتلكات عينية.

32. Sabra, OP .Cit, pp. 662 – 663.

٣٣. زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**, ص ص ٢١-٢٢.

٣٤. أنظر: أحمد أمين: **فجر الإسلام**, ص ص ١١٠ وما بعدها.

٣٥. أنظر: محمد بن أبي بكر الرازي: **مختار الصحاح** (عنى بترتيبه محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ، مادة «قرأ»)، ص ٥٢٦.

وأيضاً: **مجمع اللغة العربية: المعجم الوجيز**، مادة «قرأ»، ص ص ٤٩٤-٤٩٥.

٣٦. عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه** (دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣) ص ص ١٥٨ - ١٦٠.

٣٧. أحمد أمين: **فجر الإسلام**, ص ١١٧، ص ص ١١٦ - ١٢٠.

٣٨. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام**, ص ص ٣٢ - ٣٣.

٣٩. أحمد أمين: **فجر الإسلام**, ص ص ٣١٤ - ٣١٦.

٤٠. أنظر عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**, ص ١٦٥. ولمزيد من القاصبىل، أنظر:

- مصطفى السباعي: **السُّنَّة ومكانتها في التشريع الإسلامي**, ط ٣، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر، بيروت & دمشق، ١٩٧٨.

- أحمد بن حجر العسقلاني: **الاعتصام والسُّنَّة**, تحقيق خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتاب العالمي & دار الكتاب المصري، القاهرة ، ١٩٩٠.

٤١. من هذه الآيات:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اطْبِعُوا اللَّهَ وَأَطْبِعُوا الرَّسُولَ وَأُولُى الْأَمْرِ
مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ
بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ»

(النساء: ٥٩)

هوامش الفصل الثاني

﴿مَنْ يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾

(النساء: ٨٠)

﴿وَمَا آتَكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَاتَّهُوا﴾

(الحشر: ٧)

﴿فَلَا وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا

يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجاً مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيماً﴾

(النساء: ٦٥)

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قُضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ

يَكُونَ لَهُمُ الْخَيْرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾

. (الأحزاب: ٣٦)

٤٢. انظر في ذلك البحث القيم للدكتور أحمد محمود صبحي: أصول التحديث وأصول التاريخ: دراسة مقارنة في المناهج- في كتاب: في فلسفة التاريخ، سبق ذكره، ص ص ٣٠٢ - ٣٤٢.

٤٣. انظر أبو القاسم الشاطبي: الموافقة في أصول الشريعة (المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٧٥) ص ٦٠.

٤٤. مثل ذلك: حث القرآن على طلب العلم في كثرة من الآيات:
﴿قُلْ هُلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾

(الزمر: ٩)

﴿إِنَّمَا يَخْشَىَ اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾

(فاطر: ٢٨)

وهو ما أكده الرسول ﷺ بقوله: «من سلك طريقاً يلتمس فيه علمًا سهل الله له طریقاً إلى الجنة»، وقوله «فضل العالم على العابد كفضل أعلامكم على أدناكم». انظر أبي زكريا يحيى النووي: رياض الصالحين عن كلام سيد المرسلين، المكتبة الإمامية، مكة، بدون تاريخ، ص ص ٤٨٥ - ٤٨٩.

٤٥. عبد الكريم زيدان: *الوجيز في أصول الفقه*, ص ٢٧٩، وأنظر النص الكامل للحديث في رياض الصالحين، ص ص ٦ - ٧.
٤٦. أنظر: فؤاد محمد فخر الدين: *مستقبل المسلمين* (مطبوعات الشعب، القاهرة، ١٩٧٦) ص ٢١ - ٢٢.
٤٧. نفس المرجع، ص ٢٣.
٤٨. زكي نجيب محمود: *تجديد الفكر العربي*, ص ٢٧.
٤٩. نقلًا عن أحمد محمود صبحي: *في فلسفة التاريخ*, ص ٦٤.
٥٠. زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ٤٨.
٥١. نفس المرجع، ص ٦٨.
٥٢. أنظر أحمد أمين: *فجر الإسلام*, ص ١٣٢ وما بعدها.
٥٣. زكي نجيب محمود: المرجع السابق، ص ص ١٣٧ - ١٣٨.
٥٤. أنظر صلاح عثمان: *وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك* (منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤) ص ٢٩.
٥٥. قارن ذلك مثلاً بالقصة التي يوردها السيناتور الأمريكي «وليم فولبرait» في كتابه «غطرسة القوة» عن رجل الدين التبشيري الذي كان يدعوا أهل الإسكيمو إلى اعتناق الدين الجديد، وبعد أن عاد من مهمته تحدث إلى أحد أصدقائه قائلاً: «لعلك تعلم أننا مكثنا سنوات طويلة لا نستطيع خلاها أن نفعل شيئاً مع الإسكيمو، لأنهم كانوا قوماً بلا خطايا. ولقد كان علينا أن نعلمهم الخطيئة لفترة طويلة من الزمن، قبل أن نستطيع مزاولة رسالتنا بينهم» ويُعلق «فولبرait» على هذه القصة قائلاً: «يذكرني ذلك بقصة الكشافين الثلاثة، الذين أخطروا رئيسهم بأن أفضل ما أدوه في يومهم أنهم ساعدوا سيدة عجوزاً في عبور الطريق. فقال رئيسهم: هذا عظيم، ولكن لماذا اقتضى ذلك ثلاثة؟. فأجابوا بأنها لم تكن تريد أن تعبر الطريق!».

- أنظر وليم فولبرait: **خطرسنة القوة** (ترجمة محمود شكري العدوي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ) ص ١٩.
٥٦. توفيق الطويل: **في تراثنا العربي الإسلامي**، ص ٧١، ٧٦، ص ٧٦.
٥٧. Sabra, *Situating Arabic Science*, OP .Cit, pp. 657-58.
٥٨. أنظر توفيق الطويل: المرجع السابق، ص ص ٧٦-٧٨.
٥٩. أنظر أحمد محمود صبحي&محمد أحمد عبد القادر: **دور العرب في مجال العلوم** (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥) ص ص ٤٢٦-٤٣٣.
٦٠. الإثنى عشرية: إحدى فرق الشيعة الإمامية (أي المتشابعين لعليّ بن أبي طالب كرم الله وجهه، والمؤسسة عقائدهم حول فكرة الإمام باعتبارها جزء من الإيمان). وهي فرقة تمسكت بحق «عليّ» في وراثة الخلافة دون «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» رضي الله عنهم، وقد سُموا كذلك لأنهم يُسلّطون أنتمهم إلى اثنى عشر إماماً، أولهم «عليّ بن أبي طالب» كرم الله وجهه، وآخرهم - المنتظر عودته - «محمد المهدي بن الحسن العسكري» (Muhammad al-Mahdi Ibn al-Hasan al-Askari) .
ومن شخصياتهم البارزة «عبد الله بن سبأ» (Abd Allah Ibn Sab'a)، وهو يهودي أظهر الإسلام، ونقل ما وجد في الفكر اليهودي إلى التشيع، مثل القول بعدم الموت، والرجعة وغيرها. ومن المعروف أن عقيدة الإثنى عشرية هي العقيدة الرسمية لدولة إيران إلى اليوم.
٦١. الإسماعيلية: فرقة من فرق الشيعة الإمامية، تتنسب إلى الإمام «إسماعيل بن جعفر الصادق» (Ismail Ibn Jafar al-Sadiq) (٧٢١ - ٧٥٥) ظاهراً ها التشيع لآل البيت، وحقيقة روح فلسفية في ثواب ديني قوامه التأويل المسرف. مالت إلى الغلو الشديد، وإلى التشكيك في الشعائر الدينية وتأويلها؛ فالقرآن رموز لا يعرفها إلا العارفون، أي أنه له ظاهر وباطن، ويجب أن نخترق الحجب المادية حتى نصل إلى أظهر ما يمكن من

الروحانية، ولذا يسمُّوا أيضًا «الباطنية». وقد تشعبت فرقة الإسماعيلية إلى عدة فرق فرعية ولا تزال لهم بقايا إلى اليوم في الشام والهند.

٦٢. الزيدية: إحدى فرق الشيعة، ترجع نسبتها إلى مؤسسها «زيد بن علي بن الحسين» *Zayd Ibn Ali Ibn al-Hussayn* (٧٤٠ - ٦٩٨)، الذي صاغ نظرية في السياسة والحكم، وقد جاحد من أجلها وُقتل في سبيلها. وكان يرى صحة إمامية «أبي بكر» و«عمر» و«عثمان» رضي الله عنهم، ولم يقل أحد منهم بتكبير أحد من الصحابة، ومن مذهبهم جواز إمامية المفضول مع وجود الأفضل، وهم أقرب مذاهب الشيعة إلى أهل السنة وأكثرها اعتدالاً. لا يزال لهم وجود في اليمن حتى الآن.

٦٣. الغنوصية *Gnosticism* مذهب تلقيي يجمع بين الفلسفة والدين، ويقوم على أساس فكرة الصدور *Emanation* (أي فيض الكائنات على مراتب متدرجة من مبدأ واحد هو الله، ومنها يتألف العالم بأكمله)، ومزج المعرف والإنسانية ببعضها. ويشتمل على طائفة من الآراء المضمنون بها على غير أهلها، وفيه تلقي الأفكار القبلية *Cabalista* (ال تعاليم الصوفية الرمزية عند اليهودية) بالأفلاطونية المحدثة *Neo-Platonism* وبعض التعاليم الشرقية كالمزدكية والمانوية. وكان له أثره في التفكير الفلسفى في المسيحية والإسلام.

٦٤. الخوارج: اسم يُطلق على كل من خرج على الخليفة الرابع «عليّ بن أبي طالب» كرم الله وجهه، بعد أن قبل التحكيم في حربه ضد «معاوية بن أبي سفيان» *Muawiya Ibn Abi Sufyan* (٦٨٠ - ٦٥٢). قالوا إن الخليفة يجب أن تكون باختيار حر من المسلمين، وأقرروا بصحة خلافة «أبي بكر» و«عمر» لصحة انتخابهما، وبصحة خلافة «عثمان» في بدايتها، فلما غيّر وبدل وجب عزله. وأقرروا بصحة خلافة «عليّ»، لكنهم قالوا إنه أخطأ في التحكيم وحكموا بکفره. لهم فرق فرعية متعددة، أشهرها:

- «الأزرقة» *Nafi Ibn al-Azraq* نسبة إلى «نافع بن الأزرق».
- «النجدات» *al-Najdat* أتباع «نجدة بن عامر الحنفي».
- «الإباضية» *al-Ibadiyah* نسبة إلى رئيسهم «عبد الله بن إياض التميمي».
- «الصفرية» *Ziyad Ibn al-Asfar* أتباع «زياد بن الصفر».
- ٦٥. المعترلة: إحدى فرق المتكلمين وأهمها على الإطلاق فيما يتعلق بعرض موضوعات علم الكلام في نسق مذهبي كامل. تُمثل الفرقة العقلية في الفكر الإسلامي أصدق تمثيل، وكان رجالها من أشد المدافعين عن الإسلام فكراً وجدلاً ضد أصحاب الديانات الأخرى، فضلاً عن الزنادقة. ظهر مذهب المعترلة بالبصرة، ثم ظهرت مدرسة له في بغداد، وتجمع المدرستان أهم رجال المعترلة، وتشكلان التيارين الرئيسيين للاعتزال.
- ٦٦. الشيعة الكيسانية: إحدى الفرق الإسلامية المنقرضة. خرجت عن التشيع بعد شهادة الإمام «الحسين بن علي» *al-Husayn Ibn Ali* (٦٢٦ - ٦٨٠) رضي الله عنه بست سنوات. تفردوا بعقائدهم عن الشيعة، وقالوا بإمامية «محمد بن الحنفية» *Muhammad Ibn al-Hanafiya* (٦٣٧ - ٧١٠). وقد أطلق عليهم الاسم نسبة إلى «كيسان» *Kaysan* مولى «محمد بن الحنفية» وقيل مولى الإمام «علي» كرم الله وجهه.
- ٦٧. القرامطة: حركة دينية سياسية تفرعت عن الإسماعيلية. دُعيت بهذا الاسم نسبة إلى مؤسسها «حمدان بن الأشعث قرمط» *Hamdan Qarmat* (٨٩٠ - ٩٠٦). في عهد الخليفة «أبو العباس أحمد المعتضد بالله» (٨٥٧ - ٩٠٢)، واتبعت تنظيمًا سريًا دقيقاً. قالوا لا يكون بعد «محمد» ﷺ غير سبعة من الأئمة.

٦٨. انظر علي سامي النشار: *نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام*, ص ص ٢٢٤ - ٢٢٦.
٦٩. محمد الغزالى: *دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين* (ط ٤، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٥) ص ص ٢٠٦ - ٢٠٧.
٧٠. علي سامي النشار: المراجع السابق، ص ص ٤٧ - ٤٨.
71. Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard University Press, Mass./London, 1978, Quoted by Sabra, *Situating Arabic Science*, OP.Cit,p.657.
72. See: Sabra, *The Appropriation and Subsequent, Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement*, History of science, Volume 25, Part 3, Number 69, September 1987, p. 236.
٧٣. أبو حامد الغزالى: *تهاافت الفلسفه* (تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط ٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠) ص ٧٦.
٧٤. نفس المرجع، ص ٧٩.
٧٥. نفس المرجع، ص ٨٠.
٧٦. نفس المرجع، ص ٨١.
٧٧. نفس المرجع، ص ٣٠٧.
78. See: Sabra, *Avicenna on the Subject Matter of Logic*, The journal of philosophy, Inc., 1980, p. 748.
- وأنظر أيضًا: أبو حامد الغزالى: *المستصفى في علم الأصول* (ط ٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣) ص ص ١٠ وما بعدها.
٧٩. زكي نجيب محمود: *تجديد الفكر العربي*, ص ٩٣. وأيضًا الغزالى: *تهاافت الفلسفه*, ص ص ٨٤ - ٨٥.
٨٠. سليمان دنيا: *مقدمة التحقيق لكتاب «الغزالى»: تهاافت الفلسفه*, ص ٢٤.
81. Sabra, *Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology : The Evidence of the Fourteenth Century*,

- Zeitschrift für geschichte der arabisch – Islamischen wissenschaften, Sonderdruck, Band 9, 1994, pp. 2-3 .
82. Ibid, p. 4.
- . ٨٣. علي سامي النشار : نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام ، ص ٤٧ .
- . ٨٤. عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامي ، من البداية حتى نهاية القرن الثاني (وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥) ص ٢٠ ، ١٨ .
- وأيضاً: محمد مصطفى حلمى: الحياة الروحية في الإسلام (الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤) ص ١١٦ .
- . ٨٥. عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص ٢١ .
- . ٨٦. علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ٥٣ .
- . ٨٧. عبد الرحمن بدوى: المرجع السابق، ص ٧٢ - ٧٣ .
- . ٨٨. نفس المرجع، ص ٧٤ - ٧٥ ، ص ٨١ .
89. Sabra, *Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology*, p. 5.
- . ٩٠. ليست المعتزلة أول الفرق الكلامية، فقد سبقتها نشأة فرق أخرى كالجهمية والقدريّة *al-Qadiriyyah*، *al-Jahmiyyah*. لكن المعتزلة أهرم فرقـة عرضت لموضوعات علم الكلام في نسق مذهبـي متـكـاملـ، بل لقد أصـبـحت مسائل علم الكلام تـناـقـشـ في إطارـ الحـدـودـ التي وـصـفـها رـجـالـ المـعـتـزـلـةـ. أنـظـرـ أحـمـدـ مـحـمـودـ صـبـحـيـ:ـ فـيـ عـلـمـ الـكـلـامـ،ـ درـاسـةـ فـلـسـفـيـةـ لـآرـاءـ الـفـرـقـ الإـسـلـامـيـةـ فـيـ أـصـوـلـ الدـيـنـ (جــ١ـ،ـ المـعـتـزـلـةـ،ـ مؤـسـسـةـ الـنـاقـافـةـ الـجـامـعـيـةـ،ـ الإـسكنـدرـيـةـ،ـ ١٩٨٢ـ)ـ صـ ٩٩ـ .
- . ٩١. نفس المرجع، ص ١١٥ .

Also Sabra, OP.Cit, pp. 8 – 9.

. ٩٢. أصرَّ المعتزلة على موقفهم خشية المقارنة بين القرآن والمسيح عليه السلام، إذ كلاهما «كلمة الله»؛ فإذا كانت كلمة الله قديمة فاليسوع إذن قديم، ومن ثم إله، وهو ما يرفضه الإسلام. أما الحنابلة فقد عارضوا هذا الموقف

لعدة أسباب: الأول معارضتهم حق الدولة في أن تفرض مذهبًا عقائدياً على الناس (مثلاً فعل الخليفة المأمون بفرضه لعقيدة خلق القرآن)، والثاني معارضتهم لفرض الآراء الكلامية الدقيقة على العامة. أما السبب الثالث والأهم فهو ارتباط لفظ الخلق في أذهان العامة بلفظ الاختلاق *Invention* (ومن ثم الكذب *Lying*) من جهة، وارتباطه بمعنى الموت (إذ أن كل مخلوق فان) من جهة أخرى، وهو ما يعارض كون القرآن منزلًا محفوظاً من قبل الله.

لمزيد من التفاصيل، انظر: أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٢٦ - ١٣٧.

٩٣. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٤٩، وأيضاً: حسن محمود الشافعي: *المدخل إلى دراسة علم الكلام* (ط ٢، مكتبة وهبه، القاهرة، ١٩٩١) ص ٩٨.

٩٤. كذلك أجمع المعتزلة - اتساقاً مع رؤيتهم للعدل الهي والحرية الإنسانية - على أنه لا يجوز أن يؤلم الله الأطفال في الآخرة ولا يجوز أن يعذبهم، إذ لا يُعذَّب إلا من يستحق العذاب بتقصيره، أما من لم يتوجه إليه الخطاب أو التكليف بأمر أو نهي - سواء أكانوا أطفالاً مسلمين أو مشركين، فالله مُنْزَه عن تعذيبهم.

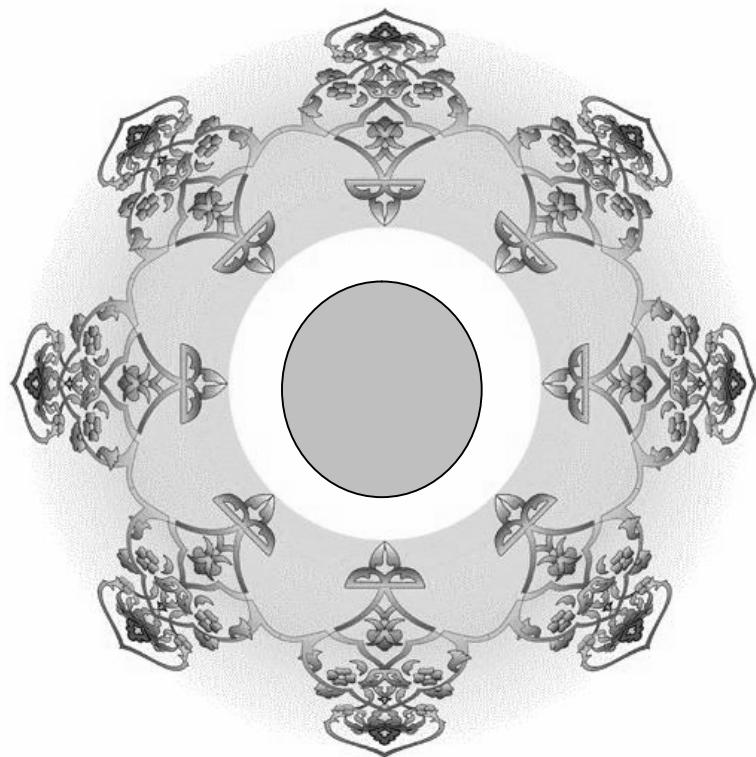
٩٥. مرتكب الكبيرة - أو الفاسق *al-Fasiq* - وفقاً لهذه الرؤية ليس مؤمناً ولا كافراً *Kafir*، لكنه في منزلة بين المنزلتين، فهو لم يستجمع خصال الخير ولا يستحق اسم المدح ، فلا يُسمى مؤمناً، وهو أيضاً ليس بكافر لأن الشهادة وسائر أعمال الخير موجودة فيه لا وجه لإنكارها. ومن ثم فهو يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبه في عقيدته.

96. Sabra, OP. Cit, pp. 9 – 10.

هوامش الفصل الثاني

- وأيضاً: أحمد محمود صبحي: المرجع السابق (ج — ٢، الأشاعرة) ص .٢٩٠
- .٩٧. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ص ٢٥—٢٦ .٩٨. نفس المرجع، ص ص ٢٦—٢٧
- .٩٩. أبو حامد الغزالى: **المستصفى في علم الأصول**، سبق ذكره، ص ٤ .١٠٠. عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه**، ص ص ٨—٩ .١٠١. أبو حامد الغزالى: المراجع اليابق، ص ٥ .١٠٢. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ٩ .١٠٣. نفس المرجع، ص ص ٩—١٠ .١٠٤. نفس المرجع، ص ص ١٥—١٦ .١٠٥. الظاهرية: مذهب فقيهي يقوم على أن مصدر التشريع هو ظواهر النصوص من الكتاب والسنّة فقط، فلا رأي ولا إعمال للعقل في حكم من أحكام الشرع. وأول من كان ظاهرياً هو «أبو سليمان داود بن علي بن خلف الأصفهاني» الملقب بـأبي داود الظاهري (ت ٨٨٢). ومن أعلام المذهب أيضاً «ابن حزم الظاهري» (٩٩٤-١٠٦٩) **Ibn Hazm al-Zahiri**
- .١٠٦. فتحية التبراوي & محمد نصر مهنا: **تطور الفكر السياسي في الإسلام**، دراسة مقارنة (ج — ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢) ص ٢٠٩ .١٠٧. أبو حيان التوحيدي: **الإمتناع والمؤانسة** (تحقيق أحمد أمين & أحمد زين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨) ص ٨٢ .١٠٨. نفس المرجع، ص ص ٨٣—٨٤
109. Sabra,A.I, *Avicenna on the Subject Matter of Logic*, The journal of philosophy, Inc., 1980, p. 748.
110. Frege, Gottlob, *On Sense and Meaning*, In Peter Geach & Max Black (ed.), “*Translations from the*

- Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Barnes & Noble books, Totowa, N.J., Reprinted 1988, pp.56 – 80.
١١١. أنظر: محمد أحمد عبد القادر: *العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع* (دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٦) ص ص ١٠٤ – ١١٩.



نماذج نيوتروسوفية من الفكر العربي – الإسلامي^(١)

[٣-١]- قراءة نيوتروسوفية لمنطق

القياس الإسلامي

يشتغل المنطق ثنائي القيم- أرسطياً كان أو رمزيًا كلاسيكيًا- بنط من القضايا يمكن أن تخضع عليه سمة المثالية؛ فهو أولاً يفترض مثالية اللغة التي تصوغ بها تلك القضايا، سواء أكانت هذه اللغة طبيعية أو اصطناعية؛ بمعنى كفاعتتها واستيعابها لكافة أدوات التعبير الدقيق والواضح. وهو ثانياً يفترض مثالية القدرات المعرفية للإنسان؛ أعني قدرات التمييز الفاطع والثابت بين ما هو صادق وما هو كاذب في عالم الواقع العيني، وهو ما يستتبع أيضاً مثالية أدوات القياس وأجهزة الرصد التجريبي. بعبارة أخرى، يعالج المنطق ثنائي القيم، لا ما هو كائن بالفعل في عالم الواقع، بل ما يجب أن يكون، معتبراً أن قوانين الفكر الأرسطية الثلاثة هي القوانيين الأساسية التي لا تتزعزع للعقل الإنساني.

- قراءة نيوتروسوفية لمنطق القياس الإسلامي العناصر المنطقية للأristقية في علم الكلام

لكن ثمة هوة شاسعة بين ما توجبه هذه القوانين وما تكشف عنه الواقع اللغوية و/أو التجريبية لعالمنا، فحن - إن صح التعبير - نعيش في عالم لغوي مراوغ؛ عالم يخترقه الغموض ويغشاه القصور من كل جانب؛ عالم تتعدد فيه وتختلف معاني الكلمة الواحدة والقضية الواحدة في حقل دلالي متسع، ومن ثم تتعدد أيضاً قيم الصدق اقتراحًا أو بعدها من حدي الصدق التقليديين: الصدق التام والكذب التام. هذا فضلاً عما تحفل به اللغة والحياة، وكذلك أنساقنا المنطقية والرياضية من مفارقات تؤدي بنا إلى قضايا قد تجمع بين الصدق والكذب، أو قد توصف بأنها لا صادقة ولا كاذبة^(٢).

وإذا كان العقل الغربي قد تتبه لهذه الهوة منذ أكثر من قرن، وسعى إلى تضييقها بتطوير أنساق منطقية غير أرسطية متعددة القيم، فإن العقل العربي - الإسلامي كان على دراية بها قبل ذلك بعده قرون، وكان له دوره الذي لا يمكن إنكاره في التعامل معها بما يحقق مقاصد الشرع وحكمته. لقد أدرك مفكرو الإسلام، وبصفة خاصة الفقهاء، أن الحكم المنطقي الواحد، بخلاف الحكم المنصوص عليه صراحة وبوضوح في القرآن أو السنة، يمكن أن يتأرجح بين قيمتي الصدق والكذب، مروراً بكافة قيم الحياد الممتدة بينهما. وهو في تأرجحه هذا مرهونٌ بشروط الزمان والمكان والعلة والدلالة اللغوية، وغير ذلك من الملابسات الخاصة بالواقعة موضع الحكم، ومن ثم فهو لا يعدو أن يكون مجرد «رأي» أو «اجتهاد» يصدر عن عقلٍ متنهٍ لا عصمة له من الوقوع في الخطأ، وهو ما عبر عنه

الإمام الشافعي بقوله: «رأيي صواب يتحمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يتحمل الصواب».

وبهذا الفهم لطبيعة الحكم العقل الاستدلالي عرف الفقه الإسلامي معنى تعددية التفسير، وسماحة التعايش السلمي بين الأفكار، مهما كانت متصارعة أو متقاضة، وضرورة الحوار الجدي بين الرأي والرأي الآخر، دون تعصب مذموم، أو تشدد يعكس جهلاً مطبقاً بحقيقة الدين ومرؤنة تعاليمه. حقاً لقد اختلف الفقهاء حول كثرة الأحكام التي لم يرد بها نص قرآنٍ أو نبوي صريح، لكنهم في الوقت ذاته اتفقوا على أن اختلافهم هذا إنما هو رحمة للمسلمين، وتيسير لهم على إقامة دينهم وإحياء شعائره في كل زمان ومكان؛ حيث يجد المسلم نفسه أمام أكثر من بديل شرعي، وله حرية اختيار أيسراها.

ولكن ما هو نوع الاستدلال الذي استخدمه المسلمون في استنباط أحكامهم؟ وهل ثمة تقارب بينه وبين المنطق متعدد القيم بصفة عامة، والمنطق النيوتروسوفي بصفة خاصة؟.

أما عن نوع الاستدلال الفقهي في الإسلام، فهو ما يُعرف باسم التمثيل *Analogy* أو قياس الغائب على الشاهد، ويُطلق عليه الفقهاء عموماً اسم «القياس». لكن علينا أن نشير في هذا الموضع إلى أن معنى القياس عند علماء أصول الفقه مختلفٌ عنه عند فلاسفة المسلمين؛ فالفلسفه يذكرون لفظ «القياس» ويعنون به القياس *Syllogism* بمختلف أشكاله وضروبها، أما علماء الأرسطي

الأصول فإنهم يستخدمون لفظ «القياس» بمعنى «التمثيل» أو «قياس الشبه»^(۳). وفحوى هذا الأخير أن يقوم القائل (أو الفقيه) بمضاهاة واقعة غاب عنا حكمها الشرعي نصاً وإجمالاً (:الغائب)، بواقعة أخرى ورد حكم لها بنصٍ قطعي في الكتاب أو السنة، أو كان لها حكمٌ هو موضع إجماع من فقهاء المسلمين (:الشاهد)، بحيث يكون بينهما عنصرٌ مشترك هو العلة الموجبة لهذا الحكم، ومن ثم يمكن نقل حكم الثانية إلى الأولى بدرجة تنازلاً درجة قوة العلة في علاقتها بمحولها. وسوف نلاحظ في الصفحات التالية أن روح هذا القياس الفقهي الإسلامي تقترب كثيراً من – إن لم تكن هي بعينها – روح المنطق متعدد القيم، وأن ثمة نقاط للتلاقي بين القياس الفقهي من جهة، والمنطق النيوتروسوسي من جهة أخرى، ولعل أبرز هذه النقاط:

١. أن كلاً منها يُلبي حاجات الواقع الفعلي؛ فإذا كنا نعترف، سواء في العلم أو الفلسفة، أو حتى في ممارسات الحياة اليومية العادية، بأن الغموض سمةٌ أساسية من سمات لغتنا ومعرفتنا، وأن ثمة كثرة من المتغيرات تتأرجح بمقتضاهما قيم صدق قضيانا ما بين الصدق والكذب والحياد بدرجاته المختلفة واللامتناهية، فنحن إذن في حاجة إلى نمطٍ من الاستدلال يُشعّب مقتضيات هذا الواقع ويُلائم طبيعته. هكذا هو المنطق النيوتروسوسي الذي كانت نقطة البدء فيه هي تناقضات الواقع وعدم دقة معرفتنا به^(٤)، وهكذا أيضاً هو القياس الإسلامي الذي

كان في نشأته وتطوره وثيق الصلة بالمعاملات في أمور الدنيا والدين.

٢. كذلك يلتقي المنطق النيوتروسوفي والقياس الفقهي الإسلامي في أن كلاً منها يتطرق إلى المحايد والممکن، ولا ينفي إمكانية مصادفة الصدق للكذب في نقطة زمانية ما. حقاً أن للمنطق النيوتروسوفي طبيعته الرياضية - غير الأرسطية - الفاصلة، بوصفه امتداداً للمنطق متعدد القيم، إلا أن فقهاء المسلمين ومتكلميهم قد تجاوزوا أيضاً بمنطقهم قوانين الفكر الأساسية التي تتأيّد بذاتها عن مراوغة الواقع واللغة، وبصفة خاصة قانونيّ عدم التناقض **Non-contradiction**، والثالث المرفوع **Excluded middle** المبكرة من تطورهم العقلي المنطقي أن يضعوا قضيائهم في صورة رياضية رمزية كذلك التي طورها الفكر الغربي حديثاً.

٣. أخيراً يلتقي المنطق النيوتروسوفي والقياس الفقهي الإسلامي في أن كلاً منها يسمح بتجاوز قيمة الصدق إلى ما بعد الصدق التام (الصدق وزيادة)، بمعنى أن (ن - الحد الأقصى) ليست مقيدة بالعدد ١، لكنها يمكن أن تتعاظم إلى الموناد (M^+)، وكذلك الحال بالنسبة لقيمة الكذب، إذ يمكن للقيمة (ن - الحد الأدنى) أن تتناقص إلى M (صفر) وليس إلى صفر فقط. وقد سبق توضيح ذلك بالنسبة للمنطق النيوتروسوفي، أما بالنسبة لقياس

الإسلامي فمن الممكن أن يكون المسكون عنه (:الغائب) أولى بالحكم من المنطق (:الشاهد)، والعكس صحيح، ومثال ذلك: إذا قبل القاضي شهادة اثنين^(٥)، فشهادة ثلاثة أولى، فإن الثلاثة اثنان وزيادة؛ وإذا وجبت الكفارة في القتل الخطأ، فهي في القتل المعتمد أولى^(٦)، وإذا رُدّت شهادة الفاسق، فرد شهادة الكافر أولى^(٧)، ... وهكذا^(٨).

دعنا نزيد ما سبق تفصيلاً.

أ - معنى القياس الأصولي

القياس في اللغة هو تقدير شيء بشيء آخر، فيقال: قست الأرض بالمتر، أي قدرتها به. ويطلق لفظ القياس أيضاً على مقارنة شيء بغيره لنعرف مقدار كل منها بالنسبة للأخر. ثم شاع استعمال القياس في التسوية بين شيئين، حسية كانت التسوية أم معنوية، فمن الأولى قول القائل: قست هذه الورقة بهذه الورقة، بمعنى سويتها بها. ومن الثانية قول القائل: علم فلان لا يُقاس بعلم فلان، بمعنى لا يساويه أي لا يسوى به^(٩).

أما في اصطلاح الأصوليين فالقياس هو إلحاقي ما لم يرد فيه نص على حكمه بما ورد فيه نص على حكمه في الحكم، لاشتراكيهما في علة ذلك الحكم. أو هو حمل فرع على أصل في بعض أحکامه بمعنى يجمع بينهما^(١٠). وعلى حين يرى بعض الفقهاء - كالأئم الشافعي - أن القياس هو الاجتهاد، أو أنهم اسمان لذات المعنى^(١١)، يرفض البعض الآخر - ومنهم الإمام الغزالى - هذه الرؤية، لأن

الاجتهاد أعم من القياس؛ فقد نجتهد مثلاً بالنظر في العموميات و دقائق الألفاظ وسائل طرق الأدلة سوى القياس. ثم إنه - أي الاجتهاد - لا يُنبئ في عُرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يُطلق إلا على من يُجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يُقال له اجتهاد، ولا يُنبئ هذا عن خصوص معنى القياس، بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط^(١٢).

والحق أن الرأي الثاني هو الأقرب للصواب والقول، وهو ما يتضح إذا ما نظرنا إلى ما يجوز - وما لا يجوز - الاجتهاد فيه. خذ أو لاً مالاً يجوز الاجتهاد فيه:

١. الأمور المعلومة من الدين بالضرورة؛ كوجوب الصلاة، وصوم رمضان، ووجوب الزكاة، وحرمة الزنا، وغير ذلك من الأمور التي شاع أمرها، وعرفها الجاهل والعالم على حد سواء، ولم يُعذر أحد بجهلها.

٢. الأحكام التي ورد فيها نصٌ قطعي الثبوت والدلالة؛ مثل وجوب جلد الزانية والزاني الثابت بقوله تعالى:

﴿ الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوْا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِئَةَ جَنْدَةٍ وَكَا تَأْخُذُمُ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَيُشَهِّدَ عَذَابَهُمَا طَائِفَةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ ﴾

(النور: ٢)

فإنه قطعي الثبوت والدلالة^(١٣).

أما ما يجوز الاجتهاد فيه فينقسم إلى أربعة أقسام، وهي^(١٤):

١. الأحكام التي ورد فيها نصٌ قطعي الثبوت ولكنه ظني الدلالة، وهنا ينصب الاجتهد على كشف المعنى المراد منها، بالتعرف على قوة دلالة اللفظ على المعنى وترجح دلالة على أخرى، أي أنه بالاصطلاح الحديث بحثٌ سيمانطيقي في دلالات الألفاظ وقوتها، عامها ومخصوصها، مطلقها ومقيدها، ... إلخ. الفقهاء يختلفون في هذه الأمور، وإن كانوا يتفقون على الموازين العامة والقواعد الضابطة لدلالات الألفاظ. ومثال هذا النوع من الأحكام قوله تعالى:

﴿وَالْمُطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصُنَّ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُوءٌ﴾

(البقرة: ٢٢٨)

لفظ «قروء» (ومفرده «قرء») قطعي الثبوت ولكنه ظني الدلالة، لأنه قد يُراد به «الحيض»، وقد يُراد به «الطهر» وقد أخذ الحنفية بالمعنى الأول فقالوا أن عدة المطلقة ثلاثة قروء أي تحيسن ثلاثة، في حين أخذ الشافعية بالمعنى الثاني فحكموا أن عدة المطلقة أن تظهر من حيسنها ثلاثة طهارات.

٢. الأحكام التي ورد فيها نصٌ ظني الثبوت وقطعي الدلالة، وهذه تكون في السنة، حيث يبحث المجتهد في مدى ثبوت النص ومقدار صحة سنته وقوته والوثيق برواته والركون إليهم، ونحو ذلك مما يتقتضيه البحث والنظر. والمجتهدون يختلفون أيضاً في هذه المسائل اختلافاً كبيراً، فقد يثبت هذا الحديث عند مجتهد ولا يثبت عند مجتهد آخر فلا يُعمل به.

٣. الأحكام التي ورد فيها نصٌّ ظني الثبوت والدلالة، وهذه أيضًا تكون في السنة، كقوله ﷺ: «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب»؛ فهذا الحديث ظني الثبوت لأنه لم يُنقل إلينا متواترًا، وهو كذلك ظني الدلالة لأن النفي فيه قد يكون نفيًا لكمال الصلاة كما قال الحنفية، وقد يكون نفيًا لصحتها كما قال الشافعية.

٤. الأحكام التي لم يرد فيها نصٌّ ولا إجماع، وهنا نستخدم القياس أو المصالح المرسلة أو العُرف أو الاستصحاب، أو غير ذلك من طرق الأدلة.

القياس إذن جزءٌ من الاجتهد، لكنه من حيث أهميته، وأصلة مباحثه وتعددتها، وإبداع الفقهاء فيها، هو الجزء الأبرز والأكثر إثارة وخصوصية، ولذا يصفه إمام الحرمين «أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجوني» *Imam al-Haramayn Ibn al-Juwaini* (١٠٢٨-١١٨٥) بقوله: «القياس مناط الاجتهد وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة»^(١٥).

ب - أركان القياس وشروطه

يتضح لنا من التعريف الفقهي للقياس أن أركانه أربعة، وهي:

١. **الأصل** *The origin*: وهو المحل الذي ثبت فيه الحكم الشرعي، ويُسمى المقيس عليه، والمُشبّه به، والمُلحق به.

٢. **الفرع** *The branch*: وهو المحل الذي لم يرد فيه نص، ويراد معرفة حكمه، ويُسمى المقيس، والمُشبّه، والمُلحق.

٣. حكم الأصل *The judgment of origin* : وهو الحكم الشرعي الثابت للأصل بالكتاب أو السنة أو الإجماع، ويراد تعديته إلى الفرع.

٤. العلة *The cause* : وهي الوصف الموجود في الأصل، والذي من أجله شرع الحكم فيه، وبناء على وجوده في الفرع يُراد تسويته بالأصل في هذا الحكم.

أما الحكم الذي يثبت للفرع بالقياس فلا يعتبر ركناً، لأن حكم الفرع ليس جزءاً من ماهية القياس، وإنما هو ثمرة القياس و نتيجته، لأن ظهوره للمجتهد متاخر عن حكم الأصل، فهو لم يظهر له إلا بعد عملية القياس، والركن لا يتاخر عن الماهية.

وكمثال لهذه الأركان الأربع نأخذ قول النبي ﷺ: «لا يرث القاتل»؛ فهذا الحديث الشريف هو أصل منصوص على حكمه الشرعي، وهو منع القاتل من الميراث. وعلة الحكم هي اتخاذ القتل العمد وسيلة لاستعجال الشيء قبل أوانه، فيرد على الجاني مقصده السيء ويُعاقب بحرمانه. لكن قتل الموصى له الموصى لم يرد نصّ بحكمه، فهو إذن فرعٌ نجتهد في الوصول إلى حكم شرعي له. وحيث أن علة الأصل موجودة أيضاً في الفرع، وهي استعجال الشيء قبل أوانه بطريق الإجرام، فإن حكم الأصل ينطبق أيضاً على الفرع، فيحرم الموصى له من أخذ الوصية^(١٦).

ولا تصح عملية القياس إلا إذا توافرت لها شروط ، وهذه الشروط بعضها خاص بالقائس (أو الفقيه)، وبعضها خاص بأركان

القياس. أما عن شروط القياس فقد حضرها الإمام الشافعي في أربعة، وهي^(١٧):

١. لا يقيس إلا من جمع الآلة التي له القياس بها، وهي العلم بأحكام كتاب الله: فرضه وأدبه وناسخه ومنسوخه وعامه وخاصه وإرشاده. ويستدل على ما احتمل التأويل^(١٨) منه بسنن رسول الله ﷺ، فإذا لم يجد سنة بإجماع المسلمين، فإن لم يكن إجماع فبقياس.

٢. ولا يقيس إلا من كان عالمًا بما مضى قبله من السنن وأقواب السلف وإجماع الناس واختلافهم ولسان العرب.

٣. ولا يكون لأحد أن يقيس حتى يكون صحيح العقل، وحتى يُفرق بين المشتبه، ولا يعدل بالقول دون التثبيت.

٤. على القائل ألا يمتنع عن الاستماع لمن خالقه، لأنّه قد يتبعه بالاستماع لترك الغفلة ويزداد به ثبّيتاً فيما اعتقده من الصواب. وعليه في ذلك بلوغ غاية جهده والإخلاص من نفسه حتى يعرف لم أخذ بهذا وترك ذاك.

أما شروط أركان القياس فهي كثيرة ومتنوعة، الأمر الذي يعكس حرص الفقهاء على بلوغ الدقة المرجوة في أي حكم شرعي، ويمكن إيجاز أهم هذه الشروط على النحو التالي:

١. شروط الأصل: يمزج معظم الفقهاء بين شروط الأصل وشروط حكم الأصل رغم كونهما ركينين مميزين من أركان القياس، ربما للاتصالهما الشديد ببعضهما البعض؛ فوضع لهما الإمام الغزالى

مثلاً ثمانية شروط، وزاد عليه الإمام الشوكاني (محمد بن علي) (١٧٦٠ - ١٨٣٤) بأربعة شروط أخرى^(١٩). لكن لو نظرنا إلى الأصل بوصفه محل الوفاق الحامل للحكم الشرعي، بينما الفرع هو محل الخلاف المفتقد لهذا الحكم، لوجدنا أن أهم شروط الأصل في حد ذاته هو ألا يكون فرعاً لأصل آخر، بل يكون ثبوت الحكم فيه بنص أو إجماع. فإذا لم يكن الأصل منطويًا بالضرورة على حكم منصوص عليه أو مجمعًا عليه، لم يصلح لأن يستبدل به على ملاحظة المعنى المقرن به، لأن ذلك يؤدي في قياس الشبه إلى التطويل غير المرغوب منطقياً، كما يؤدي أيضًا - بالاصطلاح المنطقي - إلى ما يُعرف باسم مفارقات الاستدلال التراكمي *Sorites paradoxes*، أعني تلك التي تأتي في صورة استدلال يبدأ بمقيدة صادقة تماماً، وينتهي بنتيجة كاذبة تماماً، وذلك اعتماداً على التسلسل المترابط لصيغة إثبات التالي المنطقية *Modus ponens*. وتقصيل ذلك أن كون الأصل فرعاً لأصل آخر يحملنا إلى مضاهاة الثالث بفرع رابع، والرابع بفرع خامس، ... إلخ، فينتهي بنا الاستدلال إلى حِدٍ لا يُشبه الأول، وهو ما عبر عنه الإمام الغزالى تعبيرًا دقيقاً بقوله: «كما لو النقط (أحدنا) حصة وطلب ما يُشبهها، ثم طلب ما يُشبه الثانية، ثم طلب ما يُشبه الثالثة (إلى العاشرة مثلاً)، فينتهي إلى حصة لا تشبه الأولى، لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة»^(٢٠).

يمتنع إذن في القياس ردّ الأصل إلى أصل آخر يحتويه، وهو ما يمكن أنه نسميه- بلغة المنطق الحديث- شرط الاستقلال .*Independence*

٢. شروط حكم الأصل: ويمكن تلخيصها في النقاط التالية^(٢١):

- أن يكون حكماً شرعياً عملياً، ثبت بنصٍ من الكتاب أو السنة. أما إذا كان ثبوته بالإجماع فقد اختلف فيه الفقهاء؛ فمنهم من قال بعدم صحة القياس في هذه الحالة، لأن القياس يقوم على معرفة علة الحكم، وعلى أساس وجودها في الفرع يُسوى بالأصل في حكمه، وهذا لا يتأتى فيما ثبت حكمه بالإجماع، لأن الإجماع لا يشترط فيه ذكر مستنته، ومع عدم ذكر المستند لا تُعرف علة الحكم فلا يمكن القياس. وقال آخرون تصح تعديه الحكم إلى الفرع بالقياس حتى في حالة الإجماع، لأن معرفة علة الحكم لها طرق مختلفة، ومنها المناسبة (أو الملائمة) بين الأصل وحكمه، فلا يضر عدم ذكر مستند الإجماع ولا يحول هنا دون معرفة العلة. وهذا هو القول الراجح؛ أما إذا كان الحكم ثابتاً بالقياس وحده فلا يصح جعله أصلاً والقياس عليه، بل يجب القياس على الأصل المنصوص على حكمه رأساً.

- أن يكون معقول المعنى؛ أي مبنياً على علة يستطيع العقل إدراكها، لأن أساس القياس إدراك علة الحكم، وإدراك تتحققها في الفرع حتى يمكن بهذا تعديه حكم الأصل إلى الفرع لاشتراكتهما في العلة. ولهذا قال الفقهاء: لا قياس في الأحكام التعبدية؛ أي

الأحكام التي استأثر الله بعلم عللها التي بُنِيتِ الأحكام عليها، ولم يجعل لأحد سبيلاً لمعرفتها: كأعداد الركعات، وتحديد جلد الزانية والزانى بمائة جلدة، والطواف حول الكعبة في الحج بعدد مخصوص، ونحو ذلك.

أما إذا كان حكم الأصل مبنياً على علة يمكن للعقل إدراكتها فالقياس صحيح في هذه الحالة، إذا ما عُرِفت العلة وعُرِفَ تتحققها في الفرع، سواء أكان حكم الأصل من أحكام العزيمة (وهو ما شُرِع ابتداءً: كتحريم شرب الخمر، ومنع الوراث القاتل من الميراث)، أو كان من أحكام الرخصة (وهو ما شُرِع استثناءً: كأكل الميّة ونحوها من المحرمات عند الضرورة) (٢٢).

• أن يكون له علة يمكن تتحققها في الفرع، فإذا كانت العلة قاصرة على حكم الأصل ولا يمكن تتحققها في غيره امتنع القياس. ومثال ذلك: قصر الصلاة في السفر، أو إباحة الفطر فيه، فعلة الحكم في الحالتين هي السفر، والغرض منه دفع المشقة، لكن هذه العلة - وهي السفر - لا تتحقق في غير المسافر، فلا يمكن أن يُقاس عليه من يقوم بالأعمال الشاقة والمهن المضنية.

• ألا يكون حكم الأصل مختصاً به، لأن اختصاصه به يمنع تعديته إلى الفرع، ومن ذلك مثلاً اختصاص الرسول ﷺ بإباحة الزواج بأكثر من أربع زوجات، وتحريم نكاح زوجاته من بعده؛ فلا يصح أن يقاس عليه غيره في هذا التحريم وتلك الإباحة، ومثله كذلك اختصاص الصحابي الجليل «خُزيمة بن ثابت الأنباري»

بقبول شهادته وحده، فهذا حكم خاصٌ به ثُبّت بقول النبي ﷺ: «من شهد له خزيمة فهو حسبي». فلا يصح أن يُقاس عليه غيره من أفراد الأمة مهما كانت درجته في الفضل والتقوى (٢٣).

وتهدف هذه الشروط جميعاً إلى ترقية حكم الأصل من أي حائل يحول دون شرعيته ووضوحه وكفايته لاشتقاق حكم الفرع.

٣. شروط الفرع: إذا كان الأصل هو محل الحكم الشرعي الثابت بالنص أو الإجماع، فإن الفرع هو محل الحكم المُبتغى بعملية القياس، ومن ثم لابد له من شروط تضمن شرعنته من جهة، ودقته المنطقية من جهة أخرى، ومن هذه الشروط (٤):

- أن تكون علة الأصل موجودة في الفرع، لأن شرط تعدى الحكم للفرع تعدى العلة، فإذا لم يكن الفرع مساوياً للأصل في العلة امتنعت تسويته في الحكم. ولا يُشترط القطع بوجود العلة في الفرع، بل يكفي الظن كما سيلي تفصيله.
- ألا يقدم الفرع في الثبوت على الأصل؛ فلا يصح مثلاً قياس الوضوء على التيم فيما يتعلق بالنية، لأن الوضوء متقدم والتميم متأخر.
- أن تكون العلة الموجودة في الفرع مماثلة لعلة الأصل بلا تفاوت، بمعنى ألا تقل عنها استلزماماً للحكم، أما الزيادة فلا يُشترط انتفاوها، إذ قد يكون الحكم في الفرع أولى منه في الأصل.

- أن يكون الفرع غير منصوص على حكمه، لأنه إذا وُجد النص فلا معنى للقياس؛ وعلى هذا فقول القائل: إن عتق الرقبة غير المؤمنة لا تجزئ في كفارة اليمين قياساً على كفارة القتل الخطأ الواردة في قوله تعالى:

﴿وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَأً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ﴾

(النساء: ٩٢)

قياس غير صحيح، لأنه يخالف النص الوارد في كفارة اليمين، وهو قوله تعالى:

﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكُنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَدَدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أُوسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾

(المائدة: ٨٩)

فالرقبة في هذا النص مطلقة غير مقيدة بوصف الإيمان، فلا يجوز تقييدها بالإيمان قياساً على كفارة القتل الخطأ.

- ٤. شروط العلة: العلة لغة هي اسم لما يتغير حكم الشيء بحصوله، وهي المرض الشاغل^(٢٥)، ومن ثم أخذت كركن من أركان القياس لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المريض. وهي من حيث أهميتها أساس القياس ومرتكزه، وركنه العظيم، وعلى أساس معرفتها والتحقق من وجودها في الفرع يتم القياس وتظهر ثمرته، فيتبين للمجتهد أن الحكم الذي ورد به النص ليس قاصراً على ما ورد فيه، وإنما هو حكم في جميع الواقع التي

تحقق فيها علة الحكم. ولهذا كله تعددت مباحث المسلمين المنطقية في العلة؛ فبحثوا تفصيلاً في شروطها ومسالكها وقوادحها، وكانت لهم أصالتهم الفكرية التي تقترب بتلك المباحث من مباحث المنطق الحديث والمعاصر، وإن لم يكن ذلك - كما أسلفنا - في صورة رياضية كتلك التي نألفها حالياً.

و قبل أن نعرض لشروط العلة، ثم نعمد إلى تفصيل مسالكها، تتبعي التفرقة بين معنى علة الحكم ومعنى حكمته؛ فالحكمة هي المصلحة التي قصد الشارع تحقيقها بتشريعه الحكم، وقد تكون جليةً واضحة، كما في قوله تعالى:

﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَىٰ عَنِ الْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾

(العنكبوت: ٤٥)

وقوله ﷺ: «ياً معاشر الشباب منْ استطاع الباة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج»؛ وقد تكون خفيّة لا يمكن التحقق منها، كما في الأحكام التعبدية مثل عدد ركعات الصلاة وتقبيل الحجر الأسود في الحج والعمرة. أما العلة فهي الوصف الظاهر المنضبط الذي يبني عليه الحكم، وربط به وجوداً وعدماً، لأنّ مظنة تحقيق المصلحة المقصودة من تشريع الحكم، ولهذا يقول الأصوليون «الأحكام تربط بعلها لا بحكمها»، بمعنى أن الحكم يوجد متى وجدت علته، وإن تخلفت حكمته في بعض الأحيان، وأن الحكم ينتفي متى ما انتفت علته، وإن وجدت حكمته في بعض الأحيان. وهكذا، فالعلة في تحريم الخمر مثلاً هي الإسكار، أما حكمة التحريم فهي

المحافظة على عقول الناس والبعد عما يفسدها؛ فمتنى وجدت العلة وُجد التحرير. ومبعد هذا الرابط بين الحكم وعلته أن الحكم، فضلاً عن خفائها أحياناً، قد تكون أمراً غير منضبط، أي يختلف باختلاف الناس وتقديرهم، ولا يمكن بناء الحكم عليه لأنّه يؤدي إلى الاضطراب والفوضى في الأحكام، فلا يستقيم أمر التكاليف ولا يطرد ولا ينضبط، وتكثر الإدعاءات للتحلل من الأحكام. ومثال ذلك: إباحة الفطر في رمضان؛ فالحكم منها هي دفع المشقة، وهي أمرٌ تقديري غير منضبط، فربط الشارع هذا الحكم بأمر منضبط هو السفر أو المرض، لأن كلاً منها مظنة تحقيق حكمة الحكم^(٢٦). كذلك يؤدي ربط الأحكام بعللها إلى استقراء أوامر التشريع وعدم العبث بها بدعوى إسقاط التكاليف مدى تحقق الحكم (أي الغاية)، لأن يقول أحد الجهلاء مثلاً: إذا كانت الحكمة من الصلاة هي النهي عن الفحشاء والمنكر، فمن الممكن إذن ترك الصلاة مع ترك الفحشاء والمنكر!^(٢٧).

أما عن شروط العلة فيتقاوت عددها من فقيه إلى آخر، وقد أوصلها الشوكاني في كتابه «إرشاد الفحول» إلى أربعة وعشرين شرطاً، أهمها^(٢٨):

- أن تكون ظاهرة جلية يمكن التتحقق من وجودها ومن عدمها في كل من الأصل والفرع. ولهذا إذا كانت العلة وصفاً خفيّاً أقام الشارع مقامه أمراً ظاهراً هو مظنته ويدل عليه؛ كالقتل العمد مثلاً، إذ هو علة القصاص، لكن العمدية أمر نفسي لا يعرفه إلا

من قام به، ولذا أقام الشارع مقامه أمراً ظاهراً يقترن به ويدل عليه، وهو الآلة التي يستعملها القاتل التي من شأنها القتل، كالسيف والمسدس والبنادقية.

- أن تكون منضبطة، أي لها حقيقة معينة لا تختلف باختلاف الأفراد والأحوال والظروف؛ كاختلاف المشقة باختلاف الأشخاص أو أعمارهم، ومن ثم فليست المشقة في العمل هي علة قصر الصلاة حال السفر.
- أن تكون وصفاً مناسباً للحكم، أي يتربّط على تشريع الحكم تحصيل مصلحة أو دفع مفسدة؛ فالسرقة مثلاً وصف مناسب لتشريع إيجاب قطع يد السارق والسارقة، لأن ربط القطع بالسرقة من شأنه حفظ أموال الناس وممتلكاتهم. وبناء على هذا الشرط لا يصح التعلييل بالأوصاف التي لا توجد مناسبة ولا ملائمة بينها وبين الحكم، وهي التي تُعرف بالأوصاف الطردية أو الانفعالية، مثل لون الخمر وسبيولتها وطعمها، فلا يصلح شيءٌ من ذلك أن يكون وصفاً مناسباً لحرم الخمر، وكذلك كون السارق غنياً أو ذا جاه أو بدويًا، وكون المسروق منه فقيراً أو عاملاً، لا يصلح شيءٌ من هذه الأوصاف أن يكون وصفاً مناسباً للحكم بقطع يد السارق والسارقة.

- ألا تكون العلة مقصورة على الأصل، بل متعددة إلى غيره من الأشباه والنظائر؛ فعلة قصر الصلاة هو السفر وليس المشقة، ومن ثم لا يصح أن يُقاس على غيره من العمل الشاق أيًّا كان

نوعه، وذلك بخلاف الإسكار الذي هو علة تحرير الخمر، فهو وصفٌ يوجد في كل نبيذ مُسكر، ومن ثم غير قادر على الأصل.

• أن تكون العلة مؤثرة في المعلول (أي الحكم)، لأنَّه قائم بسببها دون شيء سواها، فالقتل العمد علة القصاص، وشرب الخمر علة الإسكار.

• أن تكون العلة سالمة لا يردها نصٌّ أو إجماع؛ أي لم يقم الدليل الشرعي على إلغائها. فقد يبدو للمجتهد لأول وهلة أنَّ وصفاً معيناً يصلح لأن يكون علة لحكم معين، ولكنه في الواقع يصطدم بالنص ويخالف الدليل الشرعي، فلا يكون لهذا الوصف اعتبار ولا مناسبة للحكم. ومن ذلك: اعتبار اشتراك الذكر والأثر وصفاً مناسباً (أو علة) للحكم بالتسوية بينهما في الميراث، فذلك خطأً قطعياً، لأن الشارع أهدر مناسبة هذا الوصف للحكم المقترح بدليل قوله تعالى:

﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِذِكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأَتَيَيْنِ﴾

(النساء: ١١)

- ألا تكون العلة مُعترضة بعلٍ أقوى منها، ولذلك أوقف الفقهاء حد السرقة حال الحرب حتى لا يفر السارق إلى العدو فيقوى به.
- ألا توجب العلة للفرع حكمًا وللأصل حكمًا آخر غيره، وألا توجب ضددين، لأنها تكون حينئذ منتجة لحكمين متضادين.

- أن تكون العلة مطردة، أي تدور مع الحكم وجوداً، فكلما ظهرت العلة في صورة من الصور ظهر الحكم.
- أن تكون العلة منعكسة، أي تدور مع الحكم عدماً، فكلما انتفت العلة انتفى الحكم. على أن ذلك لا يحول دون أن يكون للمعلوم الواحد علتان، فتحرىم الزواج مثلاً ليس معلولاً ل القرابة وحدها، وإنما للمصاهرة والرضاع، فانتقاء القرابة وحدتها لا يكفي ليحل الزواج^(٢٩).

ولعلنا نلاحظ مما سبق أن الشروط التي وضعها الأصوليون للعلة تتوقف كما وكيفاً على تلك التي وضعها الفلاسفة المحدثون للعلاقة بين العلة والمعلوم، بما في ذلك منهج الرفض أو الاستبعاد **Method of eliminations** للفيلسوف الإنجليزي «فرنسيس بيكون» **Francis Bacon** (١٥٦١ - ١٦٢٦)، والطرق الاستقرائية التي وضعها الفيلسوف الإنجليزي «جون ستيرورات مل» **John Stuart Mill** (١٨٠٦ - ١٨٧٣) لتحقيق الفرض العلمي: طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع **Method of agreement**، وطريقة الاختلاف **Method of difference**، وطريقة الجمع بين الاتفاق والاختلاف، وطريقة التغيير النسبي **Method of concomitant variations**، وطريقة البوافي **Method of residues** - إن طريقة الاتفاق - على سبيل المثال - تناظر الشرط القائل بضرورة كون العلة مطردة، وكذلك طريقة

الاختلاف ومنهج الرفض أو الاستبعاد، إذ ثمة تمازن بينهما وبين شرط كون العلة منعكسة، ... وهكذا^(٣٠).

والحق أن شروط العلة عند الأصوليين ليست فقط جامعة لـ إسهامات تطوير المنهج الاستقرائي من قبل فلاسفة الغرب اللاحقين، بل تشمل أيضًا ما اجتهد المناطقة المعاصرون في وضعه من شرط لبناء الأساق الاستباطية، وبصفة خاصة الرياضي والمنطقي الألماني «مورتز باش» M. Pasch (١٨٤٣ - ١٩٣٠) مؤسس حركة الأكسيوماتيك Axiomatic الحديثة^(٣١)؛ فاشترط إلا توجب العلة ضدين هو بعينه شرط الاتساق Consistency أو عدم التناقض في النسق الاستباطي، واشترط كون العلة مؤثرة وغير مقصورة على الأصل يماثل شرط التمام Completeness أو الإشباع Saturation، ... إلخ^(٣٢).

ج - مسالك العلة

مسالك العلة هي الطرق التي يتم التوصل بها إلى معرفة العلة في الأصل، أو هي أدلة وجود العلة، وقد بلغ بها بعض الفقهاء عشرة مسالك، لكنها في جملتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام: النص، والإجماع، والاستباطة؛ وهذا الأخير ينقسم بدوره إلى عدة مسالك اجتهادية يحكمها الاستدلال العقلي، وسننظر في أشهرها بشيء من التفصيل.

المسلك الأولى: النص: أي القرآن والسنة، وقد يكون النص صريحاً في دلالته على العلة، وحينئذ تنقسم الدلالة إلى قطعية أو ظنية، وقد تكون دلالته بالإيماء والإشارة فقط.

١. دلالة النص على العلة بالصراحة القطعية: ويكون ذلك باستخدام الصيغ والألفاظ الموضوعة في اللغة للتعليق، مثل لكذا، أو لعلة كذا، أو لأجل كذا، أو لكيلا يكون كذا ...، وما يجري في مجريها من صيغ التعلييل. ومثال ذلك قوله تعالى:

﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾

(الحشر: ٧)

بعد ذكره جل وعلا لمصادر الفيء (أي الخراج والغنيمة المكتسبة بلا قتال)، وهي للفقراء والمساكين... إلخ. فهذا النص صريح في أن العلة هي منع جعل المال متداولاً بين الأغنياء دون غيرهم. وكذلك قوله تعالى:

﴿رَسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لَنَّا لَيْكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرَّسُلِ﴾

(النساء: ١٦٥)

فالنص صريح في أن علة إرسال الرسل هي «لئلا يكون للناس على الله حجة». ومثال ذلك من السنة قوله ﷺ: «إنما جعل الاستئذان من أجل البصر»؛ فذلك نص صريح قطعي يوضح أن علة الاستئذان قبل دخول البيت هي منع اطلاع المرء على ماله

يحل له الاطلاع عليه، ومن ثم يمكن أن يُقاس عليه منع الإنسان من الاطلاع عبر نافذة إلى داخل بيت غيره^(٣٣).

٢. دلالة النص على العلة بالصراحة غير القطعية: وهذا يدل النص على العلة، لكنه يحتمل غيرها احتمالاً مرجوحاً، فتكون دلالته صريحة ظنية؛ كقوله تعالى:

﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ﴾
(إِرَاهِيمٌ: ١)

فاللام في الكلمة «لتخرج» تحمل التعليل، وتحتمل أيضاً الإشارة إلى عاقبة من يؤمن بالكتاب ويعمل بأوامره ونواهيه.

٣. دلالة النص على العلة بالإيماء: والإيماء في اللغة هو التنبية والإشارة إلى شيءٍ ما بذكر وصفٍ معين يدل عليه، ومن مظاهره مجيء جملة مؤكدة بـ «إن» بعد جملة جاءت مشتملة على الحكم، مثل قوله ﷺ، جواباً لمن سأله عن سؤر الهرة: «إنه ليس بنجس، إنها من الطوافين عليكم والطوافات»؛ إذ لم يقل لأنها، أو لأجل أنها من الطوافين، لكن أو ما إلى أن العلة في عدم نجاستها ما بقي من الماء الذي شربت منه الهرة هي أنها من الطوافين، ولو لم تكن تلك هي العلة لما كان ذكر الطواف مفيداً^(٣٤).

المسار الثاني: الإجماع: وهو دليل على كون العلة مؤثرة في الحكم، ومثاله: الإجماع على أن امتراج النسبيين في الأخ الشقيق - أي قرابته من جهة الأب وجهة الأم - هو العلة في تقديميه على الأخ

لأبٍ في الميراث، فيُقاس عليه تقادمه على الأخ لأبٍ في الولاية على النفس.

السلوك الثالث: الاستنباط: ومنه مسلك السبر والتقسيم، ومسالك المناسبة بين الحكم والعلة، ومسلك الطرد، ومسلك الدوران، ومسلك تقيح المناط.

١. **السبر والتقسيم:** السبر في اللغة هو فحص الشيء واختباره لمعرفة حقيقته؛ والتقسيم هو تجزئة الشيء إلى أجزاءه التي يتتألف منها. وفحوى هذا المثل أن يقوم المجتهد بحصر جميع الأوصاف التي توجد في الأصل، والتي يراها صالحة لأن تكون علة للحكم للوهلة الأولى، ثم يقوم بفحصها واختبارها ليستبعد منها ما يراه غير صالح للإبقاء، ويستبعى منها ما يراه صالحًا لأن يكون علة، فتكون نتيجة ذلك هي معرفة أن وصفاً بعينه - دون غيره - هو علة الحكم.

يسترشد المجتهد خلال هذه العملية بشروط العلة، فلا يستبعى إلا الوصف الظاهر المنضبط المناسب المتعدي. وعليه أيضًا بلوغ غاية قدرته في التحليل حتى يعجز عن تعين أي وصف آخر ينطح الوصف الذي استبقاه كعلة، فإن شاركه مجتهد غيره في الجهل بغير هذا الوصف قال لزماك ما لزمني، وإن تفوق عليه في معرفة علة أخرى لزمه التتبّيه عليها كي يتسعى النظر في صحتها أو فسادها^(٣٥). وكمثال لهذا المثل: ورد النص بتحريم الخمر، ولم يبلغ بعض المجتهدين قول النبي ﷺ: «كل مُسْكِرٍ حرام»، أو بلغَه

ولم يصحّ عنده، فيبحث عن علة تحريم الخمر بحصر الأوصاف التي يمكن أن تكون إحداها هذه العلة؛ مثل كون الخمر من العنب، أو كونها سائلاً، أو كونها مسكراً، ثم يبحث هذه الأوصاف جميعاً مستهدياً بشروط العلة، فيلغي الوصف الأول لكونه فاقداً، والشرط في العلة أن تكون وصفاً متعدياً، ويُلغى الوصف الثاني (أي كون الخمر سائلاً) لانتقاء العلاقة والتأثير بينه وبين الحكم، ثم يستبني الوصف الثالث وهو الإسكار، لأنّه وصفٌ ظاهر مناسب للحكم^(٣٦).

يناظر هذا المسلك منهج التحليل الفلسفى للفيلسوف الإنجليزى المعاصر «جورج مور» (*G.E.Moore*) والقياس بالطبع مع الفارق في الهدف؛ فالتحليل عنده له خطوتان ومتغيران أساسيان؛ أما الخطوتان فهما التقسيم *Division* والتمييز *Distinction*، وأما المعيار الأساسي فهو التكافؤ المنطقي بين التصور المراد تحليله *Analysans* والتحليل *Analysandum*. ومقصد «مور» من التقسيم هو تجزئة التصور *Concept* موضع البحث إلى كافة التصورات الأخرى التي تؤلفه، مفترضاً كون التصور مركباً غير بسيط. أما خطوة التمييز فمقصده منها إحصاء كل الاستخدامات الممكنة للفظ الذي يدل على هذا التصور، ومحاولة التقاط الخاصة المشتركة فيها جميعاً، فإذا استبعدنا كل التصورات التي تبعد في معناها عن التصور قيد البحث فقد ميزناه بما عداه، وبذلك نصل إلى تكافؤ منطقي *Logical equivalence* يحقق هوية المعنى أو الترافق بين التحليل وما أردنا تحليله^(٣٧).

طبق «مور» منهجه هذا على التصورات أو القضايا بغية تحديد المعنى الدقيق لها، وطبق الأصوليون مسلك السبر والتقسيم على الحكم الشرعي بغية تحديد العلة الدقيقة له، ولكن على حين افترض «مور» أن ثمة معنى واحداً محدداً للتصور، أو أن له عدة معانٍ يجب استخلاص العنصر المشترك فيها جميعاً، لم يستبعد الأصوليون أن يكون للحكم الواحد أكثر من علة. هذا من جهة، ومن جهة أخرى إذا كان «مور» قد أدرك في النهاية أن منهجه في التحليل يُحقق علاقة اللزوم *Implication*، وليس التكافؤ، بين التصور ومجموعة التصورات التي يكشف عنها التحليل، فهذا بعينه ما أكد عليه الأصوليون بمسلکهم؛ فالحكم لازم عن العلة وليس مكافأناً لها. وسوف نجد لديهم استكمالاً لهذا المسلك بمسلك آخر هو تقييم المناط.

٢. المناسبة: وفحواها أن يبحث المجتهد في الأصل المنصوص على حكمه عن وصف يدرك العقل مناسبته (أي صلاحيته لربط الحكم به)، فإذا أدرك المجتهد وصفاً مناسباً متميزاً كان هو العلة، أما إذا كان وصفاً مناسباً غير متميز تشوّبه أو صاف لا أثر لها في الحكم لزمه أن يجتهد في تمييزه وفقاً لمسلك تقييم المناط. وفي حالة وجود عدة أوصاف مناسبة يصبح سبيل المجتهد إلى تعين إحداها مسلك السبر والتقسيم. على أن المناسبة ليست متروكة لأهواء النفس وما تشتهيه، بل لها ضوابط محكمة، فلا تثبت إلا باعتبار الشارع لها بنوع من أنواع الاعتبار، ولها

- قسم الأصوليون الوصف المناسب من جهة اعتبار الشارع له وإلغائه إلى الأقسام التالية^(٣٨):
- **المناسب المؤثر:** وهو الوصف الذي دل الشارع على أنه اعتبره علة للحكم ذاته، وهو أعلى أنواع المناسب، ولا خلاف في صحة القياس عليه عند القائلين بالقياس، ومثاله قوله تعالى:
﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيطِ قُلْ هُوَ أَذْى فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيطِ﴾
(البقرة: ٢٢٢)
فالحكم بإيجاب اعتزال النساء في المحيط ثابت بهذا النص، وصياغته صريحة في أن الأذى الناشئ عن المحيط هو علة الحكم، فهو - أي الأذى - وصف مؤثر.
 - **المناسب الملائم:** وهو الوصف الذي لم يقم دليلاً من الشارع على اعتباره بعينه علة لحكمه، وإنما قام دليلاً شرعياً من نص أو إجماع على اعتباره بعينه علة لجنس الحكم، أو اعتبار جنسه علة لعين الحكم، أو اعتبار جنسه علة لجنس الحكم. نكتفي بمثال واحد يوضح الوصف الذي اعتبره الشارع بعينه علة لجنس الحكم، وهو ثبوت الولاية للأب على تزويج ابنته البكر الصغيرة؛ فالعلة في هذا الحكم - وفقاً للحنفية - هي الصغر لا البخار، وحجتهم في ذلك أن الشارع قد شهد لهذا الوصف بالاعتبار حين جعله علة للولاية على المال؛ فالولاية على المال والولاية على

التزويج من جنس واحد، فكان الشارع قد اعتبر الصغر علة لكل ما هو من جنس الولاية.

• **المناسب المرسل:** وهو الوصف الذي لم يشهد له دليل خاص بالاعتبار أو بالإلغاء، لكن بناء الحكم عليه يحقق مصلحة تشهد لها عموميات الشريعة من حيث الجملة، ومثاله جمع القرآن، وصك النقود، وبناء السجون، ... إلخ.

٣. **الطرد والعكس والدوران:** الطرد هو ملزمة العلة للحكم في الوجود دون العدم، بحيث لا توجد العلة إلا ويوجد معها الحكم. والعكس هو انتقاء الحكم بانتقاء العلة. والدوران هو ملزمة الحكم للعلة وجوداً وعدماً. وقد أدرك الأصوليون أن الطرد وحده لا يكفي، إذ قد تتلازم ظاهرتان في الواقع دون علاقة علية بينهما، كافتراض الليل والنهار، أو الجوهر والعرض. وقد تتفق العلة ولا ينتفي الحكم إذا كان معلوماً لأكثر من علة، ولذا قال الأصوليون بوجوب الطرد والعكس معاً، أو الدوران والجريان. إن عصير العنب قبل أن يدخله الإسكار ليس بحرامٍ قطعاً، فإذا ما دخله الإسكار كان حراماً إجماعاً، فإذا ذهب عنه الإسكار ذهب عنه التحرير، فلما دار التحرير مع الإسكار وجوداً وعدماً، ثبت أن كونه من العنب أو كونه سائلاً أو لونه ليس سبباً للتحrir، وإنما مرد ذلك إلى الإسكار، ومن ثم قاسوا بذلك فأفقو بتحrir سائر المسكرات حتى ولو لم تُسمْ خمراً^(٣٩).

٤. **تنقح المناط**: التقيق في اللغة هو التهذيب والتمييز، فيقال: كلام مُنْقَح – أي لا حشو فيه. والمناط هو العلة، وهو في الأصل اسم مكان «النوط» (أي التعليق)، من ناطه به إذا علقه عليه وربطه به. وأطلق على العلة لأن الشارع ناط الحكم به وعلقه عليها^(٤٠). وفي اصطلاح الأصوليين يُراد بتنقح المناط: تهذيب العلة مما علق بها من الأوصاف التي لا تصلح للتعليق، ولذا يعتبر بعض الفقهاء تنقح المناط والسبر شيئاً واحداً، وإن كان الأول أعم وأشمل من الثاني.

مثاله: ما ورد في السنة من أن أعرابياً جاء فرعاً إلى النبي ﷺ وأخبره أنه جامع زوجته في نهار رمضان عمداً، فأوجب عليه النبي الكفارة؛ فإيجاب الكفارة حكم شرعاً على الأعرابي وكل من فعل فعلته، لكن النص اشتمل على عدة أوصاف دون أن يحدد وصف منها على أنه علة الحكم، مثل: كون المُجامِع أعرابياً – كونه في زوجته – كون الواقعة حدثت في المدينة – كون الجماع في رمضان معين – كون الجماع متعمداً؛ فلكي يصل المجتهد إلى معرفة العلة التي أنيط بها الحكم عليه أن يُنقح هذه الأوصاف ويخلصها من كل مالا يصلح لأن يكون علة، فيعرف بعد ذلك أن الواقع عمداً في نهار رمضان هو علة الحكم بوجوب الكفارة.

ومن المصطلحات الأصولية التي قد تختلط بهذا المسلك، اصطلاح «**تخيّر المناط**»، واصطلاح «**تحقيق المناط**». فال الأول – أي تخيّر المناط يعني استخراج علة الحكم التي لم يدل عليها نصٌ

ولا إجماع بإتباع أي مسلك من مسلالك العلة. أما تحقيق المنهج فيراد به النظر والبحث في تحقيق العلة - الثابتة بالنص أو بالإجماع أو بالاستنباط - في واقعة غير الواقعه التي ورد فيها النص؛ فإذا كانت علة اعتزال النساء في المحيض مثلاً هي الأذى، نظر المجتهد في مدى تحقق هذه العلة في النفاس، فإن وجدها قائمة فيه أجرى القياس وأصبح حكم الأصل متعدياً إلى الفرع، أي وجوب اعتزال النساء في النفاس^(٤١).

د - أنواع القياس الأصولي

إذا كان محور القياس ومرتكزه - كما ذكرنا - هو اشتراك الفرع مع الأصل في علة الحكم، فقد قسم الأصوليون القياس إلى ثلاثة أنواع وفقاً لدرجة قوة العلة التي تبرر الحكم في كل من الفرع والأصل. وهذه الأنواع هي^(٤٢):

١. القياس الأولي (أو قياس من الأدنى إلى الأعلى)، وهو الذي تكون فيه علة الحكم في الفرع أقوى وأوضح منها في الأصل، ومن ثم تزداد درجة صدق الحكم في الفرع لتعدي - وفقاً للمنطق النيوتروسوفي - الواحد الصحيح المعين لحكم الأصل.

ومثال ذلك قوله تعالى في الوصية بالوالدين:

﴿إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِنْدَكُمُ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفْ وَلَا

تَنْهَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا﴾

(الإسراء: ٢٣)

ففي هذه الآية الكريمة حرم الله تعالى علينا أن نقول «أف» للوالدين، فاستخلص فقهاء المسلمين من هذا التحريم البسيط تحريمًا أعظم وأخطر وهو ضرب الوالدين.

٢. القياس المساوي (أو قياس من نفس الدرجة)، وهو ما كانت فيه العلة التي بُنِيَ عليها الحكم في الأصل موجودة في الفرع بقدر ما هي متحققة في الأصل (أي بدرجة صدق متساوية)؛ وكمثال له، قوله تعالى:

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًاٰ وَسَيَأْصُلُونَ سَعِيرًا﴾

(النساء: ١٠)

فعلة الحكم في الآية هي الاعتداء على مال اليتيم الضعيف وإتلافه عليه، وحيث أن إحراق مال اليتيم يساوي واقعة النص في العلة، فإن حكمه هو ذات الحكم الوارد في الآية.

٣. القياس الأدنى (أو قياس من الأعلى إلى الأدنى)، وهو ما كان فيه تحقق العلة في الفرع أضعف وأقل وضوحاً مما في الأصل، وإن كان الاثنان متساوين في تحقق أصل المعنى الذي صار به الوصف علة؛ كالإسكار، فهو علة تحريم الخمر، لكنه قد يكون على نحو أضعف في شراب آخر كالجعة (البيرة)، وإن كان في الاثنين صفة الإسكار.

هـ - القياس الأصولي بين اليقين والظن

هل يؤدي القياس الأصولي إلى أحكامٍ يقينية أم إلى أحكامٍ ظنية؟. كان «أرسطو» قد ذهب إلى أن التمثيل يفيض بالظن، وقد حرص الأصوليون على نفي المماثلة بين قياسهم وبين التمثيل، وإلا أدى ذلك إلى الشك في أغلب الأحكام الشرعية التي لا تستند مباشرة إلى نصٍّ قرآني أو حديث، لكنهم مع ذلك لم يتعجلوا في الحكم بإفادته اليقين، لأن ما هو عن اجتهادٍ عقلي لا يرقى إلى درجة الحكم المُنْزَل. يقول الإمام الغزالى: «ينبغي أن تعلم أن اليقين في النظريات أعز الأشياء وجوداً. وأما الظن فأسهلها منالاً، وأيسرها حصولاً. فالظنوں المعتبرة في الفقهيات هي المرجح الذي يتيسر به عند التردد بين أمرین، إقدام أو إحجام»^(٤٣).

لذلك ذهب الأصوليون إلى أن العلاقة بين العلة والمعلول ليست على درجةٍ واحدة من التأثير أو الضرورة، وإنما تنقسم إلى خمسة أقسام تقترب بنا من المنطق النيوترونوسوفي، وهي:

١. علةٌ تُفضي إلى المعلول قطعاً؛ والعلاقة هنا تعنى أن درجة التشابه بين علة حكم الأصل وعلة حكم الفرع تصل إلى الصدق التام أو اليقين (الواحد الصحيح) أو الإدراك الجازم لضرورة إيجاب العلة للمعلول (كالاستغلال في الربا والإسکار في الخمر). وقد أشرنا من قبل إلى أن درجة الصدق يمكن أن تتجاوز الواحد الصحيح كما في قياس الأولي.

٢. علة تُفضي إلى المعلول ظناً، ويعني الظن تجويز أمرین، أحدهما أظهر من الآخر، كظن الإنسان في أن الغيم المشف الثخين يحمل معه المطر، وإن كان من الجائز أن ينقد شع الغيم دون سقوط المطر؛ وكذلك اعتقاد المجتهدين فيما يفتون به في مسائل الخلاف، وإن جوّزوا أن يكون الأمر بخلاف ذلك^(٤). ومثال ذلك في القياس: المشقة التي هي علة إباحة الفطر للمسافر والمريض في رمضان، إذ هي أمرٌ معنوي يختلف من شخص إلى آخر؛ وتحيز المرأة لقريبه في الشهادة، إذ يجوز ألا يتحيز الشاهد مهما كانت درجة قربته للمشهود له؛ وتعسف القاضي أو جوره حين يحكم وهو غضبان، إذ من الجائز ألا يؤثر عليه الغضب، ... إلخ، فكل هذه الحالات تحتمل ضد مرجوح وجائز.

٣. علة تُفضي إلى المعلول شكّاً، والشك هو تجويز أمرین لا مزية لأحدهما على الآخر، أو إدراك العلة مع احتمال وجود ضد مساوٍ، ككرابهة أكل البصل والثوم قبل الذهاب إلى المسجد، حيث يقوم الحكم على الشك في أن رائحة فم من يفعل ذلك سوف تؤذى المصليين، ومن المحتمل على نحوٍ مكافئ ألا تؤدي إلى الإيذاء.

٤. علة تُفضي إلى المعلول وهمًا، بمعنى إدراك العلة مع احتمال وجود ضد أرجح وأقوى، كأحكام التطير (التشاؤم) المردودة بقوله ﷺ «لا عدوى ولا طيرة، ويُعجبني الفأل، قالوا: وما الفأل، قال كلمة طيبة»، وقوله: «من ردته الطيرة من حاجة فقد أشرك،

قالوا يا رسول الله: ما كفارة ذلك؟، قال: أن يقول أحدهم: اللهم لا خير إلا خيرك ولا طير إلا طيرك ولا إله غيرك».

٥. علة لا تُفضي إلى المعلول بِتَاتاً؛ وهنا تكون درجة إيجاب العلة للمعلول (أي الحكم) هي الكذب التام (الصفر) أو ما يقل عنـه، لأنها تعكس إما الجهل بالعلة؛ أي عدم إدراكها بالكلية، أو الجهل المركب؛ أي إدراك علة تخالف الواقع وفقاً لما نص عليه الشارع بوضوح. ومثال ذلك عدم الإنفاق في الخير خشية الفقر، فاللائل بذلك يجهل قوله تعالى:

﴿وَمَا أَنْفَقْتُ مِنْ شَيْءٍ فَهُوَ يُخْلِفُهُ وَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾

(سبأ: ٣٩)

وقول النبي ﷺ: «ما من يومٍ يُصبح العباد فيه إلا مكان ينزلان، فيقول أحدهما: اللهم أعط منفأً خلفاً، ويقول آخر: اللهم أعط ممسكاً تلذاً».

ولا شك أن الطابع الظني للقياس الأصولي قد أتاح الفرصة لتنوع وجهات نظر الفقهاء واختلافهم فيما هو موضع اجتهاد، وقد كان لهذا الاختلاف أسباب متعددة، منها مثلاً^(٤٥):

١. اختلافهم في تقسيم الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنة، كاختلافهم في معنى الكلمة «قرء»، وهل تعني الطهر أم الحيض.
٢. اختلافهم في فهم التمييزات المتعلقة بتركيب الكلام وتأليف الجمل، وحمل الكلام على الحقيقة أو المجاز.

٣. ورود آيات وأحاديث إذا أُلف بعضها مع بعض اختلفت المدارك فيما يُستنتج منها وما لا يُستنتاج.
٤. اختلاف الأحاديث الواردة في موضوع ما، وعلم بعض الفقهاء بها دون البعض الآخر، أو صحتها عند البعض دون البعض الآخر.
٥. تباين مقدرة الفقهاء على القياس والاستبطان، أو اختلافهم في المقدرة اللغوية والعلم بأساليب العرب ودلالة الكلام.
٦. تأثر كل فقيه بما يحيط به من بيئه طبيعية أو اجتماعية، فضلاً عن متغيرات المكان والزمان ذات التأثير الواضح والضروري في ملائمة أو قول أو صدق الحكم الاجتهادي.
- على هذا الاختلاف في الحقيقة لم يكن من النوع المذموم، المتنذر بفرق الأمة ونشر بذور العداء بين أبنائها وتقويض أسس حضارتها، بل كان تعبيراً عن ثراء الفكر ومرونة الشرع وتحرر العقل الإسلامي من أسر الثنائيات الجامدة، ليتجلى بقوه عالم الممكنات العقلية والواقعية بأبعادها اللامتناهية. بعبارة أخرى، نستطيع القول أن اختلاف الفقهاء إنما يدخل في إطار التعاون والتراكم الذي لا يستغني عنه الناس في أمور دينهم ودنياهم؛ فالأحكام الاجتهادية المختلفة لا تخرج عن الصواب وما هو أقرب إليه، والخطأ وما هو أقرب إليه، ومراتب القرب والبعد متفاوتة، وهذا النوع من الاختلاف لا يجب معاداة، ولا افتراقاً في الكلمة، ولا تبديداً للشلل. يقول «الشاطبي»: «الاختلاف في بعض المسائل الفقهية

راجع إما إلى دورانها بين طرفين واضحين يتعارضان في أنظار المجتهدين، وإما إلى خفاء بعض الأدلة، أو إلى عدم الإطلاع على الدليل. وهذا الثاني ليس في الحقيقة خلافاً، إذ لو فرضنا اطلاع المجتهد على ما خفي عليه لرجح عن قوله، فإذا يُنقض لأجله قضاء القاضي» (٤٦).

ولا يطعن في ضرورة الاختلاف وأهميته نهى الرسول ﷺ عن الخوض في المشتبهات بقوله: «إِنَّ الْحَلَالَ بَيْنَ وَالْحَرَامِ بَيْنَ، وَبَيْنَهُمَا أُمُورٌ مُشْتَبِهَاتٌ لَا يَعْلَمُهُنَّ كَثِيرٌ مِّنَ النَّاسِ، فَمَنْ اتَّقَى الشَّبَهَاتَ فَقَدْ اسْتَبَرَ لِدِينِهِ وَعَرَضَهُ، وَمَنْ وَقَعَ فِي الشَّبَهَاتِ فَقَدْ وَقَعَ فِي الْحَرَامِ، كَالرَّاعِي يَرْعِي حَوْلَ الْحَمِيِّ يُوشَكُ أَنْ يَرْتَعَ فِيهِ، أَلَا وَإِنْ لَكَ مَلِكٌ حَمِيٌّ، أَلَا وَإِنَّ حَمِيَ اللَّهُ مُحَارِمٌ، أَلَا وَإِنْ فِي الْجَسَدِ مَضْغَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ» (رواه البخاري ومسلم). فما نفهمه من نص الحديث أن الأشياء ثلاثة أقسام: حلالٌ واضح لا يخفى حلهُ، كأكل الطيبات من الطعام والزواج وغير ذلك؛ وحرامٌ واضح لا تخفي حرمته، كالخمر والربا والزنا وغيرها؛ وبينهما مشتبهات ليست واضحة الحلُّ أو الحُرمة، ولهذا لا يعرفها كثيرٌ من الناس، ومغزى هذه العبارة الأخيرة أن الله تعالى قيد للأئمة من الفقهاء من يستطيعون معرفة أحكامها بنصٍ أو قياسٍ أو آيةٍ وسيلةٌ من وسائل الاستنباط ، بدليل قوله تعالى:

وَإِذَا جَاءُهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخُوفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُوا إِلَيْهِ الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَئِكَ الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعِمْهُ لَعِمَّهُ الَّذِينَ يَسْتَبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَةً لَتَبَعَّمُ الشَّيْطَانُ إِلَّا قَلِيلًا

(النساء: ٨٣)

إذا تردد الشيء بين الحل والحرمة، ولم يكن فيه نص ولا إجماع، اجتهد فيه المجتهد - المحقق لشروط الاجتهاد - فألحقه بأحدهما بالدليل الشرعي. ولعلنا نستطيع التعبير عن ذلك بالشكل التالي:



في هذا الشكل يمثل الحال (وكذلك الإيمان والطاعة والجنة) الصدق المطلق، ويمثل الحرام (ومعه الكفر والمعصية والنار) الكذب المطلق، وفيما بينهما، أي بين <أ> و <حقيقة أ>، تمتد حالات لا متناهية العدد من المتشابهات. أما بالنسبة لتجاوز قيمة الصدق بالزيادة من جهة، وتتجاوز قيمة الكذب بالزيادة أيضًا من الجهة الأخرى، فهي ثابتة بأكثر من آية من آيات القرآن، ومن هذه الآيات:

﴿لِلّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَى وَزِيَادَةً وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهُهُمْ قَنْرٌ وَلَا ذَلَّةٌ
أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾

(يونس: ٢٦)

﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لَّا نَفْسٍ هُمْ إِنَّمَا نُمْلِي
لَهُمْ لِيَزْدَادُوا إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾

(آل عمران: ١٧٨)

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ
إِيمَانِهِمْ وَلِلَّهِ جُنُودُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ عَلَيْهِ حَكِيمًا﴾

(الفتح: ٤)

بل لقد نبهنا النبي ﷺ إلى إمكان انقلاب الوضع الإيماني رأساً على عقب مهما كانت درجة، فقال ﷺ: «إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها ذراع، فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع، فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها».

أليس في ذلك استباقاً أصيلاً اختص به العقل الإسلامي قبل قرونٍ من الآن؟، بل ألا يكشف القياس الأصولي عن عبرية إسلامية – نفتقد لها الآن – في العمل بمبادئ المنطق المعاصر إزاء الواقع سنته التغير والصيرورة، في حين نُصر نحن أبناء هذا الواقع على تمجيد العقل واستirاد الأفكار الجاهزة بإيجابياتها وسلبياتها من الغرب، فيعطيها تارة وينع عن تارة أخرى؟.

و - الاجتهاد وتجديد الفكر الديني

لم يكن قياس الغائب على الشاهد هو السبيل الوحيد الذي سلكه الفقهاء لاستبطاط الأحكام، بل لقد اقتضت الأقضية وتعقد المشكلات في المعاملات بعد اتساع الدولة الإسلامية أن ينوعوا من سُبل الاستبطاط، فقلوا مثلاً بالاستحسان؛ وهو العدول عن القياس الجلي إلى قياس خفيّ، بحيث إذا أدى تطبيق قاعدة شرعية إلى تفويت مصلحة أو إحداث ضرر، بات من الضروري العدول عن القاعدة العامة نزولاً على ما تقضي المصلحة الخاصة، وفي ذلك أمثلة كثيرة، منها^(٤٧):

- أوقف عمر بن الخطاب رضي الله عنه حد قطع اليد على خادم سرق سيده لأنّه حرمه أجره؛ فعلاة إقامة الحد هي اغتصاب الحقوق، لكن «عمر» أوقف الحد لعلة معارضة هي الحرمان من الحقوق، بل وهدد السيد أن يُقيم عليه الحد إن لم يعط الخادم حقه.
- كل من نذر نذراً لابد أن يوفيه امثala للاية الكريمة:
﴿وَلْيُوفُوا نُذُورَهُمْ﴾
(الحج: ٢٩)

وقد سُئل «ابن العباس» عمن نذر في معصية، فقال: إن كان النذر لله فقد كذب على الله، وإن كان للشيطان فإنه باطل.

- كان الرسول ﷺ لا يجيز أخذ الأجرة على قراءة القرآن أو تعليمه أو الآذان، فلما تعقدت الحياة أفتى الفقهاء بجواز ذلك،

لأنهم إن حافظوا على أداء هذه الواجبات الدينية عجزوا عن اكتساب أقواتها فجاءوا وهلكوا، وإن سعوا إلى أرزاقهم توقفت هذه الواجبات.

• يقول «ابن تيمية»: مررت أنا وأصحابي في زمان حكم التتار بقوم منهم يشربون الخمر، فأنكر بعض من كان معه عليهم ذلك، فأنكرت عليهم سعيهم للنهي عن المنكر وقلت: إنما حرم الله الخمر لأنها تصد عن ذكر الله وعن الصلاة، وهؤلاء تصدّهم الخمر عن قتل النفوس وسببي الذريّة واغتصاب الأموال، فدعوهم وخرمهم، فالقاعدة هنا هي اختيار أخف الضررين.

كذلك لجأ الفقهاء إلى الاستبطاط باستخدام المصالح المرسلة، وهي تلك التي لم يحددها الشارع بنصٍ صريح مع ما فيها من جلب منفعة أو دفع مضرّة، وقد حدّد الفقهاء لها ثلاثة شروط أساسية، وهي (٤٨) :

- إذا لم تكن المصلحة تستند إلى نص قاطع من القرآن أو حديث فلا يجوز أن يوجد نص يعارضها؛ فالاستسلام للعدو باسم السلام ليس من المصالح المرسلة لأنّه معارض لمبدأ الجهاد.
- أن تكون المصلحة محققة وليس متوهمة؛ فعقد اتفاقية لتبادل المنافع مع طرف غير مسلم أقوى شकيمة (وله أهداف عدوانية وأطماع في الدولة المسلمة) هي مصلحة متوهمة.

- أن تكون المصلحة عامة وليس خاصة؛ ومن ثم فليس من المصالح المرسلة سن قانون من أجل مصلحة الحاكم.

هذه السبل الاستباطية، وغيرها مما ذكرناه في الفصل الثاني من هذا الكتاب، جعلت الأحكام القضائية والفتاوی الشرعية معبرة خير تعبر عن مرونة الدين حسب ما يقتضيه المعاملات بين الناس، وحسب ما يقتضيه بعد المكاني – الزماني للحدث، وذلك في وسطٍ عدل بين ثبات القياس الأرسطي وبين نسبية السفسطائيين.

إضافة إلى ذلك، تجلى الطابع النيوتروسوسي للفقه الإسلامي، لاسيما إبان عهد الدولة العباسية، في انقسام المشغلين به إلى مدرستين كبيرتين يرفع المنتسبون إليهما رأية السماحة والتقدير لبعضهما البعض: مدرسة الحديث، وشعارها الالتزام بالنص نظراً لقداسته؛ ومدرسة الرأي، وشعارها التأويل إن تعارض ظاهر النص مع العقل أو لمرااعة الظروف المتغيرة. تركزت الأولى في الحجاز، حيث بدأ حديث رسول الله ﷺ وبها ختم المستمعون له كثیر، ومن العسير الكذب عليه وهم حضور. أما الثانية فقد انتطلقت في العراق، حيث تعقدت الحياة وتشعبت القضايا فكان لابد من تشريع ورأي يصدر عن مجتهد. كان أهل الحديث في المدينة يستعظامون عبارة «أجتهد رأيي»، بينما يستعظام أهل الرأي عبارة «قال رسول الله» خشية الوضع أو ضعف السند. كذلك كان أهل الحديث يكرهون طلب الحكم الديني في حادثة لم تقع أو الافتراض والسؤال: أرأيت لو أن ...، وكانوا يعتدون بالحديث حتى الضعيف منه، وكان «أحمد

بن حنبل» يرى ضعيف الحديث أقوى من صاحب الرأي، بينما كان أصحاب الرأي، وعلى رأسهم «أبو حنيفة» يتشكرون في الحديث إن شعروا أن في متنه شذوذًا أو في سنته علة تدق فيء، فينصرفون عنه إلى الرأي والاجتهاد. ومع ذلك كانت ثمرة السماحة الفكرية والاحترام المتبادل بين المدرستين أن يسر الله لهما الالقاء في موقف وسط يجمع بينهما على أيدي الإمام «الشافعي» وتلاميذه، حيث بات لزاماً على القائلين بالرأي أن يتسلحوا بالحديث، وعلى القائلين بالحديث أن يتسلحوا بالرأي^(٤٩).

ولا ينبغي الظن أن المدارس الفقهية كانت قاصرة على المذاهب الأربع المعروفة اليوم: الحنفي والمالكي والشافعي والحنبي، بل لقد أدت الحرية التي كفلتها الدولة للقضاء وأهل الفتوى إلى تعدد المذاهب الفقهية حتى بلغت في القرن الثالث سبعة عشر مذهبًا^(٥٠)، غير أن معظمها لم يستطع البقاء، إما لظروف خارجية كانعدام التلاميذ الأقوياء الذين ينصرؤن المذهب وينشرونه ويدافعون عنه، أو لأسباب داخلية – كما هو الحال بالنسبة لمذهب الطاهري – حيث قضى عليه تشدده في عدم الأخذ بالرأي والتزامه الشديد بالنص، إلى أن استقرت مدارس الفقه لدى أهل السنة على المذاهب الأربع المعروفة^(٥١).

وإذا كان باب الاجتهاد قد أغلق في أواخر القرن الرابع بسبب ما انتاب الدولة العباسية من ضعف وفساد في كل شيء حتى الفقه والقضاء، وبسبب الخشية – التي مازالت مستمرة حتى يومنا هذا –

من أن تكون مناهج الاستنباط مطية لذوي الأهواء، أو سبلاً لإرضاء الحكام بالفتوى لصالحهم، إلا أن ذلك لا يعني أن الطاقة الخلاقة للفقه قد استُفدت واستهلكت، أو أن عملية تفسير النصوص قد اكتملت نهائياً على أيدي العلماء ذوي المقدرة الفذة الذين أدت جهودهم إلى صياغة الشريعة في صورتها النهائية الصحيحة. بعبارة أخرى، لا يعني إغلاق باب الاجتهد عَقْم الدولة الإسلامية عن إنجاب المجتهدين الأكفاء، وانحصر نشاط الفقهاء في تقليد المذاهب السابقة، وقصر التشريع الإسلامي على تقنين الأحكام المقررة سلفاً وصياغتها في قالب تعليمي؛ بل إن الأمة الإسلامية ثرية بمجتهديها، وقد قال رسول ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها»، ولذلك ظهرت أسماء كبيرة في الفقه لا يمكن تجاهلها؛ كالغزالى، وابن تيمية، والشوكانى^(٥٢)! ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى من يجدد للأمة دينها بالاجتهد والرأي، لاسيما بعد أن أفرز عصرنا مشكلات وقضايا - داخلية وخارجية - لم يعشها أسلافنا، بل وما كان لهم تخيلها، فهل ثمة سبيل لذلك؟.

بدايةً تتبغي الإشارة إلى أننا لا نعني بالتجدد ما يتعدد اليوم من مقولات صارخة - لا تبرأ من الأغراض السياسية - تدعوا إلى استلهام ثقافة الغرب والخضوع لمطالبه بغية مجاراة العصر؛ فالغرب - بضغوطه المتزايدة على الحكومات الإسلامية، وتدخله السافر في شؤونها المختلفة - لا يهدف إلا إلى تنقية النص الديني مما قد يعارض مصالحه السياسية والاقتصادية، وإلى إعادة تشكيل

منظومة الثقافة العربية - الإسلامية في إطار من القيم والأولويات يضمن له تخلف العقل العربي - الإسلامي، ومن ثم الهيمنة المطلقة. كذلك لا نعني بالتجديد إعادة بعث مؤلفات الأسلاف الاجتهادية - على ما في ذلك من أهمية تاريخية ومنهجية - بُغية التوقف عند ما جاء بها والالتزام الحرفي به؛ فقد كانت لهم إشكالياتهم الحياتية ذات المتغيرات المحلية الخاصة، في حين تواجهنا الآن إشكاليات محلية جديدة يدفعنا الجهل بالدين إلى التماس حلول لها لدى الآخرين؛ إنما نعني بالأحرى إيقاظ العقل العربي - الإسلامي من سباته الدوجماطيقي الذي تراجع به إلى مؤخرة الركب الحضاري في كافة المجالات، وإحياء روح الشجاعة العقلية التي تحلى بها الأسلاف فصالوا وجالوا في أروقة العلم الشرعي والطبيعي دون تشدد أو مداهنة أو تسوييف. ولا ينبغي أن نتعجل بمقوله أن إجماع الأمة قد انعقد على إغلاق باب الاجتهاد؛ يكفيانا في هذا الصدد رأي الإمام «أحمد بن حنبل» ومذهب السلف، القائل بأن إجماع الأمة لم يتحقق منذ الفتنة التي ألمت بال المسلمين في عهد الخليفة الثالث «عثمان بن عفان». ولا يصح كذلك أن يكون الخوف من إتباع الهوى سبباً لدوار إغلاق باب الاجتهاد لأكثر من عشرة قرون؛ فالأمر موكول إلى ضمائر العلماء وأهل الفتيا، وإن كان ينبغي الاعتراف بأن خضوع كثير من الحكام المسلمين لنفوذ الغرب - أوروبا وأمريكا - سيظل مصدر قلق وريبة في الفتاوى التي تُشتم منها رائحة السياسة.

أخيراً، ونظرًا لتشعب القضايا المعاصرة وتوزعها بين الفلك والطب والقانون والاقتصاد، بل والأخلاق وعلم الجمال، فإنه لا مجال للاجتهاد الفردي المطلق في عصرنا، معنى أن مشكلات العصر ليست كالزمن الماضي يمكن أن ينفرد بالرأي فيها فقيه، وإنما ينبغي أن تتضافر جهود علماء وخبراء من شتى المجالات في التوصل إلى الرأي الشرعي الملائم لمتغيرات العصر، وهو ما يقتضي أن يكون للفقيه – أو لدار الإفتاء – خبراء في شتى التخصصات يتم الرجوع إليهم، وأن يكونوا بطبيعة الحال من أهل الورع والتقوى إلى جانب خبرتهم وشخصيتهم. كذلك ينبغي عقد المؤتمرات للنظر في القضايا والمشكلات التي تهم الناس، وأن يجتمع لهذه القضايا كل مهتم بالأمر من العلماء والخبراء وأساتذة الجامعات إلى جانب الفقهاء، وأن تقدم توصيات هذه المؤتمرات إلى دور الإفتاء، وألا يكون مصيرها أدراج المكاتب أو رفوف المكتبات العامة^(٥٣).

[٢-٣] – العناصر المنطقية للأدلة في علم الكلام

لم يكن علم أصول الفقه هو الميدان البحثي الوحيد الذي خالف فيه المسلمون أساسيات المنطق الأرسطي وانطلقا خلاله يؤسسون منطقهم الخاص الملائم لاحتياجات دينهم ومتغيرات دنياهם، بل إن ثمة ميداناً آخر، لا يقل عنه أهمية وخصوصية، عارض فيه المسلمون صراحة وبوضوح قوانين الفكر الأرسطية الثلاثة، وبصفة خاصة

قانوني «عدم التناقض» *Non-contradiction* و«الثالث المرفوع» أو «الوسط الممتنع» *Excluded middle*؛ وأعني به ميدان علم الكلام.

هذه القوانين - كما ذكرنا - هي أساس المنطق الأرسطي، ولذا يُعرف هذا المنطق أحياناً باسم «علم قوانين الفكر»، الأمر الذي يُشعر بخطر هذه القوانين في إقامة البناء الأرسطي، وسيطرتها على الأنساق المنطقية المختلفة لقرون طويلة. وقد رأى فيها «أرسطو» - وكذلك ناقلوها إلى الفكر الإسلامي - مبادئ عامة بديهية تجعل من المنطق علمًا حقيقةً أو علم العلوم.

يقرر القانون الأول (مبدأ الهوية *Identity*) أن كل شيء هو ذاته، أو أنه إذا كانت هناك قضية ما صادقة، فهي إذن صادقة، وبصيغة رمزية:

($Q \subseteq Q$) أو ($Q \equiv Q$)

أما القانون الثاني (مبدأ عدم التناقض) فيقرر أن الشيء ونقيضه لا يجتمعان في آنٍ واحد، أو أنه لا يمكن وجود قضية صادقة وكاذبة في آنٍ معًا، أي:

($Q \& \neg Q$)

وهذا القانون مكمِّل للقانون الأول، لأنَّه لو لا ما يمدنا به لأصبح مبدأ الذاتية غير كامل من الناحية المنطقية أولاً، وغير مفهوم فهماً تماماً ثانياً. وذهب بعض المناطقة إلى أنَّ هذا القانون لا يسير بنا

خطوة أوسع من قانون الذاتية - وهو أن الحقيقة واحدة - بعبارة مخالفة في الصورة لا في جوهر المعنى.

وأما القانون الثالث فيقرر أنه لا يوجد وسط بين النقيضين، أو أن أية قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة ولا ثالث بينهما، أي:

(ق ٧ ~ ق)

و قبل أن يتتبه الغرب إلى ضرورة تجاوز هذه القوانين استجابة لمتطلبات الواقع، واعتراضًا بالسمات الأساسية لمعرفتنا؛ كالغموض، والاحتمالية، وعدم اليقين، ... إلخ. كان مفكرو الإسلام قد تجاوزوها بالفعل استجابة لمتطلبات التفسير وبناء الحجة العقلية فيما يتعلق ببعض المشكلات الكلامية.

دعنا نعرض لنماذج من هذه المشكلات التي توضح مخالفة المتكلمين لقوانين المنطق الأرسطي، ولو بشكل غير مباشر، وموافقة فهمهم المنطقي لمبادئ المنطق النيوتروسوسي، لاسيما إمكانية الجمع بين النقيضين أو وجود وسط ثالث بينهما.

أ - الحكم على فاعل الكبيرة

يمثل الحكم على فاعل الكبيرة أصلًا ثابتًا من الأصول الخمسة للمعتزلة؛ أعني أصل «المنزلة بين المنزليتين» الباحثين إلى أن هذا الحكم يُعد من الناحية التاريخية نقطة الانطلاق الأولى للاعتزال كفر أو كفرة كلامية^(٤). والمقصود بفاعل الكبيرة: ذلك المسلم البالغ العاقل الذي يقترف إثمًا نهى عنه الشرع

نهيًّا قاطعًا في الكتاب أو السنة، وغَلَظَ اللَّهُ تَعَالَى عَقوبَتِهِ وَتَوَعَّدَ مُقْرَفَهُ بِالنَّارِ؛ كَا الشُّرُكَ، وَتَرَكَ الصَّلَاةَ، وَعَقُوقَ الْوَالِدِينَ، وَالرِّبَا، وَالسُّحُرُ، وَالزُّرْنَا، وَقَتْلَ النَّفْسِ إِلَّا بِالْحَقِّ، وَأَكْلَ مَالَ الْيَتَمِّ، ... إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مَا يَصِلُ إِلَى سَبْعِينَ فَعْلَامَ حَرَمَّاً^(٥٥).

كيف حكم منطقياً على فاعل الكبيرة؟. هل نقول أنه «كافر» (على ما يتربّ على ذلك من نتائج خطيرة؛ كحريم زواجه من المؤمنة أو التفريق بينه وبينها إن كان متزوجاً منها) رغم كونه ينطق بالشهادتين؟. أم نترك أمره لله يحكم عليه يوم البعث كيف يشاء، حتى وإن جاهر بالكبائر في المجتمع المسلم؟.

قد لا يخرج هذا السؤال للوهلة الأولى عن الإطار الديني غير المُنذر باتساع الشُّقة بين <أ> و <نقض أ>، لكنه اتَّخذ لدى الفرق الإسلامية بُعداً سياسياً هاماً؛ فالخوارج **Kharjites** كانوا مناوئين للدولة الأموية، وكان لابد أن يبرروا خروجهم وحربهم على أساس عقائدي. ولما كان الخلفاء الأمويون - باستثناء سابعهم «عمر بن عبد العزيز» **Omar Ibn Abd al-Aziz** (٦٨٠ - ٧٢٠) - غير جديرين من ناحية الأفضلية الدينية أن يكونوا للمؤمنين أمراء، فضلاً عن أنهم قد وصلوا إلى السلطة بالغصب والإكراه، بل لم يتورع بعضهم عن ارتكاب الكبائر من سفك الدماء واغتصاب الأموال، فقد أعلن الخوارج تكفير فاعل الكبيرة حتى يحل لهم بذلك محاربته. لكن فريقاً آخر من المسلمين، وهم المرجئة **Al-Murji'a or Murjites = The postponers**

الدماء بين المسلمين والحروب المتصلة بينهم، وتملكه اليأس من التخلص من الدولة الأموية، فرأى أنه لا يضر مع الإيمان معصية، وأن فاعل الكبيرة مؤمن، وأن ما يرتكبه من كبائر لا ينفي ولا يتنافي مع إيمان في قلبه، ومن ثم يجب إرجاء الحكم عليه إلى يوم القيمة، إن شاء الله عزبه وإن شاء غفر له.

إذاء هذا الموقف المتطرف من كلا الفريقين ظهرت فرقـة المعترضة، لتعلن أن فاعل الكبيرة لا هو مؤمن ولا هو كافر، أو هو مؤمن وكافر معاً: إنه في منزلة بين المنزلتين؛ ذلك أنه يشبه المؤمن في عقيدته ولا يشبهه في عمله، ويشبه الكافر في عمله ولا يشبهه في عقيدته. هكذا يلتقي <أ> و <نقض أ> في موضع متوسط يجمعهما، بل ويتصارعان عبر المسافة اللامتناهية الممتدة بينهما؛ بمعنى أن الإيمان يزيد وينقص - ما أمكن أن تكون في الأعمال زيادة أو نقصان - وبالتالي تتفاوت درجات المؤمنين بتفاوت صالح أعمالهم، أما إذا خرج فاعل الكبيرة من الدنيا دون توبة، فهو من أهل النار خالداً فيها، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان: فريق في الجنة وفريق في السعير، لكنه يُخفَّ عنـه العذاب وتكون دركته فوق دركة الكافر.

وليس في هذا الرأي المعترضي ميلاً إلى رأي الخوارج، بل إنه متسقٌ تماماً مع الفهم المعترضي لمعنى الإيمان؛ إذ ليس الإيمان مجرد اعتقاد القلب أو نطق اللسان، وإنما لابد وأن يصدقه

العمل الصالح، ومن ثم فإن فاعل الكبيرة بفعله الشر فقدَ الإيمان، وخروجه من الدنيا دون توبة يعني أنه مُستحق لخلود العذاب^(٥٦).

ب - الحُسْنُ وَالْقُبْحُ الْعَقْلَيْانِ

واجه المعتزلة أدياناً مختلفة تطعن في وحدانية الله عز وجل بمعناها الإسلامي الخالص، سواءً أكان هذا الطعن عن طريق التشبيه *Anthropomorphism* (اليهودية *Judaism*)، أو التثليث *Dualism* (المسيحية *Christianity*)، أو التثليّة *Trinity*، *Zoroastrianism* (المانوية)، والزردشتية *Manichaeism* وغيرها من ديانات الفرس). وإذا كان تنزيه المعتزلة لله تعالى في أصل التوحيد قد جاء رداً على اليهود والنصارى، فإن تصورهم للفعل الإلهي في أصل العدل إنما جاء رداً على الثنوية؛ أولئك الذين قالوا بإلهين اثنين: إله النور؛ وعنده يصدر الخير، وإله الظلمة؛ وعنده يصدر الشر، فكان السؤال الذي واجه المعتزلة هو التالي: كيف يمكن تفسير الشر في العالم دون المساس بوحدانية الله من جهة، وحكمته وعدله من جهة أخرى؟. أو بعبارة أخرى، إذا كان لا سبيل إلى إنكار وجود الشر في العالم، فهل يصح أن يصدر الشر عن إله خيرٍ وحكيماً؟.

للإجابة عن هذا السؤال استخدم المعتزلة مصطلحي «الْحُسْنُ» و«الْقُبْحُ» العقليين (*Al-husn wa al-qubh al-aqliyyan* = *goodness and badness of actions*) وأقاموا تفرقة حاسمة بينهما وبين مصطلحي «النفع» و«الضر»

؛ فليس كل ما هو نافع حسناً، ولا كل ما هو ضار قبيحاً، بل قد يحسن ما هو ضار أو مؤلم، كما قد يقبح ما هو نافع أو لاذ، فقد يطلب الإنسان الألم إن كان النفع اللازم منه أكبر من ضرره، مثلاً يجب على الأب الشقيق أن يحسن تأديب ولده بقطعه عما يشتهي وحرمانه مما يهواه. كذلك لا تُقبح الآلام والكوارث متى كانت امتحاناً للإنسان يستحق بالصبر عليها الثواب، ولو كان الإنسان في نعيم ولذة دائمين لبغى في الأرض وتجبر، مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَلَوْ بَسَطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا فِي الْأَرْضِ وَلَكِنْ يُنَزَّلُ بِقَدْرٍ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ بِعِبَادِهِ خَبِيرٌ بَصِيرٌ﴾

(الشورى: ٢٧)

ويعني ذلك، فيما يشير «الخياط» المعتزلي *Abu al-Husayn al-Khayyat* (ت: ٩٥١)، أن الله حقاً هو المُمرض المُسقم لمن أُمرضه، فما من أحد يمرض نفسه أو يُسقمها، وهو المصيب للنبات والزرع بالقطح والجدب، ...، لكن ذلك كله لا يُعد من قيله شرّاً أو فساداً؛ فليس كل ما تكرهه النفس قبيحاً، وإنما القبيح ما كان ضرراً خالصاً أو عيناً محضاً، وذلك كله على الله محل^(٥٧).

من جهة أخرى، إذا كان العدل الإلهي يتضمن أن تهدف أفعال الله كلها إلى ما هو حسن، فإن الحكم على الفعل أنه حسن أو قبيح إنما يرجع إلى صفاتِ في الفعل ذاته، وليس لمجرد أن الله أمر به أو نها عنه؛ فالله أمر بالصدق لأنَّه حسن، ونهى عن الكذب لأنَّه قبيح،

والعقل الإنساني قادر على كشف وجوه الحُسن أو القُبح في كل فعل؛ فلا تختلف العقول في التمييز بين حُسن الأفعال وقُبحها على وجه الجملة، وإن اختلفت في التفاصيل، مثلاً يستحسن الخوارج قتل مخالفיהם بينما يستصبح ذلك معظم فرق المسلمين.

على أنه إذا كانت الأفعال تُستحسن أو تُنبَح لذاتها، فإن ذلك لا يعني أن الأحكام الخُلُقية - أو العقليات - مطلقة بحيث لا يكون الصدق إلا حسناً، ولا يكون الكذب إلا قبيحاً؛ إذ ما من شيء من الأفعال يمكن أن يستمر على حال واحدة في جميع الأحوال. وبلغة المنطق النيوتروسوفي، تتراء $\langle A \rangle$ دائمًا إلى أن تكون $\langle \text{ليس } A \rangle$ ، بما في ذلك $\langle \text{نقيض } A \rangle$ ، ومن ثم فقد يكون كذبًّا بعينه مستحسنًا، وقد يكون صدقًّا بعينه مستقبحًا؛ فقد يتغير السبب فيكون فعلان متماثلان عن سببين متغايرين فيقتضي ذلك تغاير الفعلين، فالقتل ظلماً وعدوانًا لا يماثل القتل حداً وقصاصًا؛ وقد يتغير الفعل لتغاير الوقتين فيُستحسن ما كان مستقبحًا، ويُستصبح ما كان مستحسناً. كذلك قد يختلف الفعل لتغاير القدرتين أو لتغاير القادرين، وبالتالي يجب تقدير اختلاف الم محل والوقت والعلة والقدرة، لأنه بهذا الاختلاف يصبح الفعل غير الفعل $\langle \text{صحيح } A \rangle$.

ج - شبيهة المعروم

ما من نظرية أثارت جدلاً واسعاً بين المتكلمين، وأنهم المعتزلة بسببها اتهاماتٍ أبعد ما تكون عن مقصدهم، وضاعت فيها الحقيقة في غبار تأويلات الخصوم، كنظرية شبيهة المعروم

(= *Somethingness of Nihil*) *Shy'iyat al-Ma'dum*
المنسوبة لأبي الحسين الخياط.

ونقطة البدء المنطقية لهذه النظرية (أو المشكلة) هي الجدل الكلامي حول معنى كلمة «شيء» في اللغة؛ فهي كلمة تحفل بها قضيائنا التي تعكس معرفتنا بالعالم، وقد وردت في القرآن ١٩٢ مرة لخدم مدلولات مختلفة.

ولعل أبسط وأرجح تعريف لغوي لكلمة «شيء» أنه «ما يصلح لأن يكون موضوعاً في قضية» (أي المُخبر عنه أو المُسند إليه). لكن هذا التعريف يقودنا إلى السؤال المنطقي التالي: هل الحمل أو الإسناد *Predication* في القضية الحملية يفيد الوجود العيني الملموس موضوعها *its subject*? أو بعبارة أخرى، هل الرابطة المنطقية تتضمن الوجود، أم أن وظيفتها تقتصر على مجرد الربط *Copula* أو الإسناد؟.

للإجابة عن هذا السؤال انقسم المسلمون إلى ثلات فرق مختلفة، تقابلها ثلات نزاعات فلسفية معروفة، وهي^(٥٩):

١. المُشَبِّهُون (*Al-Mushabiha* (=Anthropomorphists)) الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو جسم، وهذا في الفلسفة هو موقف *Sensualism or Sensationalism*. النزعة الحسية

٢. الأشاعرة **Ash'arites** الذين لا يثبتون الحمل إلا لما هو موجود وجوداً عينياً في الخارج، وهذا هو موقف النزعة الواقعية . **Realism**

٣. المعتزلة **Mu'tazila** الذين يسعون دائرة الحمل أو الإثبات لتشمل الوجود العيني والذهني معاً، وهذا هو موقف النزعة العقلية . **Rationalism**

وهكذا فإذا كان ثمة اتفاق إسلامي على جواز وصف الله عز وجل بأنه «شيء»، استناداً إلى الآية الكريمة ﴿ قُلْ أَيُّ شَيْءٍ أَكْبَرُ شَهَادَةً قُلِ اللَّهُ شَهِيدٌ بِيَنِي وَبِيَنُوكُمْ ﴾ (الأنعام: ١٩)

فمعنى ذلك عند المشبهة أنه جسم، ومعناه عند الأشاعرة أنه موجود، أما معنى الشبيهة عند المعتزلة فهو الإثبات، والإثبات - أو الإسناد - عندهم أعم من الوجود العيني. أما عن المشبهة فقد استندوا في موقفهم إلى الآيات التي يفيدها ظاهرها التشبيه **al-Tashbih** (*Anthropomorphism*)، وقد تأولها المعتزلة على نحو يتافق مع تنزيتهم المطلق لله؛ وأما عن الأشاعرة فقد استدلوا من القرآن على أن مفهوم الشبيهة يوجب الوجود بقوله تعالى:

﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور: ٣٥)

إذ لما كان «غير الشيء» يفيد العدم (*al-Adam (=Nihil)*)
كان «الشيء» يدل على الوجود (*al-Wujud (= Existence)*)
وكذلك قوله تعالى:

﴿وَقَدْ خَلَقْتَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾

(مريم: ٩)

أي لم تك موجوداً. وأما عن المعتزلة فقد استدلوا بأكثر من آية
تساند موقفهم في مفهوم الشيئية، وأولها الآية المحكمة التي يذكرونها
كثيراً للدلالة على التزريه المطلق لله:

﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾

(الشوري: ١١)

فهي لا تدل على أنه ليس كمثله موجود ما فحسب، بل إن كل ما
يخطر على البال من تخيلات أو تصورات فالله بخلاف ذلك. وكذلك
قوله تعالى:

﴿وَسَعَ رَبُّكُلَّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾

(الأنعام: ٨٠)

وقوله

﴿وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا﴾

(الطلاق: ١٢)

فالشيئية هنا لا تدل على الموجودات العينية فقط، بل على كل ما
اصطلح على تسميته بالمعدوم أيضاً، مثل يوم القيمة: إذ هو معدوم

في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله، فعلم الله الأزلية يتعلق به تفصيلاً مع كونه في الحال معدوماً.

من جهة أخرى، إذا كان «الشيء» لدى الأشاعرة مرادفاً للموجود، فإن المعدوم (أو اللاشيء) عندهم يعني بالضرورة «اللاموجود»، لكن المعتزلة فهموا «الشيء» بمعنى ما هو قابل لأن يخبر عنه أو يُسند إليه، أي أنه مرادف لكل من الموجود العيني والموجود الذهني؛ وهذا الأخير يحوي الممكن وغير الممكن، المحتمل وغير المحتمل، المستحيل وغير المستحيل، الموجود بالفعل والموجود فقط كتصور أو فكرة؛ فلا مكان فيه إذن لقانوني عدم التناقض والثالث المرفوع، بل قد يجتمع فيه النقيضان أو المتضادان، ومن ثم يمكن القول أن المعدوم (أو اللاشيء) هو «شيء»، لأنه حقيقة أو صفة ذاتية معلومة للخالق عز وجل قبل أن تتحقق بأمره في الوجود العيني. ولا مجال هنا للقول بقدم العالم، لأن مجال البحث الطبيعي لنظرية «شبيهة المعدوم» هو مبحث المعرفة *Ontology* وليس مبحث الوجود *Epistemology*، بمعنى أن التصورات الذهنية – من حيث هي تصورات – مجرد قضايا عقلية ضرورية منفكة عن صفة الوجود. هذا فضلاً عن أن الفائلين بقدم العالم من الفلاسفة لا يثبتون إمكان الوجود للعدم، لأن الشيء عندهم لا يخرج من العدم المحسوب إلى الوجود، وإنما من مادة أولى، أما المعتزلة فقد أثبتوا العدم إلى جانب ممكن الوجود في تعلق قدرة الله

بإيجاده، مما يؤكد أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الإسلامية، والتي تعبّر عنها الآية الكريمة:

﴿ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ ﴾

(بس: ٨٢)

أي من عدم إلى وجود بمحض قوله تعالى (كُنْ).

كذلك لا مجال للقول أن تصور المعتزلة للمعدومات قبل وجودها يناظر تصور «أفلاطون» لعالم المُثل، لأن هذا الأخير يعني أن للمعقولات وجوداً خارجياً، ومن ثم تعلقت المُثل بمبحث الوجود، ولا شيء من ذلك لدى المعتزلة^(٦٠).

د - نظرية الأحوال

Theory of Ahwal ترتبط نظرية الأحوال (=بنظرية شيئاً المعدوم من حيث تفرقهما بين ما هو في الأعيان وما هو في الأذهان، وكذلك من حيث ثورتهما على قانون الثالث المرفوع وقولهما بإمكان اجتماع النقيضين، وهما معًا دليلان على الاتساق التام في النزعة العقلية للمعتزلة).

تُنسب النظرية إلى «أبي هاشم الجبائي» **Abu Hashim** (ت ٩٣٣) - وعارضها أبوه «أبو على» **Abu Ali al-Jubba'i** (ت ٩١٥) - وقد نشأت أصلاً كرد فعل على وجهة النظر المسيحية، المخالفة لوجهة النظر الإسلامية، في علاقة **الصفات** (= **Attributes**) بالذات الإلهية

عبارة **Al-Dhat al-Ilahiyyah** (= *Divine essence*) أخرى، أراد المعتزلة بهذه النظرية الرد على فكرة **الأنقانيم** (=*Embodiments*) أو التثليث **Al-Aqanim** (= *Trinity*) في الدين المسيحي؛ إذ تستند هذه الفكرة إلى أن الله جوهر واحد ذو أنقانيم ثلاثة: الوجود **Al-Wujud** ، والحياة **Al-Ilm** (*Awareness*) (= *Existence*) ، والعلم (= *Existence*) **Al-Hayah** (= *Life*) . وقد كانت الأنقانيم في البدء صفات، ثم أصبحت أشخاصاً: الأب **The Father** ، والابن **The Son** ، والروح القدس **The Holy Spirit** . وحيث أن هذه الأنقانيم مستقلة عن بعضها البعض، فقد أمكن أن يتجسد الأنثوم الثاني – أنثوم العلم أو الكلمة – في الابن «المسيح» **Al-Masih** (=Jesus) فأصبح مغايراً للأب.

ولا شك أن هذه الفكرة معارضة تماماً لعقيدة التوحيد الإسلامية، وهي العقيدة التي أراد المعتزلة تفقيتها من آية شائبة تشوبها فذهبوا إلى أن صفات الله هي عين ذاته وليس زائدة عليها. كان يحكم فكر المعتزلة استبعاد أدنى تصور يمكن أن يفيد التعدد في الذات الإلهية؛ فالعلم والقدرة والحياة كصفات هي عين الذات، بمعنى أن ثمة هوية بينها وبين الذات تحول دون استقلالها وتجسدتها، وبذلك تجلواز المعزلة مشكلة الـ **الكم** (: الوحدانية الخالصة)، لكنهم في الوقت ذاته واجهوا مشكلة الكيف: إذا كان الله عالماً وعلمه هو ذاته، قادرًا وقدرته هي ذاته...، فما الفرق إذن بين العلم والقدرة والحياة؟.

انتسمت إجابات المعتزلة الأولية عن هذا السؤال بالحيرة والتردد؛ فال قالوا تارة أن الفرق يتجلّى في اختلاف المعلوم عن المقدور؛ وقالوا تارة أخرى أنه متتحق باختلاف أضداد هذه الصفات. لكن المشكلة ظلت معلقة؛ إذ كيف تختلف الأضداد ولا تختلف الصفات؟. إضافة إلى ذلك، واجه المعتزلة فريقاً آخر من المسلمين اتهمهم بنفي – أو تعطيل – **الصفات؛ أولئك هم الصفاتية Al-Sifatiyyah** (=Attributists)، وكان لابد حينئذ من موقف حاسم يمكن من خلاله مواجهة الصفاتية من جهة، والاحتفاظ بالتوحيد الخالص – مناهضة للمسيحية – من جهة أخرى.

وقتئذ تقدم «أبو هاشم» بنظريته في الأحوال كحلٍ توفيقي مقبول لهذا الإشكال؛ فقال إنه إذا لم تكن ذات الله تعالى علة لكونه عالماً وقدراً، لأن مفهوم الذات غير مفهوم العلم أو القدرة، فمن الممكن القول أن هذه الصفات لا تعدو أن تكون مجرد أحوال «معلومة»؛ بمعنى كونها اعتبارات ذهنية (هي موضوع علم)، في حين أن الذات الإلهية جوهر واحد (هو موضوع وجود عيني).

على هذا النحو، يمكن تعريف «الحال» بأنها كل صفة لموجود تتأي بذاتها عن مبحث الوجود، فلا يتعلّق «الحال» إلا بالجانب المتصل بالمعنى فقط دون الوجود. أو فلنقل أن الأحوال تصورات عقلية لا توصف بالوجود أو العدم؛ إنها لا موجودة ولا معدومة، لأن الوجود والعدم إنما يتعلّقان بعالم الأعيان؛ إنها بالأحرى توصف بالثبوت أو الإسناد، لأنها تتعلّق بعالم الأذهان، وفي ذلك بلا شك

انتساق مع القول ب شيئاً من المعلوم (أو المعدوم حسب تعبير خصوم المعتزلة).

هكذا أثبتت «أبو هاشم» للذات صفات، مؤكداً تبادل مفاهيمها ومستبعداً عنها صفة الوجود درءاً لشبيهة التعدد. ولكي يوضح هذا المعنى نراه يعمد إلى تقسيم الصفات قسمين^(٦١):

١. ما يُعلَّل: وهو كل صفة يتم إثباتها للذات وفقاً لعلة؛ فالعلم والقدرة، وكذلك السمع والبصر، صفات يُشترط لإثباتها الحياة، وتعلُّل بالحياة.

٢. ما لا يُعلَّل: وهو كل صفة يتم إثباتها للذات دون علة؛ كتمييز الجوهر، وكونه موجوداً، وكون العرض عرضاً، والسود سواداً. وتلك بتعبيرنا الحديث هي القضايا التي لا يُضيف فيها المحمول شيئاً جديداً لمفهوم الموضوع.

وصفات الله من حيث صلتها بالذات ليست من النوع الثاني، إذ لا يندرج تحت مفهوم «الذات» أنه عالم قادر. ومع ذلك فإن هذه الصفات لا تُعلم ولا تُدرك مستقلة عن الذات، كما لا يُدرك كون الكائن سميغاً أو بصيراً بالاستقلال عن كونه موجوداً أو حياً.

ليست الصفة إذن هي عين الذات، لكنها مع ذلك لا تقوم بالاستقلال عن الذات. ولعل أفضل تعبير عن هذه الحقيقة هو ما ذكره «الطحاوي» *Al-Tahawi* ، إذ كتب يقول: «إنك إذا قلت: ”أعوذ بالله“ فقد عذت بالذات المقدسة الموصوفة بصفات الكمال الثابتة له عز وجل، والتي لا تنفك عنه بوجه من الوجوه. وإذا قلت

”أَعُوذ بِعِزَّةِ اللَّهِ“ فَقَدْ حُذِّنْتَ بِصَفَةٍ مِنْ صَفَاتِ اللَّهِ، وَمَعَ ذَلِكَ لَمْ تَعْذِبْ بِغَيْرِ اللَّهِ، وَهَذَا الْمَعْنَى يُقْبَلُهُمْ مِنْ لَفْظِ الْذَّاَتِ؛ فَإِنْ ”ذَات“ فِي أَصْلِ مَعْنَاهَا لَا تُسْتَعْمَلُ إِلَّا مَضَافَةً؛ أَيْ ”ذَاتٌ وَجُودٌ“، ”ذَاتٌ قَدْرٌ“، ”ذَاتٌ عَزَّةٌ“، ”ذَاتٌ عِلْمٌ“...، وَقَدْ قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ”أَعُوذُ بِعِزَّةِ اللَّهِ وَقُدْرَتِهِ مِنْ شَرِّ مَا أَجَدْ“، أَعُوذُ بِكَلِمَاتِ اللَّهِ التَّامَاتِ مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ“، وَلَمْ يَعْذِبْ النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِغَيْرِ اللَّهِ»^(٦٢).

هوامش الفصل الثالث

١. كتب هذا الفصل صلاح عثمان.
٢. أنظر في ذلك:
 - Williamson, Timothy, *Vagueness*, Routledge, London & N.Y., 1994.
٣. صلاح عثمان: المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.
٤. صلاح عثمان: جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون: رؤية رياضية معاصرة، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٧ - ١٣٩.
٥. حسن عبد الحميد & محمد مهران: في فلسفة العلوم ومناهج البحث، مكتبة سعيد رافت، القاهرة ١٩٧٩/١٩٨٠، ص ٦٨.
٦. راجع الفصل الأول، الفقرة ١ - ٤.
٧. الشهادة *Testimony* هي أن يُخبر المرء بما رأى، وأن يُقر صدقًا بما علم أمام جهة قضائية، وقد أوجبها الإسلام في أمور المعاملات اليومية تحقيقاً للعدل المؤسس على البيئة ودرءاً لهضم حقوق الناس، مثلاً هو الحال مثلاً في أمور التدابير (اقتراض الأموال)، والبيع، وغيرها.
وشهادة رجلين ثابتة بالنص القرآني:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَافِنُتُمْ بَدِينَ إِلَى أَجْلٍ مُسَمًّى فَاقْتُبُوهُ وَلَا يُكْتَبُ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعُدْلِ وَلَا يَأْبُكَاتِبٌ أَنْ يَكْتُبَ كَمَا عَلِمَهُ اللَّهُ فَلَا يُكْتَبُ وَلَا يُمْلِلُ الَّذِي عَلَيْهِ الْحُقْقُ وَلَا يُنَزِّقُ اللَّهُ رَبَّهُ وَلَا يَبْخَسُ مِنْهُ شَيْئًا فَإِنَّ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحُقْقُ

سَفِيهَا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يُسْتَطِيعُ أَنْ يُمْلِّـ فَلِيمَلْ وَكِيْهُ بِالْعَدْلِ وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدِينَ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رِجَالِيْنَ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِنْ تَرْضُونَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضْلِـ إِحْدَاهُمَا فَنَذِكَرْ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى وَلَا يَأْبَ الشُّهَدَاءِ إِذَا مَا دُعُوا وَلَا تَسْأَمُوا أَنْ تَكْتُبُوهُ صَغِيرًا أَوْ كَبِيرًا إِلَى أَجْلِهِ ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ وَلَدُنِّي أَلَا تَرَاتِبُوا إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَا تَكْتُبُوهَا وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَيَّعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ وَإِنْ تَفْعَلُوا فَإِنَّهُ فُسُوقٌ بِكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعْلَمُكُمُ اللَّهُ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ

عَلَيْمٌ ﴿٢٨٢﴾

(البقرة: ٢٨٢)

وقد حددت الشريعة شروطاً للشهادة، تأتي في مقدمتها «العدالة»، مصداقاً لقوله تعالى:

﴿وَأَشْهِدُوا ذَوِيْ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾

(الطلاق: ٢)

ثم البلوغ، والإسلام، والحرية، ونفي النهاة.

٦. الكفارة *Penance or atonement* هي ما يقوم به الآثم والمقصر في بعض الواجبات الدينية، وهي أنواع؛ كفارة اليمين *Oath*، وكفاراة ترك بعض مناسك الحج، وكفاراة القتل الخطأ، ... إلخ. وفيما يتعلق بهذه الأخيرة فقد حدّها النص القرآني:

﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَّـا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَّـا فَتَحْرِيرُ رَبَّهِ مُؤْمِنَةً وَدِيَةً مُسْلَمَةً إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصْدِقُوا فَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ عَدُوًّـ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَبَّهِ مُؤْمِنَةً وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَهُمْ مِيَّـاقٌ فَدِيَةً مُسْلَمَةً إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَبَّهِ مُؤْمِنَةً فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيْمًا حَكِيمًا﴾

(النساء: ٩٢)

أما القتل المتعمد فقد غلّظ الله تعالى عقوبته:

﴿وَمَنْ يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِدًا فِيهَا وَغَضِيبَ اللَّهُ عَلَيْهِ وَلَعْنَةُ وَأَعَدَ لَهُ عَذَابًا عَظِيمًا﴾

(النساء: ٩٣)

ومع ذلك فقد ترك الإسلام باب التوبة مفتوحاً لمن أراد - ما لم تصل روحه إلى حلقمه، وهو ما عبر عنه المصطفى ﷺ بقوله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقْبِلُ تَوْبَةَ الْعَبْدِ مَا لَمْ يَغْرِرْ». فإن كانت المعصية بين العبد وبين الله تعالى، ولا تتعلق بحق آدمي، فلتوبة ثلاثة شروط: أحدها أن يُقلع عن المعصية، والثاني أن يندم على فعلها، والثالث أن يعزم أن لا يعود إليها أبداً. وإن كانت المعصية تتعلق بآدمي - كما في حالة القتل - يضاف شرطاً رابعاً، وهو أن يبرأ من حق صاحبها، فإذا لم يتم القصاص منه، ورضي أولياء المقتول بالدية، تجب عليه الكفارة.

٧. لا يُعد بشهادة الفاسق (أي العاصي أو المتجاوز لحدود الشرع) لقوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءُكُمْ فَاسِقٌ بَنِيَّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾

(الحجرات: ٦)

٨. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن مسعود، الرياض، طـ٢، ١٩٧٨، جـ١، ص ص ٢٩٣ - ٢٩٤.

٩. عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ١٩٥.

١٠. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: اللمع في أصول الفقه، تحقيق يوسف علي بدبو & محى الدين ديب مستو، دار ابن كثير، بيروت & دمشق، طـ٢، ١٩٩٧، جـ١، ص ٥٢.

١١. الشافعي: *الرسالة*، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢، جـ ١، ص ٤٧٦.
١٢. أبو حامد الغزالى: *المستصفى*، جـ ٢، ص ٢٢٩.
١٣. تشير الآية الكريمة إلى حد الزنا بالنسبة لغير المُحصن (أي غير المتزوج)، أما بالنسبة للمُحصن فيُرجم بالحجارة حتى الموت لكي يجد الألم في جميع أجزاء الجسم عقاباً له. والرجم بالحجارة هنا كناية عن أنه هدم بيت أسرة. ومن المعروف أن إقامة الحد في الإسلام لها شروط لابد من تحقيقها، وهي: البلوغ، والعقل، والعلم بالتحريم، والاختيار.
١٤. أنظر عبد الكريم زيدان: *الوجيز في أصول الفقه*، ص ٤٠٣ - ٤٠٤.
١٥. إمام الحرمين: *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق عبد العظيم الدبيب، دار الأنصار، القاهرة، جـ ٢، ص ٤٨٥.
١٦. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ١٩٧.
١٧. الشافعي: *الرسالة*، جـ ١، ص ٥٠٩ - ٥١١.
١٨. التأويل في اصطلاح الفقهاء والمتكلمين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدلالة توجّب ذلك. لمزيد من التفاصيل، أنظر: أبو حامد الغزالى: *قانون التأويل*، قراء وضريح أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، دار الألباب، دمشق، طـ ١، ١٩٩٣، ص ٧.
١٩. أنظر الغزالى: *المستصفى*، جـ ٢، ص ٣٢٥، وأيضاً محمد بن علي الشوكاني: *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*، تحقيق أحمد عناية، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢، جـ ١، ص ٣٠٤.
٢٠. الغزالى: *المستصفى*، جـ ٢، ص ٣٢٥ - ٣٢٦.
٢١. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ١٩٨ - ٢٠٠.
٢٢. مثل ذلك، قوله تعالى:

﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخَنْزِيرِ وَمَا أَهْلَ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ
وَالْمُنْخِنَقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَّةُ وَالنَّطِيَّةُ وَمَا أَكَلَ
السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ وَمَا دُبَحَ عَلَى النُّصُبِ﴾
(المائدة: ٣)

وقوله تعالى في نهاية الآية السابقة:

﴿فَمَنِ اضْطُرَّ فِي مَخْصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾
فالمضطر في مخصة - أي في مجاعة - له أن يتناول هذه
المحرامات، فيقيس على هذه الحالة المرض أو أية ضرورة أخرى، حيث
يُباح فيها للمرء تناول هذه المحرامات.

٢٣. سُمي خزيمة بن ثابت رضي الله عنه من قبل رسول الله ﷺ بذى الشهادتين، وقصة ذلك أن الرسول ﷺ اشتري ناقة من أعرابي، فأنكر الأعرابي البيع وطلب من الرسول ﷺ الشهود، فقال الرسول ﷺ: «من يشهد على أنني اشتريت من هذا الأعرابي ناقة؟»، فلم يشهد سوى خزيمة. فقال الرسول ﷺ: «كيف شهدت يا خزيمة؟»، فقال خزيمة: «يا رسول الله، لقد صدقناك بخبر السماء، أفلأ نصدقك بخبر اشتراء ناقة؟»، فسماه الرسول ﷺ حينئذ بذى الشهادتين.

٢٤. أنظر الغزالى: *المستصفى*، ج—٢، ص ص ٣٣٠ - ٣٣١. وأيضاً بدر الدين محمد الزركشى: *البحر المحيط في أصول الفقه*، تحقيق محمد محمد نامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠، ص ١٣٦.

٢٥. أنظر محمد بن أبي بكر الرازي: *مخاتir الصحاح*، مادة «عل»، ص ٤٥١.

٢٦. عبد الكريم زيدان: *الوجيز في أصول الفقه*، ص ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

٢٧. أحمد محمود صبحي: *هافم إقرأوا كتابيه*، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٧، ص ١٥٩.

٢٨. أنظر:

- الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، جـ١، ص٣٤.
- أحمد محمود صبحي: هاوم إقرأوا كتابيه، ص ص ١٥٩ - ١٦٠.
- عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ص ٢٠٥ - ٢٠٨.
- علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧، ص ص ١١٠ - ١١٣.
٢٩. حرم الإسلام الزواج من بعض الأقارب حفاظاً على الحياة الأسرية وتحقيقاً للتواصل الاجتماعي ومنعاً للأحقاد والأضغان وإثباتاً للنسب، وهو ما ورد في قوله تعالى:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا مَا نَكَحَ آباؤُكُمْ مِّنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَمُقْنَأً وَسَاءَ سَبِيلًا ﴾ حرمت عليكم أمهاتكم وبنياتكم وأخواتكم وعما لكم وخالاتكم وبينات الأخ وأمهاتكم اللاتي أرضعنكم وأخواتكم من الرضاعة وأمهات نسائكم وربائكم اللاتي في حدوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهنَّ فَإِنْ لَمْ تَكُونُوا دَخَلْتُمْ بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَلَاتَلِ أَبْنَائُكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَّحِيمًا﴾

(النساء: ٢٢، ٢٣)

ومن الواضح من الآيتين السابقتين أن المحرمات من النساء ثلاثة أنواع:

أ - المحرمات بالنسبة، وهن: الأمهات، البنات، الأخوات، العمات، الحالات، بنات الأخ، وبينات الأخ. ويشمل لفظ الأمهات الجدات من قبل الأب أو الأم.

ب - المحرمات من الرضاعة، وهن: الأم البديلة التي قامت بعملية الإرضاع، والأخت من الرضاعة. وقد وضحت السنة أن المحرمات بالرضاع سبع كما

هواش الفصل الثالث

هو الحال في النسب، لقوله ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

ج - المحرمات بالمحاورة، وهن: أم الزوجة سواء دخل الزوج بالزوجة أو لم يدخل بها، وبنات الزوجة الالتي يقوم الزوج بتربيتهن، وزوجات الأبناء، وأخت الزوجة.

وتشمل الحالات السابقة من هن محرمات تحريمًا مؤقتاً، أي حتى يزول المانع الشرعي، وينقسم إلى ستة أنواع:
أ. من تعلق بها حق للغير، أي المتزوجة من آخر حتى يتم طلاقها أو يموت عنها زوجها، لقوله تعالى:

﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَكَّتْ أَيْمَانُكُمْ﴾
(النساء: ٢٤)

وذلك سواء كانت مسلمة أو غير مسلمة، وكذلك المعتدة من غيره، سواء كانت العدة من طلاق رجعي أو بائن أو عن وفاة، لقوله تعالى:
﴿وَالْمُطْلَقَاتُ يَرْبَصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةٌ قُرُونٌ﴾

(البقرة: ٢٢٨)

وقوله جل وعلا:

﴿وَالَّذِينَ يُتَوَقَّنُ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا يَرْبَصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبُعَةً أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾
(البقرة: ٢٣٤)

وقوله سبحانه:

﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعَنَ حَمْلَهُنُّ﴾
(الطلاق: ٤)

ب. أخت الزوجة، وبناتها، وأمها أجدتها، وعمتها، وختاتها وبنات أخيها، وبنات أختها، وذلك حتى يطلقها أو يتوفى، لقوله تعالى:

﴿وَأَنْ تَجْمِعُوا بَيْنَ الْأَخْتَيْنِ﴾

(النساء: ٢٣)

وقول الرسول ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها، ولا المرأة على ابنة أخيها ولا ابنة أختها، إنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم».

ج. المطلقة ثلاثة من زوج واحد حتى تتزوج غيره وتقارقه لسبب شرعي كالطلاق أو الوفاة وتنقضي عدتها، لقوله تعالى:

﴿فَإِنْ طَلَقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدٍ حَتَّىٰ تَنكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾

(البقرة: ٢٣٠)

د. المرأة التي لاعنها زوجها حتى يكذب نفسه؛ وتصير ذلك أن الرجل إذا قذف زوجته بالزنا أو نفي ولدها عن نفسه ولم يثبت ذلك بالبينة التي تؤكّد واقعة الزنا، وهي أربعة شهود عدول، فعلى القاضي أن يُجري بينهما اللعان **Imprecation**، وهو أن يقسم الرجل أربع مرات بالله إنه صادق في دعواه، والخامسة باستحقاقه لعنة الله إن كان كاذباً، وبذا يبرأ من حد القذف. ثم تُقسم الزوجة أربع مرات على كذبه، والخامسة باستحقاقها غضب الله إن كان صادقاً، فتبرأ من حد الزنا، وهو ما نصت عليه الآيات ٦، ٧، ٨، ٩ من سورة النور. وقد ذهب الحنفية إلى أن هذه الزوجة تحرم عليه ولا تحل له إلا إذا عاد وكذب نفسه، فإن كذب نفسه أقيم عليه حد القذف، وحلت له بعد ذلك بعقد جديد، في حين ذهب المالكية والشافعية والحنابلة إلى أن اللعان فسخ يوجب تحريراً مُؤبداً لا يرتفع بحال، لقوله ﷺ: «المتلاعن إذا تفرقا لا يجتمعان أبداً».

هـ. مَنْ لَا تدين بدين سماوي حتى تفعل ذلك، لقوله تعالى:

﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنْ﴾

(البقرة: ٢٢١)

و. الزوجة الخامسة في حالة كون الرجل متزوجاً بأربع زوجات، وذلك حتى

ينتهي زواجه من إداهن بالموت أو الطلاق.

٣٠. تقول طريقة الاتفاق أن العلة والمعلول متلازمان في الواقع بحيث إذا حدث الأول تبعه الثاني. أما طريقة الاختلاف أو التلازم في التخلف فمُؤداها أنه إذا لوحظت عدة وقائع ثبت أن أ علة ب، فإن تلك الملاحظات لا تقوم دليلاً على أن أ علة ب، بل يجب أن ثبت أنه لا يوجد علة للحادثة ب غير الحادثة أ. وذلك يستلزم أن نقوم بتجارب سالية، أي نقوم بمنهج الرفض والاستبعاد حتى نتأكد أنه كلما انتفت أ انتفت ب. ومن الملاحظ أن هاتين الطريقتين هما بعينهما الشرطان الآخرين من شروط العلة التي أسلفناها. لمزيد من التفاصيل، انظر: محمود فهمي زيدان: الاستقراء والمنهج العلمي، مؤسسة شباب الجامعة، ط٤، ١٩٨٠، الإسكندرية، ص ص ٩٣ - ٩٩.

٣١. الأكسيوماتيك *Axiomatic* حركة نقديّة تعني بدراسة أساس ومبادئ البرهنة في علم ما، لاسيما الهندسة. انظر: محمد ثابت الفندي: فلسفة الرياضة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٠، ص ص ٦٧ وما بعدها.

٣٢. لمزيد من التفاصيل عن النسق الاستباطي وشروط بنائه، انظر: صلاح عثمان: النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث في منطق التفكير العلمي؛ منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠١، الفصل الخامس، ص ص ٨٧ - ١٠٠.

٣٣. الغزالى: المستصفى، ج٢، ص ٢٨٨. وأيضاً: عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه، ص ص ٢١٢ - ٢١٣.

٣٤. الغزالى: المرجع السابق، ج٢، ص ٢٨٩.

٣٥. نفس المرجع، ص ٢٩٦.

٣٦. عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢١٤ - ٢١٥.

٣٧. محمود فهمي زيدان: **في فلسفة اللغة**، دار النهضة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ص ٩٩ - ١٠٠.
٣٨. عبد الكري姆 زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢٠٩ - ٢١٠.
٣٩. أحمد محمود صبحي: **هأوم إقرؤا كتابيه**، سبق ذكره، ص ص ١٦٠ - ١٦١، وأيضاً: علي سامي النشار: **مناهج البحث عن مفكري الإسلام**، ص ١٢٠.
٤٠. علي سامي النشار: المرجع السابق، ص ص ١٢٤.
٤١. عبد الكريمة زيدان: المرجع السابق، ص ص ٢١٧ - ٢١٨.
٤٢. نفس المرجع، ص ص ٢١٨ - ٢١٩. وأيضاً: حسن عبد الحميد & محمد مهران: **في فلسفة العلوم ومناهج البحث**، سبق ذكره، ص ص ٧١ - ٧٣.
٤٣. أبو حامد الغزالي: **منطق تهافت الفلسفه المسمى معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١، ص ١٧٦.
٤٤. الشيرازي: **اللمع في أصول الفقه**، سبق ذكره، ج ١، ص ٢.
٤٥. أحمد أمين: **ضحي الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨، ص ص ١٦٦ - ١٦٧.
٤٦. نقلًا عن ناصر بن سليمان العمر: **الاختلاف في العمل الإسلامي - الأسباب والآثار**، بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي المعنون: العمل الإسلامي بين الاتفاق والاختلاف، جامعة الخرطوم، قسم الثقافة الإسلامية، ٢٣ - ٢٥.
٤٧. أحمد محمود صبحي: **هأوم إقرؤا كتابيه**، ص ص ١٦٢ - ١٦٣.
٤٨. زكي الدين شعبان: **أصول الفقه الإسلامي**، ص ص ١٥٩ وما بعدها. نقلًا عن أحمد محمود صبحي: **المراجع السابق**، ص ١٦٤.
٤٩. أنظر أحمد أمين: **ضحي الإسلام**، ص ص ١٥٧ وما بعدها، وأيضاً أحمد محمود صبحي: **المراجع السابق**، ص ص ١٦٨ - ١٦٩.

٥٠. هذه المذاهب هي: مذهب الحسن البصري *Hasan al-Basri* (٦٤٢ - ٧٢٨)، مذهب أبو حنيفة النعمان، مذهب عبد الرحمن الأوزاعي (٧٧٤ - ٧٠٧) *Abd al-Rahman al-Awzai*، مذهب سفيان الثوري *Al-Layth Ibn Sufyan al-Thawri* (ت ٧٧٨)، مذهب الليث بن سعد *Sufyan Ibn Sa'ad* (٧٩١ - ٧١٦)، مذهب سفيان بن عيينة *Uyaynah* (٨١٣ - ٧٢٥)، مذهب محمد بن إدريس الشافعي، مذهب إسحق بن راهوية *Ishaq Ibn Rahawayh* (٨٥٢ - ٧٧٩)، مذهب أبو ثور *Abu Thawr* (٨٥٤ - ٧٦٤)، مذهب أحمد بن حنبل، مذهب داود الظاهري *Dawūd al-Zahiri*، مذهب ابن جرير الطبراني *al-Tabari* (٩٢٣ - ٨٣٨)، مذهب مالك بن أنس. هذا إلى جانب مذهب جعفر الصادق لدى الشيعة الإمامية، ومذهب زيد بن علي لدى الشيعة الزيدية، وقد تفرع عنه مذهب الهادي إلى الحق يحيى بن الحسن *al-Hadi ila al-Haq Yahya Ibn al-Hassan al-Qasim al-Jabir Ibn Zaid al-Azdi Rassi*، ثم مذهب جابر بن زيد لدى *الخوارج*.

٥١. أحمد أمين: المرجع السابق، ص ص ١٧٣ - ١٧٤.

٥٢. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٧٢.

٥٣. نفس المرجع، ص ص ١٧٥ - ١٧٦.

٥٤. يستند هذا الرأي إلى القصة التالية المتداولة بين كثير من مؤرخي الفرق الكلامية: دخل رجل على «الحسن البصري» *Al-Hasan al-Basri* (٦٤٢ - ٧٢٨) وقال: يا إمام الدين: لقد ظهر في زماننا مجتمع يكفرون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم كفر يخرج به عن الملة، وهم وعبيدة الخوارج، وجماعة يرجئون أصحاب الكبائر، والكبيرة عندهم لا تضر مع الإيمان، بل العمل على مذهبهم ليس ركناً من الإيمان، لا يضر مع

الإيمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة، وهم مرجة الأمة، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً؟ فتفكر الحسن في ذلك، وقبل أن يجيب قال «واصل بن عطاء» *Wasil Ibn At'a* (٧٤٨ - ٧٠٠): أنا لا أقول أن صاحب الكبيرة مؤمن مطلقاً ولا كافر مطلقاً، بل هو في منزلة بين المنزلتين: لا مؤمن ولا كافر. ثم قام «واصل» واعتزل إلى اسطوانة من اسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به على جماعة من أصحاب «الحسن»، فقال «الحسن»: اعتزل عنا «واصل»، فسمى هو وأصحابه «معتزلة». انظر: أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ ١، المعتزلة، ص ص ١٠٢ - ١٠١، ص ص ١٨٤ - ١٨٥.^{٥٥} انظر في ذلك: محمد شمس الدين الذهبي: كتاب الكبائر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.

٥٦. أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص ١٦٢.

٥٧. نفس المرجع، ص ص ١٤١ - ١٤٢.

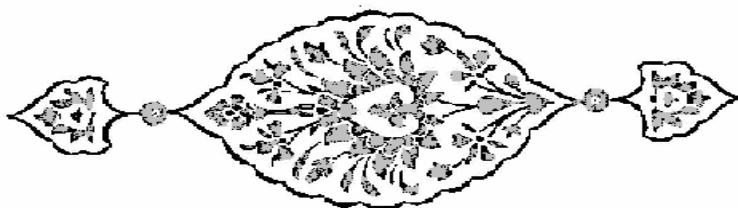
٥٨. نفس المرجع، ص ص ١٥٢ - ١٥٤.

٥٩. نفس المرجع، ص ٢٨٥.

٦٠. نفس المرجع، ص ٢٩٠ - ٢٩٣.

٦١. نفس المرجع، ص ص ٣٣٠ - ٣٣٢. وأيضاً: على سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ص ١٤٦.

٦٢. أبو جعفر الطحاوي: شرح الطحاوية على العقيدة السلفية، ص ٦٤، نقلأً عن أحمد محمود صبحي: في علم الكلام، جـ ١، ص ٣٤٢.



حوار بين المؤلفين حول النيوتروسوفيا والفلسفة العربية

هذا الحوار مقتبس من الرسائل الإلكترونية المتبادلة بين المؤلفين خلال مراحل إعداد الكتاب، وقد آثرنا إدراجه في النهاية لما فيه من تعبير واضح عن رؤية كل منهما لأهداف الكتاب ومواضع الالقاء بين الفكر العربي - الإسلامي والفكر الغربي في إطار المنطق النيوتروسوفي.

ف س: لو أردنا وصفاً جاماً للنيوتروسوفيا لقلنا أنها أشبه ما تكون بالفلسفة الشارحة للفلسفة؛ أعني فلسفة الفلسفة، تلك التي تدرس، وتفسر، وتعيد تفسير، وتؤول الفلسفة بأكملها. وهي، كفرع جديد للفلسفة، مقدمة بشكل نسي، يشمل: الاشتقاد اللغوي، التعريف، الخصائص، مناهج الدراسة، الصياغة، المبدأ الأساسي، القضية الأساسية، القوانين الأساسية، الشعارات، النظرية الأساسية، الحدود الفاصلة بينها وبين التصورات والنظريات الفلسفية الأخرى، .. إلخ.

ص ع: النيوتروسوفيا إذن لا تستثنى من مجال دراستها أية فكرة، أو نظرية، أو مبدأ، أو تصور، ... إلخ، من إنتاج العقل

البشري؛ فالهدف الأساسي لها كما أفهمه هو تبيان حقيقة العلاقة الجدلية بين الأفكار، وقابلية تلك الأخيرة للصدق، أو الكذب، أو الحيادية؛ ومن ثم قابليتها للقبول، أو الرفض، أو التعديل، أو النسخ، وفقاً للمتغيرات المكانية والزمانية التي تكتف مسيرة التطور المتواصلة للعقل البشري. وحيث أن الثقافة العربية هي جزء لا يتجزأ من منظومة الثقافة الإنسانية، بل لقد كانت باعثاً قوياً ومنبعاً ثرياً للثقافة الغربية الحديثة، بما حملته من تراث وما قدمته من إنجازات في المجالات المختلفة إبان عصر ازدهار الحضارة الإسلامية، فهي ليست إذن بمنأى عن المعالجة النيوتروسوافية.

ف س: هناك أفكار / قضايا $\{A\}$ بحيث أن كلاً من $\{A\}$ و $\{\neg A\}$ يمكن أن تكونا صادقتين لحظياً. على سبيل المثال: إذا كانت $\{A\}$ هي القضية «الفيلم السينمائي س جيداً»، فإن $\{\neg A\}$ هي القضية «الفيلم السينمائي س ليس جيداً»، ومن الممكن القول أن القضيتين صادقتان في الوقت ذاته؛ فقد يكون الفيلم المذكور جيداً لأن بطنه يؤدي دوره بشكل رائع، لكنه فيلم سيء لأن قصته أو إخراجه دون المستوى. وعلى نحو مماثل، تؤكّد نزعة الصدق الشامل في الأنساق المنطقية الحديثة أن بعض القضايا المتناقضة تصدق لحظياً.

ص ع: إذا كان ذلك كذلك، فإن ما تعنيه، بعبارة أخرى، أن أية فكرة أو نظرية أو مذهب أو نسق، إنما تخضع - أو يخضع - لمبدأ عدم الاكتفاء.

ف س: نعم، نستطيع قول ذلك، لأن أية فكرة $\langle A \rangle$ تلتقي من جهة بالفكرة المقابلة لها $\langle \neg A \rangle$ ، ومن جهة أخرى بالفكرة أو الأفكار المحايدة $\langle \text{حياد } A \rangle$ الممتدة على طول الخط الفاصل بينهما.

ص ع: لقد كان العقل الإنساني، وما زال، وسيظل، قاصراً عن بلوغ الحقيقة أو اليقين التام بذاته، ولذا فإن الدراسة النيوترسوفية بهذا المعنى تؤكد أيضاً أننا كنا، وما زلنا، وسنظل في حاجة إلى الله، ورسله، وكتبه السماوية. هذا ما نجده بوضوح في محاولة الفلسفة العربية التوفيق بين النقل والعقل، بما لا يُزعزع أسس المعتقدات الدينية، أو يُخل بمطالب الإنسان الدنيوية، وهو ما لا يمكن أن ينكره أي إنسان يتحلى بالوازع الديني في العالم الغربي أيضاً.

ونظراً لسوء الفهم المتبدال بين العالم الغربي من جهة، والعالم العربي - الإسلامي من جهة أخرى، ولأن ثمة فجوة عميقة بين الأفكار تتجلّى في نظرة كل منهما للأخر، فإبني آمل أن يقدم الكتاب للقارئ الغربي صورة واضحة وصحيحة للفكر العربي - الإسلامي، تخلو من التشويهات

والتفسيرات المسبقة الجاهزة التي يزوده بها الإعلام الموجه
لليل نهار.

إنني آمل كذلك، وهو ما تشاركني فيه بلا شك، في أن
يسهم الكتاب في تعريف القارئ العربي بالاتجاهات الأكثر
حداثة في الفلسفة والمنطق، وبصفة خاصة النيوتروسوسيّا
وتطورات المنطق النيوتروسوسي، النظرية والتطبيقية.

ف س: المنطق النيوتروسوسي هو تعميم للمنطق الغائم، خصوصاً
المنطق الحدسي الغائم، ومجال استخدامه لا يقتصر فقط
على الفلسفة، وإنما يمتد ليشمل أيضاً العديد من التطبيقات
العلمية والتقنية.

ص ع: يحفل التاريخ العربي - الإسلامي بالعديد من الكتب
والمفكرين، والمذاهب، والنظريات الفلسفية والعلمية التي
تدعم المبادئ الأساسية للنيوتروسوسيّا، ولعلك تعرف أن
الثقافات الفلسفية في العالم العربي - الإسلامي تشمل أكثر
من مجال؛ كالتصوف، علم الكلام، الفلسفة الطبيعية، علم
أصول الفقه، فلسفة اللغة، فلسفة التاريخ، ... إلخ.

يمكننا أيضاً معالجة العديد من المواقف في الفكر
العربي الحديث والمعاصر من منظور نيوتروسوسي، حيث
كانت القضية الأساسية لهذا الفكر - ولا زالت - هي
محاولة التوفيق بين الأصلية والمعاصرة، أو بالأحرى كيفية

الحفاظ على الهوية العربية في عالم تتسرع فيه وتتأثر التغير في شتى المجالات.

ف س: لست بعيداً عن الثقافة العربية الإسلامية، فقد عملت من قبل دولة المغرب لمدة عامين، وعايشت أطروحتات العقل العربي - الإسلامي عن قرب. خذ هذه الأمثلة ذات الـ بعد الـ الـ نـ يـوـ تـ رـ وـ سـ وـ فـ يـ منـ الـ فـ لـ سـ فـ ةـ الـ عـ رـ بـ يـةـ:

- تأرجح فلاسفة الإسلام بين القول بقدم العالم وحدوثه، حيث كان لكل منهم حججه التي دافع بها عن وجهة نظره.
- نظرية الخلق بين المتكلمين والفلسفه.
- ميتافيزيقا «الفارابي» ونظريته العامة في الفيض، في مقابل كتابات «الغزالى» الصوفية، وبصفة خاصة كتابه «تهافت التهافت».
- تأليف «الكندي» بين المعتقدات القرآنية والفلسفة اليونانية.
- الأفلاطونية المحدثة عند المسلمين في مقابل الأفلاطونية المحدثة في الغرب.

في كل هذه الأمثلة نجد أن ثمة أجزاء مشتركة بين **<أ>** و**<ب>**. يمكننا أيضاً أن نمتد بالمقارنة إلى فلاسفة ومفكري العرب والمسلمين من جهة، وفلاسفة ومفكري الغرب من جهة أخرى، حيث نجد حوارات جدلية لا زالت أصواتها تتردد في عالمنا المعاصر.

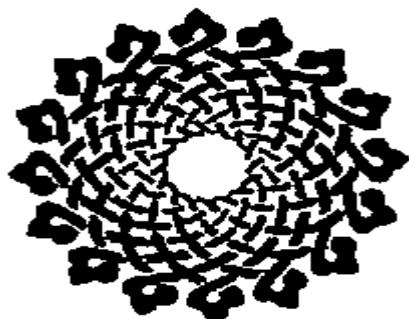
ص ع: إن اهتمامك بالثقافة العربية ومعرفتك الخصبة بمحاورها - كما تعكسه تلك الأمثلة - هو مصدر سعادة لي، ومن شأنه بلا شك أن يزيد عمنا ثراءً. على أن أوضح مثال للنيتوروسوبيا هو ذلك الذي نجده لدى «ابن خلدون» في نظريته عن التعاقب الدوري للحضارات. لقد كان «ابن خلدون» على وعيٍ تام بإمكان انبثاق النقيض من النقيض، أو أن سبباً واحداً يمكن أن يؤدي إلى نتيجتين متعارضتين؛ فعلى سبيل المثال: تؤدي العصبية دوراً هاماً في انتقال الحضارة من مرحلة البداوة إلى مرحلة الازدهار، لكنها أيضاً هي أولى العوامل التي تنتقل بالحضارة من مرحلة الازدهار إلى مرحلة الانهيار. كذلك الحال بالنسبة للترف، إذ هو علة غائبة مؤثرة في ازدهار الحضارة؛ إنه غاية الحضارة والملك، وبه تتبااهي الدول وتعلن عن قوتها، وبه ترهب الدول المجاورة، لكنه في الوقت ذاته هو العلة الأساسية لطريق الخلل في الدولة؛ إنه مؤذن بالفساد لأسباب خلقية ونفسية واقتصادية، ومن ثم يؤدي إلى انهيار الحضارة. ثمة قضيتان متعارضتان إذن: «الترف مظهر الحضارة»، «الترف هادم الحضارة» & «الترف غاية العمران»، «الترف مؤذن بنهاية العمران». وكما ترى فإن

القضيتين صادقتان، أي أن ثمة أجزاء مشتركة بين <أ> و<نقيض أ>.

من جهة أخرى، هناك منهج فياس الغائب على الشاهد في الفقه الإسلامي، والذي يقترب بمبادئه وقوانينه من المنطق الغربي المعاصر (متعدد القيم)، لاسيما المنطق النيوتروسوسي.

والحق أننا نستطيع أن نستشهد بالعديد من آيات القرآن وأحاديث الرسول ﷺ، وأن نوظف كذلك كثرة من الأمثل والحكم الشعبية، لتبيان الطابع النيوتروسوسي للفكر العربي – الإسلامي. أكتفي هنا بمثال واحد هو الحكمة الشعبية القائلة: «دوام الحال من المحال». وإنني لأتتفق معك تماماً في أهمية المقارنة بين الفكر العربي والفكر الغربي (قديمه وحديثه)، لأن أية فكرة أو نظرية يضعها الإنسان إنما تخضع لمقوله التأثير والتأثر.

والله الموفق وعليه سبحانه قصد السبيل



ثبت أسماء أعلام

أشرنا نقصيلاً إلى العديد من أعلام الفكر الفلسفية والعلمية في هوماش الكتاب، ولذا اكتفينا في هذا الثبت بذكر تاريخ الميلاد و/أو تاريخ الوفاة لكل علم، باستثناء القليل من لم تُذكر التواريخ الخاصة بهم في المعاجم والموسوعات أو موقع شبكة الإنترنت.

صلاح عثمان

A

Abduh, Muhammad	الشيخ محمد عبده (١٩٠٥ - ١٨٤٩)
Abélard, P.	بيبر أبيلارد (١١٤٢ - ١٠٧٩)
Abu Bakr al-Siddiq	أبو بكر الصديق (٦٣٤ - ٥٧٣)
Abu-Hanifa	أبو حنيفة النعمان (٦٩٦ - ٧٦٧)
Abu Thawr	أبو ثور (٧٦٤ - ٨٥٤)
Al-Ash'ari, Abu al-Hasan	أبو الحسن الأشعري (ت ٩٣٥)
Al-Askari, Muhammad al-Mahdi	محمد المهدي العسكري (٨٦٨)
Al-Awzai, Abd al-Rahman	عبد الرحمن الأوزاعي (٧٠٧ - ٧٧٤)
Al-Basri, Al-Hasan	الحسن البصري (٦٤٢ - ٧٢٨)
Al-Biruni, Abu Rihan	أبو ريحان البيروني (٩٧٣ - ١٠٤٨)
Al-Bitruji (Alpetrogius)	أبو إسحق البترولي (ت ١٢٠٤)
Alexander the Great	إسكندر الأكبر (~ ٣٢٣ - ~ ٣٥٦ ق. م.)
Al-Farabi (Alpharabius)	أبو نصر الفارابي (٩٥٠ - ٨٧٢)
Al-Farahidi, Al-Khalil	الخليل بن أحمد الفراهيدي (٧١٨ - ٧٦٧)
Al-Ghazali, Abu Hamid	أبو حامد الغزالى (١٠٥٨ - ١١١١)
Al-Hallaj, Mansur	الحسن بن منصور الحلّاج (٨٥٨ - ٩٢٢)

Ali, Nabil	نبيل على (١٩٣٨)
Al-Husayn Ibn Ali	الحسين بن علي (٦٢٦ - ٦٨٠)
Al-Iji, Adud al-Din	عذ الدين الإيجي (١٢٨١ - ١٣٥٥)
Al-Jahni, Ma'bid Ibn Khalid	معبد بن خالد الجهني
Al-Jubba'I, Abu Ali	أبو علي الجبائي (ت ٩١٥)
Al-Jubba'I, Abu Hashim	أبو هاشم الجبائي (ت ٩٣٣)
Al-Juwayni	إمام الحرمين الجويني (١٠٢٨ - ١١٨٥)
Al-Khayyam, Omar	عمر الخيام (١٠٤٤ - ١١٢٣)
Al-Khayyat, Abu al-Husayn	أبو الحسين الخياط (٩٥١)
Al-Khwarizmi	محمد بن موسى الخوارزمي (٧٨٠ - ٨٥٠)
Al-Kindi (Alkindus)	يعقوب بن إسحاق الكندي (٨٠١ - ٨٧٣)
Al-Ma'mun, Abu Jafar	أبو جعفر المأمون (٧٨٦ - ٨٣٣)
Al-Maturidi, Abu Mansur	أبو منصور الماتريدي (ت ٩٤٤)
Al-Mawardi, Abu al-Hasan	أبو الحسن الماوردي (ت ١٠٥٨)
Al-Mu'tadad	أبو العباس أحمد المعتصم بالله (٨٥٧ - ٩٠٢)
Al-Mutawakkil	المتوكل على الله جعفر بن المعتصم (ت ٨٦١)
Al-Muwaffaq	الموفق بالله (ت ٨٩١)
Al-Nashar, Ali Sami	علي سامي النشار
Al-Nazzam, Ibrahim Ibn Sayyar	ابراهيم بن سيار النظام (ت ٨٤٠)
Al-Qadir	القادر بالله (ت ١٠٣١)
Al-Qinai, Matta Ibn Yunus	أبي بشر متى بن يونس القنائى (ت ٩٤٠)
Al-Razi (Rhazes)	أبو بكر محمد بن زكريا الرازى (٨٦٥ - ٩٥٢)
Al-Razi, Fakhr al-Din	فخر الدين الرازى (١١٤٩ - ١٢٠٩)
Al-Sadiq, Ja'far	جعفر الصادق (٧٦٥ - ٧٠٢)

ثبت أسماء الأعلام

- اسماعيل بن جعفر الصادق (٧٥٥ - ٧٢١)
Al-Sadiq, Ismail Ibn Ja'far (٧٥٥ - ٧٢١)
- محمد بن إدريس الشافعي (٨٢٠ - ٧٦٧)
Al-Shafi'I (٨٢٠ - ٧٦٧)
- ابراهيم بن موسى الشاطبي (ت ١٢٨٨)
Al-Shatibi, Ibrahim Ibn Musa (ت ١٢٨٨)
- محمد بن علي الشوكاني (١٧٦٠ - ١٨٣٤)
Al-Shawkani, Muhammad (١٧٦٠ - ١٨٣٤)
- قطب الدين الشيرازي (١٢٣٦ - ١٣١١)
Al-Shirazi, Qutb al-Din (١٢٣٦ - ١٣١١)
- أبو سعيد السيرافي (ت ٩٧٨)
Al-Sirafi, Abu Sa'id (٩٧٨)
- ابن جرير الطبرى (٩٢٣ - ٨٣٨)
Al-Tabari, Ibn Jurayr (٩٢٣ - ٨٣٨)
- أبو جعفر الطحاوى (ت ٩٣٣)
Al-Tahawi, Abu Ja'far (٩٣٣)
- أبو حيان التوحيدي (٩٣٠ - ١٠٢٣)
Al-Tawhidi, Abu Hayyan (٩٣٠ - ١٠٢٣)
- سفيان الثورى (ت ٧٧٨)
Al-Thawri (٧٧٨)
- عفيف الدين التلمسانى (ت ١٢٩١)
Al-Tilmisani, Afif al-Din (١٢٩١)
- نصير الدين الطوسي (١٢٧٤ - ١٢٠١)
Al-Tusi, Nasir al-Din (١٢٧٤ - ١٢٠١)
- الواشق بن معتصم (ت ٨٤٧)
Al-Wathiq (٨٤٧)
- أبو داود الظاهري (ت ٨٨٢)
Al-Zahiri, Abu Dawud (٨٨٢)
- ابن حزم الظاهري (٩٩٤ - ١٠٦٩)
Al-Zahiri, Ibn Hazm (٩٩٤ - ١٠٦٩)
- أبو القاسم الزمخشري (١٠٧٤ - ١١٤٣)
Al-Zamakhshari (١٠٧٤ - ١١٤٣)
- أندريله ماري أمبير (١٧٧٥ - ١٨٣٦)
Ampere, A. M. (١٧٧٥ - ١٨٣٦)
- أرسسطو (~ - ٣٢٢ ق.م.)
Aristotle (~ - ٣٢٢ ق.م.)
- كراسيمير تودورو夫 أناناسوف (١٩٥٤)
Atanassov, K. T. (١٩٥٤)
- جون أوستن (١٩٦٠ - ١٩١١)
Austin, J. (١٩٦٠ - ١٩١١)

B

- فرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦)
Bacon, F. (١٥٦١ - ١٦٢٦)
- فالسيلي فلامميرويك بارتولد (١٨٦٩ - ١٩٣٠)
Bartold, V. V. (١٨٦٩ - ١٩٣٠)

Bayes, Reverend Thomas	الأب توماس بليس (١٧٦١ - ١٧٠٢)
Bergson, Henri	هنري برجسون (١٩٤١ - ١٨٥٩)
Bradley, F. H.	فرانسيس هربرت برادلي (١٩٢٤ - ١٨٣٦)
Bohr, Niels	نيلز بوهر (١٩٦٢ - ١٨٨٥)
Bool, G.	جورج بول (١٨٦٤ - ١٨١٥)
Brown, E. G.	إدوارد براون (١٩٢٩ - ١٨٦٢)
Brouwer, L. E. J.	لوترن براور (١٩٦٦ - ١٨٨١)
Buddha, Gautama	جوتماما بوذا (~ ٤٨٣ - ٥٦٣ ق.م.)
Bush, George	جورج بوش (١٩٤٦)
Butler, Joseph	جوزيف بتلر (١٧٥٢ - ١٦٩٢)

C

Cantor, G.	جورج كانتور (١٩١٨ - ١٨٤٥)
Capek, Josef	جوزيف كابك (١٩٤٥ - ١٨٨٧)
Capek, Karel	كارل كابك (١٩٣٨ - ١٨٩٠)
Carlyle, T.	توماس كارليل (١٨٨١ - ١٧٩٥)
Carnap, R.	رودلف كارناب (١٩٧١ - ١٨٩١)
Copernicus	كوبيرنيكوس (١٥٤٣ - ١٤٧٣)
Corbin, Henri	هنري كوربان (١٩٧٨ - ١٩٠٣)

D

D'Ailly, Pierre (Petrus de Alliaco)	بيير دايلي (١٤٢٠ - ١٣٥٠)
Darwin, Ch. R.	شارلز داروين (١٨٨٢ - ١٨٠٩)

ثبت أسماء الأعلام

Davidson, D.	دونالد ديفدسون (١٩١٧ - ٢٠٠٣)
Dawn, J. L.	جون لانجدون داون (١٨٩٦ - ١٨٢٨)
De Broglie, L.	لويس دي بروجل (١٨٩٢ - ١٩٨٧)
Dempster, Arthur P.	آرثر ديمبستر
Derrida, Jacques	جاك دريدا (١٩٣٠ - ٢٠٠٤)
Dezert, Jean	جين ديزرت (١٩٦٢)
Diderot, D.	دنیس دیدرو (١٧١٣ - ١٧٨٤)
Dirac, P.	بول دیراک (١٩٠٢ - ١٩٨٤)
Dubois, Didier	دیدیر دوبوا (١٩٥٢)
Dummett, Sir Michael Anthony	سیر مايكل انتوني دومت (١٩٢٥)
Dunn, J. Micheal	جون مايكل دون

E

Einstein, A.	أيلبرت لاينشتاين (١٨٧٩ - ١٩٥٥)
Emerson, Ralph Waldo	رالف فالدو إيمرسون (١٨٠٣ - ١٨٨٢)
Eminescu, Mihai (Mi'haj)	ميهاج إيمنسكو (١٨٥٠ - ١٨٨٩)
Engels, F.	فريديريك إنجلز (١٧٨٨ - ١٨٣٩)
Eubulides of Miletus	أبيبلديس الملطي
Euclid of Alexandria	إقليدس (~ - ٣٢٥ ق.م.)
Euclid of Megaria	إقليدس الميغاري (~ - ٤٥٠ ق.م. - ٣٧٥ ق.م.)

F

Fine, Kit	كيت فاين (١٩٤٦)
Frege, Gottlob	جوتلوب فريجه (١٨٤٨ - ١٩٢٥)

Fresnel, A. (١٧٨٨-١٨٢٧) أوغسطين فريزنيل



Galileo Galilei (١٥٦٤-١٦٤٢) جاليليو غاليلي

Galton, F. (١٨٢٢-١٩١١) فرنسيس غالتون

Gödel, Kurt (١٩٠٦-١٩٧٨) كورت جودل

Goguen, Joseph (١٩٤١) جوزيف جومن

Goldzher, I. (١٩٢١-١٨٥٠) جولد تسهير

Good, Irving John (or Jack) (١٩١٦) إرفنج جون جود

Gottschalk, H. (١٩١٩) هربرت جوتشالك

Grelling, Kurt (١٨٨٦-١٩٤٢) كورت جريلنج

Guenon, René (Sheikh Yahya) (١٩٥١-١٨٨٦) رينيه جيونن



Hallden, Soren (١٩٤٩) سورن هالدن

Hegel, G. W. F. (١٧٧٠-١٨٣١) جورج فيلهلم فريديريك هيجل

Heidegger, Martin (١٨٨٩-١٩٦٧) مارتن هيเดgger

Heraclitus (~ -٥٧٦ ~ ٤٨٠ ق.م) هيرافليطس

Hertz, H. (١٨٥٧-١٨٩٤) هاينريخ هيرتز

Hesiod (*Hesiodos*) (~ ٧٠٠ ق.م) هزیود

Heyting, A. (١٨٩٨-١٩٨٠) أرنولد هایتنج

Hoopper, Richard (١٩٢٩-١٦٩٥) ريتشارد هوبر

Huxley, A. L. (١٨٩٤-١٩٦٣) ألدوس ليونارد هكسلي

Huygens, C. (١٦٢٩-١٦٩٥) كريستيان هایجنز

ثبت أسماء الأعلام

I

Ibn Abd al-Aziz, Omar	عمر بن عبد العزيز (٦٨٠ - ٧٢٠)
Ibn Abi Sufyan, Muawiya	معاوية بن أبي سفيان (٦٠٢ - ٦٨٠)
Ibn Abi Talib, Ali	علي بن أبي طالب (٥٩٩ - ٦٦١)
Ibn Abi Talib, Jafar	جعفر بن أبي طالب
Ibn Abi Ubayd, Al-Mukhtar	المختار بن أبي عبيد (٦٢٢ - ٦٨٧)
Ibn Abi Waqqas, Sa'd	سعد بن أبي وقاص
Ibn Affan, Uthman	عثمان بن عفان (٥٧٤ - ٦٥٦)
Ibn Al-Awam, Al-Zubayr	الزبير بن العوام (٥٩٣ - ٦٥٦)
Ibn al-Azraq, Nafi	نافع بن الأزرق
Ibn Al-Farid, Umar	عمر بن الفارض (١١٨٢ - ١٢٣٥)
Ibn Al-Hanafiya, Muhammad	محمد بن الحنفية (٦٣٧ - ٧١٠)
Ibn al-Hassan, Yahya	يحيى بن الحسن
Ibn Al-Haytham, Al-Hasan	الحسن بن الهيثم (٩٦٥ - ١٠٣٩)
Ibn Al-Hussuyn, Zayd Ibn Ali	زيد بن علي بن الحسين (٦٩٨ - ٧٤٠)
Ibn Al-Jawzi, Abu al-Faraj	أبو الفرج الجوزي (١١٢٦ - ١٢٠٠)
Ibn A'mir al-Hanafi, Najda	نجدة بن عامر الحنفي
Ibn Anas, Malik	مالك بن أنس (٧١٥ - ٧٩٦)
Ibn Arabi, Muhyiddin	محyi الدين بن عربي (١١٦٥ - ١٢٤١)
Ibn Al-Asfar, Ziyad	زياد بن الأصفر
Ibn At'a, Wasil	واصل بن عطاء (٧٠٠ - ٧٤٨)
Ibn Bajja, Abu Bakr (Avenpace)	أبو بكر بن باجه (١٠٩٥ - ١١٣٨)
Ibn Hanbal, Ahmad	أحمد بن حنبل (٧٨٠ - ٨٥٥)
Ibn Ibadh Al-Tamimi, Abd Allah	عبد الله بن إياض التميمي

Ibn Ishaq, Hunayn (Johannitius)	حنين بن إسحاق (٨٠٨ - ٨٧٣)
Ibn Khaldun	عبد الرحمن بن خلدون (١٤٠٦ - ١٣٣٢)
Ibn Luqa, Qusta	قسطنطين بن لوقا (٩١٢ - ٨٢٠)
Ibn Mas'ud, Abd Allah	عبد الله بن مسعود
Ibn Miskawayh	أبو علي بن يعقوب بن مسكونيه (٩٣٢ - ١٠٣٠)
Ibn Muawiyya, Khalid	خالد بن يزيد بن معاوية (٦٣٥ - ٧٠٤)
Ibn Qurra, Thabit	ثابت بن قرة (٨٢٦ - ٩٠١)
Ibn Rahawayah, Ishaq	إسحق بن راهويه (٧٧٩ - ٨٥٢)
Ibn-Rushd (Averroes)	أبو الوليد بن رشد (١١٩٨ - ١١٢٦)
Ibn Sab'a, Abd Allah	عبد الله بن سبأ
Ibn Sa'ad, Al-Layth	الليث بن سعد (٧١٦ - ٧٩١)
Ibn Sina (Avicenna)	أبو علي الحسين بن سينا البلاخي (٩٨٠ - ١٠٥٨)
Ibn Taymiya, Abu Abas	أبو عباس نقى الدين بن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨)
Ibn Thabit, Khuzaymah	خرزيمة بن ثابت الانصاري
Ibn-Tufail (Abubacer)	أبو بكر محمد بن طفيلي (١١٨٥ - ١١٠٥)
Ibn Ubayed Allah, Talha	طلحة بن عبد الله (٥٩٦ - ٦٥٦)
Ibn Uyaynah, Sufyan	سفيان بن عيينة (٧٢٥ - ٨١٣)
Ibn Zaid al-Azdi, Jabir	جابر بن زيد الأزدي

J

James, William	وليم جيمس (١٨٤٢ - ١٩١٠)
Justinian, Flavius A.	فلافيون جستينيان (جستينيان الأول) (٤٨٣ - ٥٩٥)

K

Kamp, H.	هانز كامب (١٩٤١)
----------	------------------

ثبت أسماء الأعلام

Kemal, Mustafa (Atatürk)	مصطفى كمال أتاتورك (١٩٣٨ - ١٨٨١)
Keynes, John Maynard	جون ماینارڈ کینز (١٩٤٦ - ١٨٨٣)
Kleene, Stephen Cole	ستيفن کول کلین (١٩٩٤ - ١٩٠٩)
Klein, Felix Christian	فیلکس کریستیان کلین (١٩٢٥ - ١٨٤٩)
Koopman, Bernard O.	برنارد کوبمان (١٩٨١ - ١٩٠٠)
Körner, Stephan	ستیفان کورنر (٢٠٠٠ - ١٩١٣)



Lambert, J. H.	یوحنا ہینریخ لامبرت (١٧٧٧ - ١٧٢٨)
Le Bon, Gustave	جوستاف لوبون (١٩٣١ - ١٨٤١)
Leibniz, G. W.	جونفرید ولیام لیبنتز (١٧١٦ - ١٦٤٦)
Lenard, Ph.	فیلیب لینارد (١٩٤٧ - ١٨٦٢)
Lewis, D.	دیفید لویس (٢٠٠١ - ١٩٤١)
Lorenz, E. N.	ادوارد نورتن لورنز (١٩١٧)
Lukasiewicz, Jan	جان لوکاسیفیش (١٩٥٦ - ١٨٧٨)



Mahāvira (Vardhamana)	مهافیرا (~ - ٥٩٩ ~ ٥٢٧ ق.م)
Mahmoud, Zaki Naguib	زکی نجیب محمود (١٩٩٣ - ١٩٠٥)
Marx, Karl	کارل مارکس (١٨٨٣ - ١٨١٨)
Maxwell, J. C.	جیمز کلیرک ماکسویل (١٨٧٩ - ١٨٣١)
Mehlberg, Henryk	هنریک میلبرج (١٩٧٨ - ١٩٠٤)
Melton, J.	جون ملتون (١٦٧٤ - ١٦٠٨)
Mendeleev, D. I.	دیمتری اپافانوفتش مندیف (١٩٠٧ - ١٨٣٤)

- | | |
|-------------------|------------------------------|
| Mill, John Stuart | جون ستิورات مل (١٨٠٦ - ١٨٧٣) |
| Miller, H. | هنري ميلر (١٨٩١ - ١٩٨٠) |
| Moore, G. E. | جورج مور (١٨٧٣ - ١٩٥٨) |



- | | |
|--------------------------|------------------------------|
| Narinyani, Alexandre | ألكسندر نارينيانى |
| Negus, King of Abyssinia | النجاشي (ملك الحبشة) |
| Nelson, Leonard | ليونارد نلسون (١٨٨٢ - ١٩٢٧) |
| Newton, Isaac | إسحاق نيوتن (١٦٤٣ - ١٧٢٧) |
| Nietzsche, F. | فريديريك نيتشه (١٨٤٤ - ١٩٠٠) |



- | | |
|--------------------------------|---|
| Pasch, M. | مورتر باش (١٨٤٣ - ١٩٣٠) |
| Peirce, Charles S. | تشارلز ساندرز بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) |
| Plato | أفلاطون (~٤٢٨ - ~٣٤٨ ق.م.) |
| Plekhanov, Georgi V. | جورجي فالنتينوفيتش بليخانوف (١٨٥٦ - ١٩١٨) |
| Popper, Karl | كارل بوبير (١٩٩٤ - ١٩٠٢) |
| Post, Emil Leon | إميل ليون بوست (١٨٩٧ - ١٩٥٤) |
| Prade, Henri | هنري برادي (١٩٥٣) |
| Priest, Graham | جراهام بريست (١٩٤٨) |
| Ptolemy, (Claudius Ptolemaeus) | بطليموس (٩٠ - ١٦٨) |



- | | |
|------------------|---------------------------------------|
| Qarmat, Hamdan | حمدان بن الأشعث قرطم (٨٩٠ - ٩٠٦) |
| Quine, W. Van O. | فيلارد فان أورمان كواين (١٩٠٨ - ٢٠٠٠) |

ثبت أسماء الأعلام

R

- Reichenbach, Hans هانز ريشنباخ (١٨٩١ - ١٩٥٣)
Rousseau, J. J. جان جاك روسو (١٧١٢ - ١٧٧٨)
Rugină, Anghel N. أنفل ن. روجينا
Russell, B. برتراند رسل (١٨٧٢ - ١٩٧٠)

S

- Sabra, A. I. عبد الحميد صبرة
Sankara سانكره (~ - ٨٢٠ ق.م.)
Schopenhaur, Arthur آرثر شوبنهاور (١٧٨٨ - ١٨٦٠)
Schrödinger, E. إروين شروبنجر (١٨٨٧ - ١٩٦١)
Schoun, Frithjof فريثجوف شاون (١٩٠٧ - ١٩٩٨)
Shafer, Glenn جلين شافير
Shakespeare, W. وليام شكسبير (١٥٦٤ - ١٦١٦)
Sibawayh, Abu Bishr أبو بشر عمرو بن عثمان (٧٥٠ - ٧٩٥)
Smarandache, Florentin فلورنتن سمارانداكه (١٩٥٤)
Sobhi, Ahmad Mahmoud أحمد محمود صبحي
Socrates (*Sōcratēs*) سocrates (~ - ٣٩٩ ق.م.)
Spengler, O. أوفرالد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦)
Spinoza, Baruch باروخ سبينوزا (١٦٣٢ - ١٦٧٧)
Steuco, Agostino أوغسطين ستيفوكو (١٤٩٦ - ١٥٤٩)

T

- Turgenev, Ivan S. إيفان سرجيفيتش تورجنيف (١٨١٨ - ١٨٨٣)
Turing, Alan آلان تورنج (١٩١٢ - ١٩٥٤)

Toynbee, A. أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥)



Van Fraassen, Bas C. باس فان فراسن (١٩٤١)

Voltaire, F. M. A. فرانسوا ماري فولتير (١٦٩٤ - ١٧٧٨)



Wahl, Jean André جان أندريل فال (١٨٨٨ - ١٩٧٤)

Walras, Leon ليون والراس (١٨٣٤ - ١٩١٠)

Whitehead, A. N. ألفرد نورث وايتمان (١٨٦١ - ١٩٤٧)

Whitman, W. وولت وايتمان (١٨١٩ - ١٨٩٢)

Wiener, Norbert نوربرت فينر (١٨٩٤ - ١٩٦٤)

Wittgenstein, L. لويفيج فتجنستين (١٨٨٩ - ١٩٥١)



Yager, Ronald رونالد ياجر



Zadeh, Lotfi Asker لطفي عسکر زاده (١٩٢١)



ثبت مصطلحات

يحيى هذا الثبت أهم المصطلحات الفلسفية والعلمية والدينية الواردة بالكتاب، وقد اكتفينا بذكر المصطلح وترجمته دون شرح تجنبًا للتكرار، ويمكن للقارئ العودة إلى مواضع المصطلحات في متن الكتاب وهوامشه إن ابتعى مزيدًا من التفصيل عن مدلول أي مصطلح ومغزى استخدامه.

صلاح عثمان



Abbasid age	عصر عباسي
Absolute	مطلق
Absoluteness (<i>Tanzih</i>)	تنزيه
Absolute indeterminacy	لا تحديد مطلق
Absolute truth	صدق مطلق
Abyssinia (<i>Habesha</i>)	بلاد الحبشة
Action(s)	فعل – أفعال
Admiration (<i>Istihsan</i>)	استحسان
Advaita	أدفaita
Al-Asha'irah (<i>Ash'arites</i>)	الأشاعرة (فرقة)
Al-Azraqa	الأزرقاء (فرقة)
Algebraic	جيري (رياضيات)
Algorithm	الغوريتم
Algorithms	خوارزميات
Al-Ibadiyyah	الإباضية (فرقة)
Al-Jahmiyyah	الجهمية (فرقة)

Al-Kaysani Shi'a	الشيعة الكيسانية (فرقة)
Al-Khawarij (<i>Kharijites</i>)	الخوارج (فرقة)
Al-Maturidiyyah	الماتريدية (فرقة)
Al-Murji'a or Murjites (The postponers)	المرجئة (فرقة)
Al-Mu'tazilah (<i>Mu'tazilets</i>)	المعتزلة (فرقة)
Al-Qadiriyyah	القديرية (فرقة)
Al-Qaramita	القرامطة (فرقة)
Al-Sufiriyah	الصفرية (فرقة)
Al-Tahawiyyah	الطحاوية (فرقة)
Al-Zahiriyyah	الظاهيرية (فرقة)
Al-Zaidiyya (Fivers)	الزيدية(فرقة)
Analogy	تمثيل
Analysandum	موضوع التحليل (المراد تحليله)
Analysans	التحليل
Anomalous	لا قياسي
Anthropomorphism (<i>Tashbih</i>)	تشبيه
Anthropomorphists (<i>Al-Mushabiba</i>)	المشببة
Anti-art	نقض الفن (فن مناقض للفن)
Antimatter	نقض المادة
Antioch	أنطاكيا
Antonym	تناقض الدلالة
Aphorism(s)	مثل - أمثال
Appearance	ظاهر
A posteriori	بعدي

ثبت مصطلحات

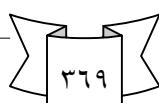
A priori	قبلية
Arabian Peninsula	شبه الجزيرة العربية
Arabic Language	لغة عربية
Arabs	عرب
Aramaic	أرامي
Argument(s)	حجـة - حجـج
nested arguments	حجـج موكـنة أو متـوارـية
Aristotelianism	نـزـعة أـرـسـطـوـلـيـة
Arithmātīqī	أـرـثـمـاتـيـقـيـكـ
Art	فن
street art	فن الشـارـع
Artificial	صناعـيـ
Astrology	علم التـنجـيم
Astronomy	علم الفـلك
Atheism (<i>Zandaqa</i>)	زنـدـقـة
Atman	أـتـمـانـ
Attributes (<i>Sifāt</i>)	صفـاتـ
Attributists (<i>Al-Sifatiyyah</i>)	الـصـفـاتـيـة
Autological	متـسـقـ ذاتـيـاـ
Auto-reflexive	ذـاتـيـ الانـعـكـاسـ
Auto-suggestion	إـيحـاء ذاتـيـ
Avant-grade	طـليـعـة إـيدـاعـيـة
Awareness (<i>Ilm</i>)	علم - مـعـرـفـة
Axiom	بـديـهـيـة

Axiomatic	أكسيوماتيك
Axiomatic system	نسق أكسيوماتيكي
Axiomatization	بناء الأساق الأكسيوماتيكية
B	
Badness (<i>Qubh</i>)	قُبح
Baghdad	مدينة بغداد
Bags and Fuzzy Bags	الحقائب والحقائب الغائمة (نظريّة)
Barbarian	بربرى - همجي
Basra	مدينة البصرة
Baye's theorem	مبرهنة بليس
Bedouin	بدوي
Belief	اعتقاد
Believer (<i>Mu'min</i>)	مؤمن
Benefit(s)	مصلحة - مصالح
the free benefits (<i>al-Maslih al-Mursalah</i>)	المصالح المرسلة
Bhakti	بهاكتي
Biconditionals	قضايا شرطية مزدوجة
Bioinformatics	نظم المعلومات الحيوية
Boundless	لا حد له
Brahman	براهمان
Branch	فرع
Buddhism	بوذية

ثت مصطلاحات



Cabalista	قبالية (التعاليم الصوفية الرمزية عند اليهودية)
Calculus	حساب
predicate calculus	حساب المحمول
neutrosophic predicate calculus	حساب المحمول النيوتروسوبي
Category	مقوله
sub-category	مقولة فرعية
Cause	علة - سبب
Ceaseless anxiety	قلق مستديم
Central Asia	آسيا الوسطى
Certainty	يقين
Chance	صدفة
Chaos	شواش
Christianity	الديانة المسيحية
Civilization	حضارة
Classical	كلاسيكي
Clergyman	كهنوتي
Color(s)	لون - ألوان
Combination	تأليف
Complementary colors	ألوان تكميلية
Completeness	نظام
Conceptualism	نزعة تصورية
Conditionals	قضايا شرطية
Conjecture	تخمين

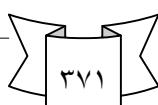


Conjunction	وصل
Connector	رابط
Peirce connector	رابط بيرس
Sheffer connector	رابط شيفر
Conquest(s)	فتح - فتوح
Conscience	ضمير
Consistency	اتساق
Constant(s)	ثابت - ثوابت
Constantinople	<u>مدينة القسطنطينية</u>
Construction(s)	بناء - بناءات
complement constructions	بناءات مكملة
Context	سياق
Continuation (<i>Istisihab</i>)	استصحاب
Continuum	متصل
continuum-power spectrum	طيف قوة المتصل
Contradiction	تناقض
Contradictions	صيغ متناقضة
Copula	رابطه منطقية
Corpuscular	جسيمي
Countable	قابل للعد
Created	مخلوق
Cubism	فن تكعيبى
Custom (<i>Urf</i>)	عرف
Cybernetics	سيبرونطيقا

ث بت مصطلحات



Dadaism	دادية
Damascus	دمشق
Deconstructionism	النزعـة التـقـيـكـيـة
Dense	كثيف
Denumerable	معدود - قابل للعد
Desire	رغبة
inverse desire	رغبة معكوسة
Dialectic	ديالكتيكي - جدلـي
dialectic materialism	مادية دـيـالـكـتـيـكـيـة
Dialects	لغـة عـامـيـة
Dialetheism	نـزـعـة الصـدـقـ الشـامـلـ
Dilemma	إـحـرـاج
constructive dilemma	إـحـرـاج بـنـائـي
destructive dilemma	إـحـرـاج هـدـامـ
Disequilibrium	لا اـتـرـان
Stable disequilibrium	لا اـتـرـان مـسـتـقـرـ
Disjunction	فصل
strong or exclusive d.	فصل مـانـع أو قـوي
weak or inclusive d.	فصل شـامـل أو ضـعـيف
Disobedience	معصـيـة
Distinction	تمـيـيز
Division	تقـسيـم
Doctrine (<i>Aqida</i>)	عقـيـدة



Dualism	ثنائية
Duality	ثنائية
Dynaphilosophy	فلسفة دينامية
E	
Economics	علم الاقتصاد
Effect	تأثير
butterfly effect	تأثير الفراشة
photoelectric effect	تأثير كهربائي
Effort (<i>Ijtihad</i>)	اجتهاد
Ego	أنا
Egypt	مصر
Electron	إلكترون
Emanation	صدور
Embodiments (<i>Aqanim</i>)	أقانيم
Emigrants (<i>Muhajirs</i>)	مهاجرون
Empty	فارغ
Engineering	هندسة
software engineering	هندسة البرمجيات
Enigma	لغز
Entailment	استلزم
classical entailment	استلزم كلاسيكي
Entropy	إنتروديا
Epistemology	إپستمولوجيا
neutrosophic epistemology	إپستمولوجيا نيوتروسوافية

ثبت مصطلحات

Epistles	رسائل إنجيلية
Equation(s)	معادلة - معادلات
Maxwell's equations	معادلات ماكسويل
Equilibrium	اتزان
unstable equilibrium	اتزان لا مستقر
Equivalence	تكافؤ
logical equivalence	تكافؤ منطقي
material equivalence	تكافؤ مادي
Essence (<i>Dhāt</i>)	ماهية - (ذات)
Eternal	أزلي
Ethics	أخلاق
Ethnic	عرقي
Eugenics	يوجينيا (علم تحسين النسل)
Evil	شر - منكر
Evidence	بينة
combination of	تأليف البينة
Existence (<i>Wujud</i>)	وجود
Existentialism	نزعية وجودية
Expert	خبير
Expert systems	أنساق خبيرة
Fallibilism	لامعصومية
False	كاذب



Falsehood (falsity)	كذب
absolute f.	كذب مطلق
false f.	كذب كاذب
relative f.	كذب نسبي
super f.	كذب فائق
true f.	كذب صادق
Fast (<i>Sawm</i>)	صوم
Fatalism	قدريّة - جبرية
Fate	جبر (قضاء وقدر)
Father	الأب (في الديانة المسيحية)
Fatimids	فاطميين
Fatwa (Legal opinion)	فتوى (حكم مستند إلى الشريعة الإسلامية)
Feudalism	إقطاعية
Fire-Worshipper (<i>Majus</i>)	مجوس
Folklore	فلكلور (الأدب والأساطير الشعبية)
Forbidden (<i>Mahzur</i>)	محظوظ
Foreigners (Non-Arabs)	عجم
Form	شكل
prenex normal form	شكل برينكس سوي
Formation	صياغة
Formula	صيغة
well-formed formula	صيغة جيدة التكوين
Foundationalism	نزعية تأسيسية
Free benefit	مصلحة مرسلة (في علم أصول الفقه)

ث بت مصطلحات

Free will	حرية الاختيار
Frequency	تردد
threshold frequency	تردد المبدئي
Function(s)	دالة - دوال
belief functions	دوال الاعتقاد
Fundamentalists (<i>Usuliyyun</i>)	أصوليون
Fusion	دمج
of information	دمج المعلومات
Fuzzy	غائم
fuzzy logic	منطق غائم
fuzzy sets	مجموعات غائمة



Gender	جنس
Geometry	هندسة
Smarandache g.	هندسة سمارانداكه
Gesture (<i>Ima'</i>)	إيماء
Glosses	مسودات تفسيرية
Gnosis	غنوصية
Goal (<i>Ghayah</i>)	غالية
Good	خير
Goodness (<i>Husn</i>)	حسن
Goths	قوط
Graffiti	جداريات
Grammar (<i>Nahw</i>)	نحو



Grave sinner (*Fasiq*)

فاسق

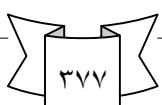


Hadith (The Prophetic traditions)	حديث نبوي
Half-time	أمد الانتصاف
Hanabilites	حنابلة
Hanafites	حنفية
Happiness	سعادة
Harran	حران
Heap	كومة
Hebrew	لغة عبرية
Hellenism	هيلينية
Heresy (<i>Hartaqa</i>)	هرطقة
Hermeneutics	هرمینیو طیقا
Hermeticism	هرمسية
Herodianism	هیرو دیانیزم (نزعۃ التشكل)
Heterological	غير متسق
Hinduism	هندوسية
Holy	المقدس
The Holy Spirit	الروح القدس
Homeland	وطن
Humanization	تجسيم
Hypocrite (<i>Munafiq</i>)	منافق
Hypothesis	فرض

ث بت مصطلحات



Identity	هوية
Ignorantism	نزعـة التجاـهـل
Illuminism	مذهب الإشراق
Ilm al-Kalam (Scholastic theology)	علم الكلام
Ilm Usul al-Din	علم أصول الدين
Imitation	محاـكـاهـة
Implication	لزوم
material implication	لزوم مادي
Imprecation	لعـان
Incarnation	حلـول
Incoherence	تهاـفـت
Independence	استقلـال
Indeterminacy	لا تحـدـيد
relative i.	لا تحـدـيد نسـبـي
super i.	لا تحـدـيد فـائـق
Indeterminism	مذهب اللاحتمـيـة
Inference	اسـتـدـلـال
Infidel (<i>Kafir</i>)	كافـر
Infinite	لا مـتـنـاهـي
Initiators	أولـيـات (مـبـادـئ أولـيـة)
Inseparability	دورـان (ملـازـمـة)
Intelligence	ذـكـاء
artificial intelligence	ذـكـاء اصـطـنـاعـي

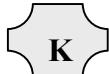


Interference	تدخل
Interval(s)	فواصل – فترات (فترات – فترات)
Intrinsicalness	تجوهر
Intuition	ذوق
Invalid	فاسد
Invention	اختلاق
Invisible	لا مرئي
Ismailis (Ismailism)	الشيعة الأسماعيلية (فرقة)
Ithnā-ashariyya (Twelvers)	اثنا عشرية (فرقة)



Jaafrites	جعفرية
Jahili	جاهلي
Jahiliyyah	جاهلية
Jainism	Jainية
Jerusalem	أورشليم (القدس)
Jesus (<i>Al-Masih</i>)	المسيح
Jnānā	جنانا
Judaism	الديانة اليهودية
Judgment	حكم
Jurisprudence (<i>Fiqh</i>)	فقه
Jurist(s)	فقيه – فقهاء
Justice (<i>Adl</i>)	عدل
Divine justice	عدل إلهي
Justification	تبرير

ث بت مصطلحات



Kashmir	كشمیر
Khwarazm	خوارزم
Knowledge	معرفة
Kufa	الکوفة



Language	لغة
Arabic l.	لغة عربية
literary Arabic l.	لغة عربية فصحى
liturgical l.	لغة الطقوس الدينية
Law	قانون
of anti – reflexivity	قانون نقيض الانعكاسية
of compensation	قانون التعويض المكافئ
of complementarily	قانون التكميل
of contradiction	قانون التناقض
of equilibrium	قانون الاتزان
of excluded middle	قانون الثالث المرفوع
of identities' disjointedness	قانون انفصالية المترابقات
of inverse effect	قانون التأثير المنعكس
of joined disjointedness	قانون الانفصالية المرتبطة
of particular ideational gravitation	قانون الجاذبية الفكرية الجزئي
of prescribed condition	قانون الشرط المقرر
of reverse identification	قانون تطابق الهوية العكسي
of universal ideational gravitation	قانون الجاذبية الفكرية العام



Leader (<i>Imam</i>)	إمام
protected leader	إمام معصوم
Leadership (<i>Imamah</i>)	إمامية
Legacies	مواريث
calculus of	حساب المواريث
science of	علم المواريث
Level(s)	مستوى - مستويات
meta-levels	مستويات شارحة
Linguistics	علم اللغة
Logic	منطق
Aristotelian	منطق أرسطي
bivalent	منطق ثنائي التكافؤ
Boolean	منطق بول
designing control	منطق التصميمات الخاضعة للتحكم
fuzzy	منطق غائم
infinite-valued	منطق لا متناهي القيم
intuitionistic	منطق حدي
intuitionistic fuzzy	منطق حدي غائم
many-valued	منطق متعدد القيم
modal	منطق جهوي
neutrosophic	منطق نيوتروسوسي
neutrosophic modal	منطق نيوتروسوسي جهوي
non-classical	منطق غير كلاسيكي
of illogic	منطق اللامنطق

ثبت مصطلحات

paraconsistent	منطق شبه متافق
plurivalent	منطق كثير التكافؤ
two-valued	منطق ثنائي القيمة
M	
Macro-philosophy	ماקרו فلسفة
Madhab(s)	مذهب - مذاهب
Madina	المدينة المنورة
Madianism	مزدكية
Majus	مجوس
Malikites	مالكية
Mandatory (<i>Muhattam</i>)	محتم
Manicheism	مانوية
Manifold	جماعة
Manuscripts	مخطوطات
Maragha	المراغة
Materialism	مادية
dialectic materialism	مادية دialectيكية
Mathematization	تربيض (استخدام الطرق الرياضية)
Matriarchate	أوممة
Matrix	قالب
Measurement(s)	قياس - قياسات
sensor measurements	قياسات الاستشعار
Mecca	مكة
Mechanics	فيزياء

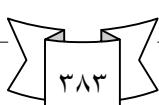
quantum mechanics	ميكانيكا الكم
Mediocrity	إرادة التوسط
Meritorious (<i>Fadila</i>)	فضيلة
Mesopotamia	ملكة العراق
Metahistory	ما وراء التاريخ
Meta-language	لغة شارحة اللغة
Meta-philosophy	فلسفة شارحة للفلسفة
Method	منهج (طريقة)
of agreement	طريقة الاتفاق أو التلازم في الوقوع
of concomitant variation	طريقة التغير النسبي
of difference	طريقة الاختلاف
of eliminations	منهج الرفض أو الاستبعاد
of residues	طريقة الباقي
Midman	إنسان متوسط
Minorities	أقلية
Modality	جهة
Model	نموذج
Transferable Belief Model(TBM)	نموذج الاعتقاد القابل للتحويل
Modes or States (<i>Ahwal</i>)	أحوال
Modus Ponens	صيغة إثبات التالي
Mongolism	منغولية
Monism	واحدية
neutral monism	واحدية محيدة
anomalous monism	واحدية لا قياسية

ثبت مصطلحات

Monotheism (<i>al-Tawhid</i>)	توحيد
Motto(s)	شعار - شعارات
Multi-space	مكان متكثر
Smarandache m.-s	مفهوم المكان المتكثر لسمارنداكه
Multi-sensors	أجهزة استشعار
Multi-structure	بنية متكثرة
Muslim(s)	مسلم - مسلمون
Muslim theologians (<i>Mutakallamun</i>)	متكلمون
Mysteries	الغاز
Mysticism	تصوف



NASA	ناسا (وكالة أبحاث الفضاء الأمريكية)
Nationalism	قومية
Naturalization	تطبيع
Nature	طبيعة
Negation	نفي
double negation	نفي مزدوج
Negativity	نزعـة النـفي
Negroes	زنـج
Neohegelians	هيـجلـيون جـدد
Network(s)	شبـكة - شبـكات
neural networks	شبـكات عـصـبـونـيـة
Neutral	محاـيد



Neutralities	كيانات محايدة
Neutrino	نيوتروينو
Neutron	نيوترون
Neutrosophic	نيوتروسوسي
n. philosophy	فلسفة نيوتروسوافية
n. probability	احتمال نيوتروسوسي
n. set	مجموعة نيوتروسوافية
n. tree	شجرة نيوتروسوافية
Neutrosophy	نيوتروسوفيا
Nihil (<i>Adam</i>)	عدم
Nihilism	نزعية عدمية
Nirvana	نرفانا
Nominalism	نزعية اسمية
Nondemocracy	لا ديمقراطية
Non-duality	لا ثنائية
Nonlinear	لا خطى
Nonsense	لامعنى
Nuclei	نوبي
Number(s)	عدد - أعداد
hyper-real numbers	أعداد حقيقة متزايدة



Oath	يمين - قسم
Obedience	طاعة
Obligatory	واجب

ث بت مصطلحات

Observation	ملاحظة
Ontology	مبحث الوجود
Operator(s)	إجراءات - إجراءات
Ordeal (<i>Mihna</i>)	محنة
Organicism	تعضي
Orientalism	استشراق
Origin	أصل
Overinformative	فوق إخباري
Overman	إنسان أعلى



Paganism	وثنية
Pantheism	وحدة الوجود
Paradox(es)	مفارة - مفارقات
heterological paradox	مفارة غير المتسق
invisible paradoxes	مفارات اللامرئي
lair paradox	مفارة الكذاب
paradox of paradoxes	مفارة المفارقات
pseudo paradoxes	مفارات كاذبة
semantic paradox	مفارة سيمانتيكية
set's paradox	مفارة المجموعات
short time living paradox	مفارة الأمد القصير للحياة
sorites paradoxes	مفارات الاستدلال التراكمي
uncertainty paradox	مفارة الالاقيين
unstable paradox	مفارة الامستقر



Paradoxism	بارادوكسيزم
Particle(s)	جزيء - جزيئات
submicroscopic particles	جسيمات دون مجهرية
Patriarchate	أبوية
Peculiarities	غرائب
Penance or atonement	كفارة
Penumbra	غبش
Permissible or allowed	مباح
Perpetrator	مُرتكب - مُقرف
the perpetrator of a major sin	مرتكب الكبيرة
Philosophia perennis (Permanent philosophy)	فلسفة دائمة
Philosophism	نزعه فلسفية
Philosophy (<i>Falsafa</i>)	فلسفة
Megarian school of	المدرسة الميغاريّة في الفلسفة
Phobia	فوبيا
Photon	فوتون
Pilgrimage (<i>Hajj</i>)	حج
lesser pilgrimage (<i>Omrah</i>)	عمرّة
Platonism	نزعه أفلاطونية
neo-Platonism	أفلاطونية جديدة
Plausibility	قبول ظاهري
Pluralectic	حوار متكثر
Plurality (<i>Shirk</i>)	شرك
Poem	شعر

ث بت مصطلحات

artificial	شعر صناعي
city	شعر حضري
dadaist	شعر دادي
disseminations	شعر نثري
leftist	شعر يساري
natural	شعر طبيعي
olfactory	شعر شمي
post-modern	شعر بعد عصري (شعر ما بعد الحداثة)
sonorous	شعر صوتي
surrealist	شعر سيرالي
tactile	شعر لمسى
taste	شعر ذوقى
visual	شعر مرئى
Polarization	استقطاب
Polemical	جدلي - حواري
Polysyllogism	قياس مركب
Position	منزلة - وضع
Postmodernism	نزعة ما بعد الحداثة
Postponement (<i>Irjaa</i>)	إرجاء
Post-structuralism	ما بعد البنوية
Pragmatism	نزعة براغماتية
Prayer (<i>Salat</i>)	صلاة
Predicate	محمول
vague predicate	محمول غامض

Predication	حمل – إسناد
Preferable (<i>Mustahab</i>)	مُستحب
Prefix	بادئة
Prescribed (<i>Fard</i>)	فرض مقرر
Prevention of instruments (<i>Sadd al-Dhrai'i</i>)	سد الذرائع
Principles (<i>Usul</i>)	أصول – مبادئ
of complementarity	مبدأ التمام
Probability	احتمال
objective probability	احتمال موضوعي
Programming	برمجة
evolutionary programming	برمجة تطورية
Promise	وعد
Prophecy	نبوة
Prophet	نبي
Prophet's Companions	صحابة النبي
Proposition(s)	قضية – قضايا
auto-reflexive	قضايا ذاتية الانعكاس
categorical	قضية حملية
Proton	بروتون
Providence	عناية إلهية
Pseudo-morphosis	شكل كاذب
Punishment	عقاب
Qiyas (Jurisprudential measurement)	قياس فقهي



ث بت مصطلحات

of Equality	قياس المساواة
of Minimum	قياس الأدنى
of Priority	قياس الأولى
Quantification	تسوير - تكميم
higher-order	تسوير من المستوى الأعلى
Quantifiers	أسوار - تكميمات
Quarks	كواركات
Quraish	قريش
Quran (Recitation)	قرآن
R	
Race	عرق
Nordic race	عرق نوردي
Rationalism	نزعـة عقلـية
critical	عقلـانية نقـدية
Realism	نزعـة واقـعـية
Reason	سبـب - منـاط
editing (<i>Tahqiq al-Manat</i>)	تحـقيق المـنـاط
extracting (<i>Takhrij al-Manat</i>)	تـخـرـيج المـنـاط
refining (<i>Tanqih al-Manat</i>)	تـقـيـح المـنـاط
Recommended	منـدـوب - مـفـضـل
Reductio ad absurdum	برـهـان الـخـلـف
Redundancy	لغـو
Regularity	طـرد - اطـراد
Reinterpretation	تأـوـيل

Relativism	نزعـة نسبـية
Relativity	نسبـية
Religion	دين
Religious	ديـني
religious timekeeper (<i>Muwaqqit</i>)	مواقـيت دينـية
Renaissance	عـصر النـهـضة
Reprehensible or not recommended	مـكـروـه
Retrogression	عـكـس
Revelation	وـحـي
Reward	ثـواب
Robot	رـوبـوت (إنسـان آـلـي)
Rule(s)	قـاعـدة - قـوـاعـد



Sābi~ns	صـابـيـة
Samarkand	سـمـرـقـند
Saturation	إـشـبـاع
Scholastic	مـدـرـسـي
Scholasticism	نـزـعة مـدـرـسـيـة
School(s)	مـدـرـسـة - مـدـارـس
monastic schools	مـدـارـس رـهـبـانـيـة
Sect(s)	فـرقـة - فـرق
Secular	عـلـمـانـي
Secularism	نـزـعة عـلـمـانـيـة
Semantics	سيـمـانـطـيقـا

ثبت مصطلحات

Semiempirical	شبه تجريبى
Semiscientific	شبه علمي
Semitism	سامية
Sensors	مستشعرات
Sensualism or Sensationalism	نزعه حسية
Sequence(s)	متتابعة - متتابعات
Sexuality	جنسية
Shafi'ites	شافعية
Shariah (Islamic law)	شرعية
Shi'a	شيعة
Shi'ism	مذهب شيعي
Simplicity	بساطة
Skepticism	نزعه شكية
Slavery	عبودية
Software	برمجيات
Somethingness	شيئية
Son	الابن (في الديانة المسيحية)
Space(s)	مكان - أماكن
heterogeneous spaces	أماكن غير متجانسة
Spain	أسبانيا
Stochasticity	عشوائية
Strange	شاذ
Subject	موضوع
Subjectivity	ذاتية

Subsets	مجموعات فرعية
Non – standard subsets	مجموعات فرعية غير معيارية
Substitution	تعويض
Suitable	مناسب
free (<i>Al-Munasib al-Mursal</i>)	المناسب المرسل
influential (<i>Al-Munasib al-Mua'thir</i>)	المناسب المؤثر
proper (<i>Al-Munasib al-Mula'im</i>)	المناسب الملائم
Suitability (<i>Munasabah</i>)	المناسبة
Sunnah	السنة النبوية
Sunni	سنّي – من أهل السنة
Sunnism	مذهب سنّي
Superman	إنسان أعلى
Supervaluation	تقييم فائق
Surrealism	سريالية
Syllogism	قياس
exclusive (Strong) Disjunctive	قياس الفصل المانع (القوي)
hypothetical	قياس شرطي متصل
inclusive (Weak) Disjunctive	قياس الفصل الشامل (الضعيف)
mixed hypothetical	قياس شرطي استثنائي
Symbol	رمز
fish-hook	رمز الشخص أو الصنارة
Syndrome	متلازمة
Dawn's syndrome	متلازمة داون
Syntax	علم التراكيب (سينتاكس)

ثبت مصطلحات

Syriac	سرياني
System	نسق
Tautology	تحصيل حاصل
Teleology	مبحث الغائية
Testimony	شهادة
Theory	نظريّة
bags and fuzzy bags	نظريّة الحقائب والحقائب الغائمة
corpuscular	نظريّة جسمية
Dempster-Shaffer	نظريّة ديمبستر - شافير
Dezert – Smarandache	نظريّة ديزيرت - سمارانداكه
Dubois-Prade	نظريّة دوبوا - برادي
grand unification	نظريّة التوحيد الشامل
wave	نظريّة موجية
Yager	نظريّة ياجر
Thesis	قضية - أطروحة
anti-thesis	نقيض القضية
neo-thesis	قضية جديدة
neuter-thesis	قضية محاباة
non-thesis	غير القضية
pre-thesis	قبل القضية
post-thesis	ما بعد القضية
pro-thesis	أمام القضية
Threat	وعيد

Typography	طبغرافيا
Transcendentalism	ترنسنديتالية
Transdisciplinarity	نظم متعددة
Transalectic	حوار لا متهاي
Transfinite	متصاعد
Trialectic	حوار ثلاثي
Tribe(s)	قبيلة – قبائل
Trinity	تثليث
Tripartition	تقسيم ثلاثي
True	صادق
Truth	صدق
absolute	صدق مطلق
false	صدق كاذب
intangible absolute	صدق مطلق غير ملموس
necessary	صدق ضروري
possible	صدق ممكن
relative	صدق نسبي
super	صدق فائق
true	صدق صادق



Umayyads	أمويون (بنو أمية)
Unanimity or consensus (<i>Ijma</i>)	إجماع
Uncertainty	لا يقين
Uncountable	غير قابل للعد

ث بت مصطلحات

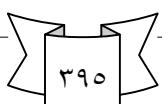
Undecidability	عدم إمكانية البت
Undecided	مُعلق
Underman	إنسان تحتي
Uninformative	غير إخباري
Unlawful or Prohibited (<i>Haram</i>)	حرام
Unmatter	لا مادة
Upanishad	أبانيشاد
Usury (<i>Riba</i>)	ربا



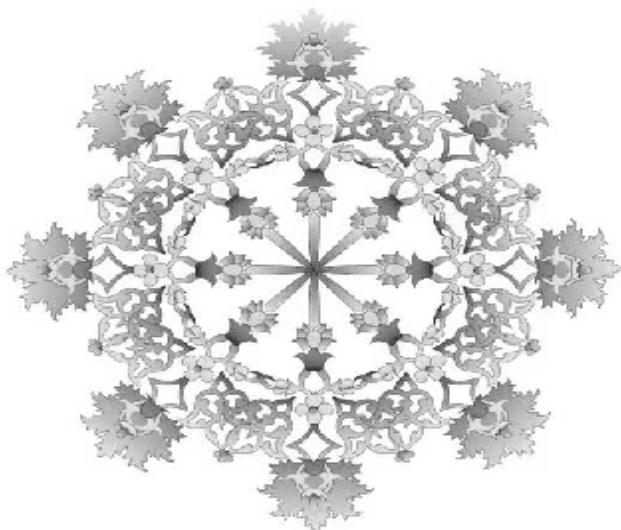
Vague	غامض
Vagueness	غموض
Valid	صحيح
Validity	صحة
Value(s)	قيمة - قيم
anti-designated	قيم ذات دلالة مناقضة
Verse(s)	آية - آيات
allegorical verses	آيات متشابهة
precise verses	آيات محكمة
Virtuous city	المدينة الفاضلة
Visishta Advaita	فيزيشتا أدفaita



Well born	كريم المولد - ابن عائلة
Wisdom	حكمة



house of (<i>Bayt al-Hikma</i>)	بيت الحكمة
World	عالٰم
subatomic world	عالٰم دون الذري
	
Zealotism	زيلوتية - مظهر التزمت
Zoroastrianism	زردشتية



المراجع

أولاً: المراجع باللغة العربية (مؤلفة ومترجمة)

١. أبو إسحاق إبراهيم بن علي الشيرازي: *اللّمع في أصول الفقه*، تحقيق يوسف علي بدبو & محي الدين ديب مستو، دار ابن كثير، بيروت & دمشق، ط٢، ١٩٩٧.
٢. أبو القاسم الشاطبي: *الموافقة في أصول الشريعة*، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة، ١٩٧٥.
٣. أبو المعالي الجوهري (إمام الحرمين): *البرهان في أصول الفقه*، تحقيق عبد العظيم الدبيب، دار الأنصار، القاهرة، ١٩٧٩.
٤. أبو حامد الغزالى: *منطق تهافت الفلسفه المسمى معيار العلم*، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف بمصر، القاهرة، ١٩٦١.
٥. أبو حامد الغزالى: *تهافت الفلسفه*، تحقيق وتقديم سليمان دنيا، ط٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
٦. أبو حامد الغزالى: *المستصفى في علم الأصول*، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٣.
٧. أبو حامد الغزالى: *قانون التأويل*، قراؤه وضريح أحاديثه وعلق عليه محمود بيجو، دار الألباب، دمشق، ط١، ١٩٩٣.
٨. أبو حيان التوحيدى: *الإمتناع والمؤانسة*، تحقيق أحمد أمين & أحمد زين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.

٩. أبو زكريا يحيى النووي: *رياض الصالحين عن كلام سيد المرسلين*، المكتبة الإمامية، مكة، بدون تاريخ.
١٠. أحمد أمين: *فجر الإسلام*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٦.
١١. أحمد أمين: *ضحي الإسلام: نشأة العلوم في العصر العباسي الأول*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٨.
١٢. أحمد بن حجر العسقلاني: *الاعتصام والسنّة*، تحقيق خالد عبد الفتاح شبل، دار الكتاب العالمي & دار الكتاب المصري، القاهرة، ١٩٩٠.
١٣. أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مسكويه: *تهذيب الأخلاق وتطهير الأعراق* (حققه وشرح غريبه ابن الخطيب، المطبعة المصرية ومكتبتها، القاهرة، بدون تاريخ).
١٤. أحمد محمود صبحي: *في فلسفة التاريخ*، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥.
١٥. أحمد محمود صبحي: *بين أصول التحديد وأصول التاريخ: دراسة مقارنة في المناهج* - في كتاب: *في فلسفة التاريخ*، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٧٥، ص ص ٣٠٢ - ٣٤٢.
١٦. أحمد محمود صبحي: *في علم الكلام: دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين*، ط٤، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٢، جـ ١، المعتزلة & جـ ٢، الأشاعرة.
١٧. أحمد محمود صبحي: *هاؤم إقرأوا كتابي*، مكتبة النهضة العربية، بيروت، ١٩٩٧.
١٨. أحمد محمود صبحي&محمد أحمد عبد القادر: *دور العرب في مجال العلوم*، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.
١٩. إدوارد ج. براون: *الطب العربي*، ترجمة أحمد شوقي، مراجعة محمد عبد الحليم العقبي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٦.

٢٠. بدر الدين محمد الزركشي: **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحقيق محمد محمد تامر، دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٠.
٢١. توفيق الطويل: **في تراثنا العربي الإسلامي**، سلسلة عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، العدد ٨٧، مارس ١٩٨٥.
٢٢. جاكوب برونوفسكي: **التطور الحضاري للإنسان**، ترجمة أحمد مستجير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٩٧.
٢٣. جون لويس: **الإنسان ذلك الكائن الفريد**، ترجمة صالح جود كاظم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، دار الشؤون للثقافة العامة، بغداد، ١٩٨٦.
٢٤. حسن عبد الحميد & محمد مهران: **في فلسفة العلوم ومناهج البحث**، مكتبة سعيد رافت، القاهرة ١٩٧٩/١٩٨٠.
٢٥. حسن محمود الشافعي: **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، ط٢، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩١.
٢٦. حسني أحمد السيد حماد: **الحضارة العربية: نشأتها، تطورها، آثارها، مؤسسة التأليف والنشر & دار الكاتب العربي**، القاهرة، ١٩٦٧.
٢٧. حمزة طاهر: **مقدمة وحواشي الترجمة العربية لكتاب فاسيلي بارتولد: تاريخ الحضارة الإسلامية**، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
٢٨. زكي نجيب محمود: **تجديد الفكر العربي**، ط٦، دار الشروق، القاهرة، ١٩٨٢.
٢٩. سليمان دنيا: **مقدمة التحقيق لكتاب «الغزالى»: تهافت الفلسفه**، ط٦، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠.
٣٠. شريف الشوباشي: **تحيا اللغة العربية، يسقط سيبويه**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ١٩٨٤.
٣١. صلاح عثمان: **النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث في منطق التفكير العلمي؛ منشأة المعارف**، الإسكندرية، ٢٠٠١.

٣٢. صلاح عثمان: **المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة،** منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٢.
٣٣. صلاح عثمان: **الداروينية والإنسان، نظرية التطور من العلم إلى العولمة،** منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٣.
٣٤. صلاح عثمان: **وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك،** منشأة المعارف، الإسكندرية، ٢٠٠٤.
٣٥. صلاح عثمان: **جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون: رؤية رياضية معاصرة،** مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٧ - ١٣٩.
٣٦. عبد الرحمن بدوي: **تاريخ التصوف الإسلامي، من البداية حتى نهاية القرن الثاني،** وكالة المطبوعات، الكويت، ١٩٧٥.
٣٧. عبد الرحمن بن خدون: **المقدمة، تحقيق علي عبد الواحد وافي،** ط٢، لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٥.
٣٨. عبد الكريم زيدان: **الوجيز في أصول الفقه،** دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة، ١٩٩٣.
٣٩. عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي: **روضة الناظر وجنة المناظر،** تحقيق عبد العزيز عبد الرحمن السعيد، جامعة الإمام محمد بن مسعود، الرياض، ط٢، ١٩٧٨.
٤٠. علي أبو ملحم: **الفلسفة العربية، مشكلات وحلول،** مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٩٤.
٤١. علي سامي النشار: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي،** دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٧.
٤٢. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفى في الإسلام،** ط٨، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١.

٤٣. فاسيلي بارتولد: **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ترجمة حمزة طاهر، ط٥، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٤. فؤاد محمد فخر الدين: **مستقبل المسلمين**، مطبوعات الشعب، القاهرة، ١٩٧٦.
٤٥. فتحية النبراوي & محمد نصر مهنا: **تطور الفكر السياسي في الإسلام**: دراسة مقارنة، ج١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٢.
٤٦. مجمع اللغة العربية: **المعجم الفلسفى**، تصدر إبراهيم بيومي مذكور، الهيئة العامة لشئون المطبع الأميرية، القاهرة، ١٩٨٣.
٤٧. مجمع اللغة العربية: **المعجم الوجيز**، تصدر إبراهيم بيومي مذكور، طبعة خاصة بوزارة التربية والتعليم المصرية، القاهرة، ١٩٩٣.
٤٨. محمد الغزالى: **دفاع عن العقيدة والشريعة ضد مطاعن المستشرقين**، ط٤، دار الكتب الحديثة، القاهرة، ١٩٧٥.
٤٩. محمد أحمد عبد القادر: **العلم الإلهي وآثاره في الفكر والواقع**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٦٦.
٥٠. محمد بن أبي بكر الرازى: **مختار الصحاح**، عن بترتبيه محمود خاطر، دار الحديث، القاهرة، بدون تاريخ.
٥١. محمد بن إدريس الشافعى: **الرسالة**، تحقيق أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٩٢.
٥٢. محمد بن علي الشوكانى: **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**، تحقيق أحمد عزيز، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٢.
٥٣. محمد ثابت الفندي: **أصول المنطق الرياضي**، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٧.

٤٥. محمد ثابت الفندي: *فلسفة الرياضة*, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, ١٩٩٠.
٤٦. محمد شامة: *الإسلام في الفكر الغربي*, مكتبة وهبة, القاهرة, ١٩٨٠.
٤٧. محمد شمس الدين الذهبي: *كتاب الكبائر*, دار الكتب العلمية, بيروت, ٢٠٠٠.
٤٨. محمد علي أبو ريان: *تاريخ الفكر الفلسفى؛ الفلسفة اليونانية من طاليس إلى أفلاطون*, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, ١٩٨٨.
٤٩. محمد محمد قاسم: *نظريات المنطق الرمزي*, بحث في الحساب التحليلي والمصطلح, دار المعرفة الجامعية, الإسكندرية, ١٩٩١.
٥٠. محمد مصطفى الفولي: *السيبرنية في الإنسان والمجتمع والتكنولوجيا*, الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر, القاهرة.
٥١. محمد مصطفى حلمي: *الحياة الروحية في الإسلام*, الهيئة المصرية العامة للكتاب, القاهرة, ١٩٨٤.
٥٢. محمود فهمي زيدان: *في فلسفة اللغة*, دار النهضة العربية, بيروت, ١٩٨٥.
٥٣. مصطفى السباعي: *السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي*, ط٣، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر, بيروت & دمشق, ١٩٧٨.
٥٤. ناصر بن سليمان العمر: *الاختلاف في العمل الإسلامي - الأسباب والآثار*, بحث مقدم إلى المؤتمر العلمي المعنون: العمل الإسلامي بين الاتفاق والاختلاف, جامعة الخرطوم, قسم الثقافة الإسلامية, ٢٣ - ٢٥ جمادي الأول ١٤٢٥ هـ, ١٠ - ١٢ يوليو ٢٠٠٤.
٥٥. نبيل علي: *الثقافة العربية وعصر المعلومات؛ رؤية لمستقبل الخطاب العربي الثقافي*, سلسلة عالم المعرفة, المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب, الكويت, العدد ٢٧٦, ديسمبر ٢٠٠١.

٦٥ . وليم فولبرait: **خطرسه القوة**، ترجمة محمود شكري العدوى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، بدون تاريخ.

ثانيًا: المراجع الأجنبية

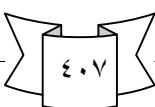
1. Albee, Ernest, *History of English Utilitarianism*, Collier Books, Crowell-Collier Publ. Co., N.Y., 1962.
2. Ashbacher, Charles D., *Exploring Some Specific Functional Mappings To Create Operators In The Neutrosophic Logic*, mss., 1999.
3. American Romanian Academy, *Romanians in the Western Science and Culture*, second edition, Editor Dan Grindea, Davis, CA, USA, 1996, pp. 368 – 369.
4. Atanassov, K., Burillo, P., Bustince, H., *On the Intuitionistic Fuzzy Relations*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 87 - 92.
5. Atanassov, K., Bustince, H., Burillo, P., Mohedano, V., *A Method for Inference in Approximate Reasoning for the One-dimensional Case Based on Normal Intuitionistic Fuzzy Sets*, Proceedings of the VI IFSA World Congress, Sao Paulo, Brazil, July 1995, Vol. 1, 149-152.
6. Atanassov, K., Stoyanova, D., *Cartesian Products Over Intuitionistic Fuzzy Sets, Methodology of Mathematical Modelling*, Vol. 1, Sofia, 1990, 296-298.
7. Atanassov, K., Stoyanova, D., *Remarks on the Intuitionistic Fuzzy Sets. II*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 85 - 86.
8. Ayer, A.J., *Logical Positivism*, The Free Press of Glencoe, New York, 1958.
9. Bailey, Cyril, *The Greek Atomists and Epicurus*, Russell & Russell, Inc., New York, 1964.
10. Berlin, Isaiah (ed.), *The Empiricists: John Locke, George Berkeley, David Hume*, Dolphin Books, Doubleday & Company, Inc., Garden City, N.Y., 1961.
11. Bogolubov, N. N., Logunov, A. A., Todorov, I. T., *Introduction to Axiomatic Quantum Field Theory*, Translated from Russian by

- Stephen A. Fulling and Ludmila G. Popova, W. A. Benjamin, Inc., Reading, Massachusetts, 1975.
12. Bouvier, Alain, George, Michel, *Dictionnaire des Mathématiques*, sous la direction de François Le Lionnais, Presses Universitaire de France, Paris, 1979.
13. Bridges, Douglas, *Constructive Mathematics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/mathematics-constructive/>, 1997.
14. Bouwsma, W.J., *The Culture of Renaissance Humanism*, American Historical Association, Washington, 1973.
15. Buhaescu, T., *On an Order Relation between Fuzzy Numbers and Fuzzy Functions Convexity*, Itinerant seminar on functional equations, approximation and convexity, Cluj-Napoca, 1987, 85-90.
16. Buhaescu, T., *On Quasicontinuity of fuzzy functions*, Analele Universitatii din Galati, Matematica, Fizica, Mecanica Teoretica, Fascicula II, Anul VI (XI), 1988, 5-7.
17. Buhaescu, T., *On the Convexity of Intuitionistic Fuzzy Sets*, Itinerant Seminar on Functional Equations, Approximation and Convexity, Cluj-Napoca, 1988, 137-144.
18. Buhaescu, T., *Some Observations on Intuitionistic Fuzzy Rerelations*, Itinerant Seminar on Functional Equations, Approximation and Convexity, Cluj-Napoca, 1989, 111-118.
19. Buhaescu, T., *Intuitionistic Fuzzy Numbers*, Analele Universitatii Dunarea de Jos, Galati, Fascicula II, Anul VIII 1990, 47-53.
20. Buhaescu, T., *Nombres Fuzzy Intuitionistiques*, Analele Universitatii Galati, fascicola II, 1990-1991, 1-2.
21. Buhaescu, T., *Interval Valued Real Numbers*, Sesiunea de comunicari stiintifice, Constanta, 6-8 iunie 1991, 34.
22. Buhaescu, T., *Convex Structures on the Fuzzy Sets Class*, Fuzzy Systems & AI, Vol. 2, No. 3, 1993, 15-20.
23. Buhaescu, T., *Linear Programming with Intuitionistic Fuzzy objective*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 130-131.
24. Buhaescu, T., *Linear Programming with Intuitionistic Fuzzy Objective*, International Colloquy the Risk in Contemporary Economy, Galati, Romania, Nov. 10-11, 1995, 29-30.

25. Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1962.
26. Burillo, Lopez P., Bustince Sola H., *Entropy on Intuitionistic Fuzzy Sets and on Interval-Values Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 78 (1996), No. 3, 305-316.
27. Burillo, P., Bustince, H., Mohedano, V., *Some Definitions of Intuitionistic Fuzzy Number. First Properties*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 53-55.
28. Burillo, P., Bustince, H., *Algebraic Structures for Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fifth Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 1-13.
29. Burillo, P., Bustince, H., *Isoentropic Methods for Construction of IVFS*, Proc. of the 4-th International Workshop CIFT'94, Trento, June 1-3, 1994, 57-60.
30. Burillo, P., Bustince, H., *Numerical Measurements of Information on Intuitionistic Fuzzy Sets and Interval-valued Fuzzy Sets (\$\Phi\$-fuzzy)*, Fifth Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 14-26.
31. Burillo, P., Bustince, H., *Two Operators on Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets: Part I*, Comptes rendus de l'Academie Bulgare des Sciences, Tome 47, 1994, No. 12, 9-12.
32. Burillo, P., Bustince, H., *Informational Energy on Intuitionistic Fuzzy Sets and on Interval-Values Intuitionistic Fuzzy sets (\$\Phi\$-fuzzy). Relationship between the Measures of Information*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 46-49.
33. Burillo, P., Bustince, H., *Numeros Intuicionistas Fuzzy*, IV Congreso de la Asociacion Espanola de logica y Tecnologia Fuzzy, 1994, 97-103.
34. Burillo, P., Bustince, H., *Orderings in the Referential Set Induced by an Intuitionistic Fuzzy Relation*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1 (1995), No. 2, 93-103.

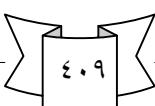
35. Burillo, P., Bustince, H., *Two Operators on Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets: Part II*, Comptes rendus de l'Academie Bulgare des Sciences, Tome 48, 1995, No. 1, 17-20.
36. Burillo, P., Bustince, H., *Metodos Intuicionistas Fuzzy*, V Congreso de la Asociacion Espanola de logica y Tecnologia Fuzzy, 1995, 147-153.
37. Burillo, P., Bustince, H., *Intuitionistic Fuzzy Relations. Part I*, Mathware and Soft Computing, Vol. 2 (1995), No. 1, 5-38.
38. Burillo, P., Bustince, H., *Intuitionistic Fuzzy Relations. Part II*, Mathware and Soft Computing, Vol. 2 (1995), No. 2, 117-148.
39. Burillo, P., Bustince, H., *Construction Theorems for Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 84, 1996, No. 3, 271-281.
40. Burnet, John, *Greek Philosophy: Thales to Plato*, St. Martin's Press, Inc., New York, 1962.
41. Bustince, H., *Numerical Information Measurements in Intervalvalued Intuitionistic Fuzzy Sets (IVIFS)*, Proc. of the First Workshop on Fuzzy Based Expert Systems (D. Lakov, Ed.), Sofia, Sept. 28-30, 1994, 50-52.
42. Bustince, Sola H., *Conjuntos Intuicionistas e Intervalo-valorados Difusos: Propiedades y Construcción. Relaciones Intuicionistas y Estructuras*, Ph. D., Univ. Publica de Navarra, Pamplona, 1994.
43. Bustince, H., *Correlation of Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fifth Sci. Session of the *Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar*, Sofia, October 5, 1994, Preprint MRL-MFAIS-10-94, Sofia, 1994, 27-35.
44. Bustince, H., *Handling Multicriteria Fuzzy Decision Making Problems Based on Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 42-47.
45. Bustince, H., Burillo P., *A Theorem for Constructing Interval Valued Intuitionistic Fuzzy Sets from Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 5-16.
46. Bustince, H., Burillo, P., *Antisymmetrical Intuitionistic Fuzzy Relation - Order on the Referential Set Induced by an Intuitionistic Fuzzy Relation*, BUSEFAL Vol. 62, 1995, 17-21.
47. Bustince, H., Burillo, P., *Correlation of Interval-Valued Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 74 (1995), No.2, 237-244.

48. Bustince, H., Burillo, P., Mohedano, V., *A Method for Inference in Approximate Reasoning Based on Normal Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 1, No. 1, 1995, 51-55.
49. Bustince, H., Burillo, P., *Vague Sets are Intuitionistic Fuzzy Sets*, Fuzzy Sets and Systems, Vol. 79, 1996, No. 3, 403-405.
50. Bustince, H., Mohedano, V., *About the Intuitionistic Fuzzy Set Generators*, Proceedings of the First International Conference on Intuitionistic Fuzzy Sets (J. Kacprzyk and K. Atanassov Eds.), Sofia, Oct 18-19, 1997; Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 3 (1997), No. 4, 21-27.
51. Bustince, H., Mohedano, V., *About the Complement in Intuitionistic Fuzzy Sets*, Notes on Intuitionistic Fuzzy Sets, Vol. 3 (1997), No. 1, 12-19.
52. Carr, M. H., *Realists and Nominalists*, Oxford University Press, Fair Lawn, NJ, 1946.
53. Cartwright, John, *Evolution and Human Behavior: Darwinism Perspectives on Human Nature*, Macmillan Press, LTD, London, 2000.
54. Copleston, Frederick, *Arthur Schopenhauer, Philosopher of Pessimism*, Barnes and Noble Books, New York, 1975.
55. Dempster, A. P., *Upper and Lower Probabilities Induced by a Multivalued Mapping*, Annals of Mathematical Statistics, 38, 325-339, 1967.
56. Dezert, J., *Autonomous Navigation with Uncertain Reference Points Using the PDAF*, In Multitarget-Multisensor Tracking: Applications and Advances, Volume 2, Yaakov Bar-Shalom Editor, pp 271-324, 1992.
57. Dezert, Jean, *On a Problem of Autonomous Navigation of an Engine Car* (approximate title), Ph. D. thesis, ONERA, Paris, 1990.
58. Dezert, J., *Vers un Nouveau Concept de Navigation Autonome D'engin; Un Lien Entre la Théorie de L'évidence et le Filtrage à Association Probabiliste de Données*, Ph. D. Thesis, no 1393, University Paris 11, Orsay, France, Sept. 1990.
59. Dimitrov, D., Atanassov, K., Shannon, A., Bustince, H., Kim, S.-K., *Intuitionistic Fuzzy Sets and Economic Theory*, Proceedings of

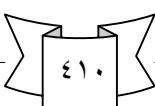


- The Second Workshop on Fuzzy Based Expert Systems, FUBEST'96 (D. Lakov, Ed.), Sofia, Oct. 9-11, 1996, 98-102.
60. Dinulescu-Câmpina, Gheorghe, *The Intangible Absolute Truth*, Smarandache Notions Journal, 142-143, 2000.
61. Dummett, M., *Wang's Paradox*, Synthese, 30, 301-324, 1975.
62. Dunn, J. M., *Intuitive Semantics for First Degree Entailment and Coupled Trees*, Philosophical Studies, Vol. XXIX, pp. 149-68, 1976.
63. Fine, K., *Vagueness, Truth and Logic*, Synthese, 30, 265-300, 1975.
64. Fisch, Max, and Turquette, Atwell, *Pierce's Triadic Logic*, Transactions of the Charles S. Peirce Society, 11, 71-85, 1966.
65. Frege, Gottlob, *On Sense and Meaning*, In Peter Geach & Max Black (ed.), *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*, Barnes& Noble books, Totowa, N.J., Reprinted 1988, pp. 56 – 80.
66. Girard, Jean-Yves, *Linear Logic*, Theoretical Computer Science, 50:1-102, 1987.
67. Goldberg, Samuel, *Probability / An Introduction*, Prentice-Hall, Inc., Englewood Cliffs, NJ, 1960.
68. Goguen, J. A., *The Logic of Inexact Concepts*, Synthese, 19, 325-375, 1969.
69. Halldén, S., *The Logic of Nonsense*, Uppsala Universitets Arsskrift, 1949.
70. Hassing, Richard F., *Final Causality in Nature and Human Affairs*, The Catholic University of America Press, Baltimore, 282 p., 1997.
71. Hegel, G.W.F., *The Phenomenology of Spirit*, trans., A.V.Miller, Clarendon Press, Oxford, 1977.
72. Heitkoetter, Joerg; David Beasley, David, *The Hitch-Hiker's Guide to Evolutionary Computing*, Encore, <http://surf.de.uu.net/encore/>.
73. Hellerstein, N. S., *DELTA, A Paradox Logic*, World Scientific, Singapore, New Jersey, London, Hong Kong, 1999.
74. Hobbes, Thomas, *Body, Man and Citizen*, Collier Books, Crowell-Collier Publishing Co., New York, 1962.
75. Hoffmann, Banesh, *The Strange Story of the Quantum, An Account for the General Reader of the Growth of the Ideas Underlying our*

- Present Atomic Knowledge*, Dover Publications, Inc., New York, 1959.
76. Hogg, Robert V., Craig, Allen T., *Introduction to Mathematical Statistics*, Second edition, The Macmillan Company, New York, 1969.
77. Hyde, Dominic, *Sorites Paradox*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, 1996,
<http://plato.stanford.edu/entries/sorites-paradox/>.
78. Illingworth, Valerie, *The Penguin Dictionary of Physics*, second edition, Penguin Books, 1991.
79. Iorga, Nicolae, *Cugetări*, edited by Elisabeta Jurca-Pod, The Yellow Bird Publ., Chicago, 1991.
80. Jaspers, K., *Nietzsche: An Introduction to the Understanding of His Philosophical Activity*, University of Arizona Press, Tucson, 1965.
81. Jaspers, Karl, *General Psychopathology*, translated by J. Hoenig and Marian W. Hamilton, Introduction by Paul McHugh, The John Hopkins University Press, Baltimore, Vol. I and II.
82. Kant, Immanuel, *Critique of Pure Reason*, St. Martin's Press, New York, 1965.
83. Kasabov, N., *Foundations of Neural Networks, Fuzzy Systems and Knowledge Engineering*, MIT Press, 1996.
84. Kenny, A., *Aquinas*, Hill and Wang, Inc., New York, 1980.
85. Klein, Felix, *Vergleichende Betrachtungen Über neuere geometrische Forschungen*, Mathematische Annalen, 43, 63-100, 1893.
86. Kessler, John, *Giordano Bruno: the Forgotten Philosopher*,
http://www.infidels.org/library/historical/john_kessler/giordano_bruno.html.
87. Kockelmans, J.L., *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Doubleday and Company, Inc., Garden City, N.Y., 1967.
88. Korner, S., *The Philosophy of Mathematics*, Hutchinson, London, 1960.
89. Lambert, J. H., *Neues Organon*, Leipzig, 1764.
90. Lambert, J. H., *Philosophische Schriften*, Vol.I & II, reprinted by Olms, 1985.



91. Le, Charles T., *The Smarandache Class of Paradoxes*, in Journal of Indian Academy of Mathematics, Bombay, India, No. 18, 53-55, 1996.
92. Leff, Gordon, *Medieval Thought from St. Augustine to Ockham*, Penguin Books, Inc., Baltimore, 1962.
93. Loeb, Peter A. & Wolff, Manfred (eds.). *Nonstandard Analysis for the Working Mathematician*, [B] *Mathematics and its Applications*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers. xiv, 311 p., 2000.
94. Mackey, George W., *Mathematical Foundations of Mechanics / A Lecture-Note Volume*, The Benjamin/Cummings Publishing Company, Reading, Massachusetts, 1980.
95. Marcel, Gabriel, *Man against Mass Society*, Henry Regnery Co., Chicago, 1962.
96. Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Beacon Press, Boston, 1960.
97. Mathematical Logic Around The World, University of Bonn, Germany, <http://world.logic.at/>.
98. McKeon, Richard P., *An Introduction to Aristotle*, Random House, Inc., New York, 1947.
100. McNeil, Martin, F., Thro, Ellen, *Fuzzy Logic / A Practical Approach*, Foreword by Ronald R. Yager, Academic Press, 1994.
101. Mehta, J. L., *Martin Heidegger: The Way and the Vision*, University of Hawaii Press, Honolulu, 1976.
102. Mendenhall, William, *Introduction to Probability and Statistics*, Fourth edition, Duxbury Press, North Scituate, Massachusetts, 1975.
103. Mortensen, Chris, *Inconsistent Mathematics*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/mathematics-inconsistent/>, 1996.
104. Moschovakis, Joan, *E-mails to C. T. Le*, August 1999.
105. Munshi, K.M., Diwakar, R.R. (gen. eds.), *Introduction to Vedanta*, by P. Nagaraja Rao, Bhavan's Book University, Chowpatty, Bombay, India, 1966.
106. Narinyani, A., *Indefinite Sets - a New Type of Data for Knowledge Representation*, Preprint 232, Computer Center of



- the USSR Academy of Sciences, Novosibirsk, 1980 (in Russian).
107. Nobre, Farley Simon M., *E-mails to M. Perez*, August 1999.
 108. Peirce, C.S., *Essays in the Philosophy of Science*, The Liberal Arts Press, Inc., New York, 1957.
 109. Popa, Constantin M., *The Paradoxist Literary Movement*, Xiquan Publ., Hse., Phoenix, 1992.
 110. Priest, Graham; Tanaka, Koji, *Paraconsistent Logic*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, editor Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/logic-paraconsistent/>.
 111. Priest, Graham, *Dialetheism*, Stanford Encyclopedia of Philosophy, ed. by Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/dialetheism/>.
 112. Quine, W. V., *What Price Bivalence?*, Journal of Philosophy, 77, 90-95, 1981.
 113. Rescher, N., *Many-Valued Logic*, McGraw-Hall, N.Y., 1969.
 114. Robinson, A., *Non-Standard Analysis*, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1996.
 115. Rousseau, Jean-Jacques, *On the Social Contract*, trans. Judith R. Masters, St. Martin's Press, Inc., New York, 1978.
 116. Routley, Richard and Val, *The Semantics of First Degree Entailment*, Nôus, Vol. 6, 335-359, 1972.
 117. Rugina, Anghel N., *Geldtypen und Eldordnungen. Fundamente für eine echte allgemeine Geld und Wirtschaftstheorie*, W. Kohhammer Verlag, Stuttgart, Germany, 1949.
 118. Rugina, Anghel N., *What is the Alternative for the West*, International Journal of Social Economics, Vol. 8, No. 2, 1981.
 119. Rugina, Anghel N., *Principia Methodologica 1: A Bridge from Economics to all Other Natural Sciences / Towards a Methodological Unification of all Sciences*, MCB University Press Ltd., 1989.
 120. Rugina, Anghel N., *Prolegomena to any Future Study in Economics, Finance and Other Social Sciences: The Road to a Third Revolution in Economic, Financial, Social, Ethical, Logical and Political Thinking*, <International Journal of Social Economics>, Vol. 25, No. 5, 1998.

121. Runes, Dagobert D., *Dictionary of Philosophy*, A Helix Book, Rowman & Allanheld, Totowa, New Jersey, 1984.
122. Russell, Bertrand, *Introduction to Mathematical Philosophy*, Dover Publications, Inc., New York, 1993.
123. Ryle, Gilbert, *The Concept of Mind*, Barnes and Noble, Inc., New York, 1950.
124. Sabra, Avicenna on the Subject Matter of Logic, The Journal of Philosophy, Inc., 1980, pp. 746 –764.
125. Sabra, *The Appropriation and Subsequent, Naturalization of Greek Science in Medieval Islam: A Preliminary Statement*, History of science, Volume 25, Part 3, Number 69, September 1987, pp. 223 – 243.
126. Sabra, *Science and Philosophy in Medieval Islamic Theology: The Evidence of the Fourteenth Century*, Zeitschrift für geschichte der arabisch – Islamischen wissenschaften, Sonderdruck, Band 9, 1994, pp. 1 – 42.
127. Sabra, A.I., *Situating Arabic Science: Locality versus Essence*, Isis, 87, 1996, pp. 654 – 670.
128. Sartre, Jean-Paul, *Existentialism and Human Emotions*, Philosophical Library, Inc., New York, 1957.
129. Scruton, Roger, *A Short History of Modern Philosophy / From Descartes to Wittgenstein*, Routledge, London, 1992.
130. Shafer, Glenn, *A Mathematical Theory of Evidence*, Princeton University Press, NJ, 1976.
131. Shafer, Glenn, *The Combination of Evidence*, International Journal of Intelligent Systems, Vol. I, 155-179, 1986.
132. Smarandache, Florentin, *A Unifying Field in Logics: Neutrosophic Logic. / Neutrosophic Probability, Neutrosophic Set*, Preliminary report, Western Section Meeting, Santa Barbara, CA, USA, Meeting # 951 of the American Mathematical Society, March 11-12, 2000,
http://www.ams.org/amsmtgs/2064_presenters.html, and
http://www.ams.org/amsmtgs/2064_program_saturday.html.
133. Smarandache, Florentin, *Collected Papers*, Vol. II, University of Kishinev Press, Kishinev, 1997.
134. Smarandache, Florentin. *Collected Papers*, Vol. III, Abaddaba, Oradea, 160 p., 2000.

135. Smarandache, Florentin, *Distihuri Paradoxiste*, Dorul, Norresundby, 1998.
136. Smarandache, Florentin, *Linguistic Paradoxists and Tautologies*, Libertas Mathematica, University of Texas at Arlington, Vol. XIX, 143-154, 1999.
137. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Logic, A Generalization of the Fuzzy Logic*,
<http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutLog.txt>.
138. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Probability, A Generalization of the Classical Probability*,
<http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutProb.txt>.
139. Smarandache, Florentin, *Neutrosophic Set, A Generalization of the Fuzzy Set*,
<http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutSet.txt>.
140. Smarandache, Florentin, *Neutrosophy, A New Branch of Philosophy*,
<http://www.gallup.unm.edu/~smarandache/NeutroSo.txt>.
141. Smarandache, Florentin, *Neutrosophy: Neutrosophic Probability, Set, and Logic*, American Research Press, Rehoboth, USA, 105p., 1998.
142. *The Florentin Smarandache Papers*, Special Collection, Archives of American Mathematics, Center for American History, SRH 2.109, University of Texas at Austin, TX 78713, USA.
143. *The Florentin Smarandache Papers*, Special Collection, Arizona State University, Hayden Library, Tempe, AZ 85287, USA.
144. Soare, Ion, *Un Scriitor al Paradoxurilor: Florentin Smarandache*, Almarom, Rm. Vâlcea, 1994.
145. Soare, Ion, *Paradoxism si Postmodernism*, Almarom, Rm. Vâlcea, 2000.
146. Sonnabend, Thomas, *Mathematics for Elementary Teachers*, Second Edition, Saunders College Publishing, 1997.
147. Song, Feijun, E-mail to C. T. Le, August 1999.
148. Southern, R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Harvard university press, Mass./ London, 1978.
149. Stephens, J., *Francis Bacon and the Style of Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1975.

150. Stojmenovic, Ivan, editor, Many-Valued Logic, on-line journal, E-mails to C. T. Le, August 1999.
151. Stoyanova, D., *A Variant of a Cartesian Product over Intuitionistic Fuzzy Sets*, Second Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, March 30, 1990, Prepr. IM-MFAIS-1-90, 43-45.
152. Stoyanova, D., *Algebraic Structures of Intuitionistic Fuzzy Sets*, Third Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, June 12, 1990, Preprint IM-MFAIS-2-90, Part 1, 19-21.
153. Stoyanova, D., *Algebraic Structures of Fuzzy Sets*, Third Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, June 12, 1990, Preprint IM-MFAIS-2-90, Part 1, 15-18.
154. Stoyanova, D., *Sets from (α, β) — Level Generated by an Intuitionistic Fuzzy Sets*, Ninetieth Session of the Nat. Seminar of Informatics of the Union of Bulg. Mathematicians and Fourth Scientific Session of the Mathematical Foundation Artificial Intelligence Seminar, Sofia, Nov. 5, 1990, Preprint IM-MFAIS-5-90, Sofia, 1990, 40 - 42.
155. Stoyanova, D., Atanassov K., *Relations between Operators, Defined over Intuitionistic Fuzzy Sets*, Second Sci. Session of the Mathematical Foundation of Artificial Intelligence Seminar, Sofia, March 30, 1990, Prepr. IM-MFAIS-1-90, 46-49.
156. Stoyanova, D., *Compositions of Intuitionistic Fuzzy Relations*, BUSEFAL Vol. 54, 1993, 21-23.
157. Stoyanova, D., *More on Cartesian Products over Intuitionistic Fuzzy Sets*, BUSEFAL Vol. 54, 1993, 9-13.
158. Suber, Peter, *Glossary of First-Order Logic*, Philosophy Department, Earlham College,
<http://www.earlham.edu/~peters/courses/ologsys/glossary.htm>,
1999.
159. Tabirca, Sabin, *Some Recent Results Concerning the Smarandache Type Notions*, Conference held at the Department of Mathematics, Manchester University, England, 15 May 2000.
160. TeSelle, E., *Augustine the Theologian*, Herder & Herder, Inc., 1970.

161. Troelstra, Anne S., *Lectures on Linear Logic*, CSLI Lecture Notes 29, Center for the Study of Language and Information, Stanford, California, 1992.
162. Tanaka, Koji, Philosophy Department, University of Queensland, Brisbane, Australia, E-mails to Minh Perez, USA, August 1999.
163. Torretti, Roberto, *Nineteenth Century Geometry*, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, edited by Edward N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/entries/geometry-19th/#1>, 1999.
164. Tye, M., *Sorites Paradoxes and the Semantics of Vagueness*, in Philosophical Perspectives: Logic and Language, edited by J. Tomberlin, Ridgeview, Atascadero, USA, 1994.
165. Van Fraassen, B. C., *The Scientific Image*, Clarendon Press, 1980.
166. Vasiliu, Florin, *Paradoxism's Main Roots*, Ed. Haiku, Bucharest, 1994.
167. Veatch, H.B., *A Contemporany Appreciation*, Indiana University Press, Bloomington, 1974.
168. Vlastos, Gregory, *The Philosophy of Socrates*, Anchor Books, Garden City, New York, 1971.
169. Weisstein, Eric W., *CRC Concise Encyclopedia of Mathematics*, CRC Press, Boca Raton, p. 1806, 1998.
170. Williamson, Timothy, *Vagueness*, Routledge, London & N.Y., 1994.
171. Wittgenstein, L., *Tractatus Logico-Philosophicus*, Humanitas Press, New York, 1961.
172. Zadeh, Lotfi A., *Fuzzy Logic and Approximate Reasoning*, Synthese, 30, 407-428, 1975.
173. Zadeh, Lotfi A., *Reviews of Books (A Methematical Theory of Evidence.Glenn Shafer, Princeton University Press, Princeton, NJ, 1976)*, The AI Magazine, 81-83, 1984.



سلسلة مشكلات فلسفة العلم للدكتور صلاح عثمان

- الاتصال واللاتاهي بين العلم والفلسفة، منشأة المعرف، الإسكندرية، ط ١٩٩٨ م، ط ٢٠٠٠ م.
- النموذج العلمي بين الخيال والواقع: بحث في منطق التفكير العلمي، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٢٠٠٠ م.
- الداروينية والإنسان: نظرية التطور من العلم إلى العولمة، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٢٠٠١ م.
- المنطق متعدد القيم بين درجات الصدق وحدود المعرفة، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٢٠٠٢ م.
- نحو فلسفة للكيمياء، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٤ م. ٢٠٠٤ م.
- وهم العالم الخارجي بين اللغة والإدراك، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٤ م. ٢٠٠٤ م.
- طبيعة الحدود المكانية بين الجغرافيا والفلسفة، المنتدى المصري للإبداع والتنمية، الإسكندرية، ٢٠٠٥ م.
- الواقعية اللونية: قراءة في ماهية اللون وسبل الوعي به، منشأة المعرف، الإسكندرية، ٦ م. ٢٠٠٦ م.

بحوث أخرى للمؤلف

- شجرة الكون وقضايا مناقضة الواقع عند ستورس مكال، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد (٣٩)، أكتوبر ١٩٩٩ م، ص ص ٨٣-١٢٨.
- سيمانطيكا المؤشرات اللغوية والكلام غير المباشر، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد (٤٦)، يوليو ٢٠٠١ م، ص ص ١٢٢-١٦٦.
- العلم والفلسفة والدين كمقولات لنهاية العقل العربي، مركز الخدمة للاستشارات البحثية، شعبة الترجمة، كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الخامس عشر، مارس ٢٠٠٣ م، ص ص ١-٢٧.
- جدل الثبات والحركة في مفارقات زينون : رؤية رياضية معاصرة، مجلة بحوث كلية الآداب، جامعة المنوفية، العدد الثامن والخمسون، يوليو ٢٠٠٤، ص ص ٩٩-١٣٩.



هذا الكتاب

لأننا نعيش في عالم يكتنفه الغموض من كل جانب؛ عالم تتسم معرفتنا لأحداثه ووقائعه بالتناقض والالاتجاه، وتُقصَح قضيائنا اللغوية الواسعة له عن الصدق تارة وعن الكذب تارة أخرى، فحن في حاجة إلى فلسفة جديدة تعكس حقيقة رؤيتنا النسبية لهذا العالم وقصور معرفتنا به؛ ونحن في حاجة إلى نسقٍ منطقي يلائم معطياته غير المكتملة ويُشبع معالجاتها لها، سواء على مستوى ممارسات الحياة اليومية أو على مستوى الممارسة العلمية ب مختلف أشكالها. والفلسفة التي يقترحها هذا الكتاب هي «النيوتروسوفيا»؛ تلك النظرية التي قدمها الفيلسوف والرياضي الأمريكي «فلورنتن سمارانداكه» العام ١٩٩٥ كتعميم للنزعة الجدلية، والتي تكشف بأسلوب جديد عن تناقضات الفكر وحركته الدائبة والمتعلقة بين الصدق والكذب، وتُعيد لملكة السلب هيبيتها المفقودة لدى العقل القانع بوهم الثبات المطلق. ومن هذه النظرية ينبع المنطق النيوتروسوسي كتعميم لأنساق المنطق المعاصر متعدد القيم، لاسيما المنطق الحدسي الغائم.

ورغم حداثة النظرية والنسلق، وتعدد مجالات تطبيقهما في الفكر الغربي المعاصر، وبصفة خاصة مجالات العلم التقني، إلا أن ثمة استخدامات أخرى لها مفكري العرب والإسلام إبان مرحلة ازدهار الحضارة الإسلامية، وهو ما يكشف عنه الكتاب من خلال دراسة منطقية مقارنة، تميط اللثام عن أصلالة وخصوصية الفكر العربي، فضلاً عن تحرره وتسامحه وجمعه بين الرأي والرأي الآخر، في وقت يوسم فيه من قبل الغرب بالانغلاقية، والتشدد، والتحجر، ورفض الآخر، وخصوصية الحوار الجدي.

منشأة المعارف
جلال حزي وشركاه