

قليات المعرفة: صورية وتصديقية

يحيى محمد

في الفهم يتعامل الذهن مع معنى النص بعنوانين؛ أحدهما «تصور المعنى» والآخر «حكم المعنى». فللمعنى تصور وحكم (تصديق)، ولكل منهما قلياته، كالذي يجري مع الإدراك والعلم. فلا يخلو الحال - في الجميع - من وجود قليات بعضها صورية بسيطة، والبعض الآخر تصديقية، كما يتضح أدناه:

اعتاد المناطق تقسيم الإدراك إلى تصور وتصديق. فالتصور هو إدراك بسيط لا يتضمن في حد ذاته حكماً أو تصديقاً، كإحساسنا وتصورنا للأشياء الخارجية مثل الطاولة والقلم والناس وغيرها. وقد تكون بعض تصوراتنا خيالية أو وهمية ومع ذلك نتصورها وكأنها موجودة، مثل تصورنا لجسم نصفه إنسان ونصفه الآخر سمكة، أو تصورنا للحيوانات وهي تتكلم... الخ. أما التصديق فهو تصور يجري عليه ما يجري على التصور البسيط، لكنه ينطوي على حكم أو تصديق بخلاف الإدراك السابق.

والعملية الإدراكية سواء في حالة التصور أو التصديق لا تتحقق من غير قليات. فرؤيتنا للعالم وإدراكنا للأشياء وكذا الحكم عليها، كل ذلك إنما يتم بمساعدة القليات. وللذهن البشري نوعان منها؛ هما: القليات الصورية، والقليات التصديقية.

وللقليات الصورية شكلان، كما يلي:

الشكل الأول:

ويعبر عن الحساسية الصورية كما تتمثل في قالب الزمان والمكان، إذ لا يمكن إدراك الحوادث الخارجية بلا زمان ومكان. وبالتالي فهما من القليات الصورية، لأن أي تصور للحوادث لا يتم إلا من خلال تضمينهما، كالذي تحدث عنه الفيلسوف الألماني عمانوئيل كانت؛ معتبراً الزمان والمكان صورتين حدسيتين قليتين دون أن ينتزعهما الذهن البشري من الأشياء الخارجية، أو أنهما صورتان للحدس الحسي وشرطان من شروط وجود الأشياء بوصفها ظواهر فيزيقية، ويصنفهما (كانت) مع الرياضيات ضمن العناصر الوحيدة التي تمثل الحدس الحسي المحض، تمييزاً لها عن الحدوس الحسية المبيريقية للظواهر. فمثلاً يعبر (كانت) عن المكان بأنه تصور ضروري قبلي تتأسس عليه جميع الحدوس الخارجية، وهو شرط لإمكان الظواهر الفيزيقية، وبالرغم من أن من الممكن أن نتخيل عدم وجود موضوعات خارجية، لكن من المتعذر أن نتصور ليس هناك مكان^[1].

ويمكن أن نضيف إلى ما سبق صورة الواقع المجمل، فنحن ندرك هذا الوجود سلفاً، بما يتضمن الأشياء مجملاً، دون أن نمتلك أدنى دليل عليه^[2]. فالإحساس به قالب من قوالب التركيب الذهني، وحس حسي محض يهيء لنا حدوس الأشياء المفصلة، وسجن ذاتي نتوقع فيه مادام الوعي فينا سارياً. بل ينطبق الحال على حدس الوجود العام، فيشمل الإحساس القبلي بكل ما هو وجود مجمل، سواء كان حلمًا أو وهمًا أو واقعًا.

ونسجل في السياق ذاته أن صورتني الزمان والمكان اللتين رسمهما عمانوئيل كانت قد تضمنتا أموراً تصديقية دخيلة، إذ تصور أن قالب المكان يتمثل من الناحية القبلية في الطابع الهندسي الإقليدي وفقاً للنظرية النيوتنية التي سادت خلال عصره، بل وما قبل ذلك من عصور. مع أنه من حيث التحليل لا يمكن معرفة هذه الهندسة إن كانت إقليدية أو غير إقليدية، فكل ما يمكن قوله أن الهندسة على وجه العموم هي ذات طابع قبلي، بمعنى أننا ندرك الطبيعة الهندسية للفضاء من الناحية القبلية، ونقدر الأبعاد الثلاثة، فكل حادثة لا يمكن تصورها من غير هذه الأبعاد، لكنه ليس بإمكاننا الحكم قبلياً على هذه الهندسة إن كانت إقليدية أو غير إقليدية، كما لا يسعنا تحديد أبعاد الفضاء بالثلاثة فقط؛ لإحتمال وجود أبعاد أخرى لا يسعنا إدراكها. وكذا فيما يتعلق بالزمان وعلاقته بالمكان، إذ كل ما يمكن قوله أنهما قبيان، حيث من المحال تصور حادثة - مهما كانت - ما لم تتقوّل بشيء من الزمان والمكان، لكن ذلك لا يدل على كونهما مطلقين أو نسبيين من الناحية القبلية^[3].

الشكل الثاني:

ويعبر عن الإطار العام لجهاز الحس الصوري الذي يتم به تشكيل الصور المدركة بهيئة معينة دون أخرى، سواء تم تشكيل هذه الصور ابتداءً عبر المعطيات الحسية المتفرقة، أو بعد تجميعها وتشكيلها وفق صورة شخصية واحدة. فقد اعتدنا على رؤية الأشياء التي تبدو لنا شيئاً من الوحدة المشتركة لأي شيء ندركه أمامنا رغم أن التحليل الفلسفي للصورة الذهنية لا يفيد هذا المعنى الوجداني للأشياء. إذ يستلم جهازنا الصوري معطيات حسية متفرقة عبر الحواس، فبحاسة البصر يستلم عن الشيء الخارجي إشارة يحولها إلى صورة لونية وشكلية، وبحاسة اللمس يستلم عن هذا الشيء إشارة أخرى يحولها إلى صورة لمسية، وهكذا مع سائر الحواس، حيث يحول كل ما يستلمه من إشارات إلى صور مناسبة، ثم يعمل على التوفيق بين هذه الصور في صورة شخصية واحدة تعبر عن الشيء الخارجي، كأن يكون المدرك تفاحة مثلاً، فإدراكنا لها يتم عبر إحساسات متفرقة ومختلفة، لكن الجهاز الصوري يعمل على تجميع هذه الإحساسات بعد اضفاء الصور الخاصة عليها، ومن ثم يجعلنا نتصورها كجوهر واحد يعبر عن التفاحة. فتصورنا الحسي لها يتحلل إلى مجموعة من الإحساسات المختلفة، وهي تأتينا عبر مجار متغايرة لا علاقة لبعضها البعض الآخر. فالحس البصري يزودنا بلونها وشكلها، والحس اللمسي يُشعرنا بحالتها الصلبة، والحس الشمي يُحسّسنا برائحتها، كما أن الحس الذوقي يسمح لنا بتذوق طعمها. وتتصف هذه الإحساسات بأنها متميزة وذات منابع مختلفة، ورغم التباين في المجاري والنباع والإحساسات

فان الذهن مجهز لتوحيدها ضمن حس مشترك يقوم بجمع هذا الشتات المتباعد.

بل إن جهازنا الصوري يعمل على توحيد الصورة حتى في حالة ما يحصل من تفرق واختلاف في الحاسة الواحدة، كما في البصر، إذ ما تراه إحدى العينين لا يطابق تماماً ما تراه العين الأخرى، لذا تتكون الرؤية البصرية وفق حالة من التوفيق بين رؤيتي العينين، ومن الطبيعي إن ذلك يدعم فكرة الاختلاف الحاصل بين الإحساس بالرؤية وبين الموضوع الخارجي كشيء في ذاته. وعلى هذه الشاكلة ما يحصل في حاسة السمع والشم أيضاً.

وبهذا فنحن لا ندرك الشيء الخارجي ابتداءً الا ادراكاً مشتتاً تبعاً للاحاساسات المتفرقة، لكن جهاز الحس الصوري هو الذي يعمل على جمع هذا الشتات في صورة جوهرية واحدة، فيبدو لنا الشيء الخارجي جوهراً واحداً.

كما ان الرؤية في الإدراك الفلسفي لا تفسرها القوانين الفيزيائية والكيميائية وسائر العلوم.. فإحساسنا البصري - مثلاً - هو تأويل لما نستقبله من ايعازات ما تقدمه مظاهر تلك القوانين، ليس فقط على مستوى قلب الشكل الفيزيائي وتعديله كما هو معروف، بل كذلك على مستوى الشكل الذي نعبر عنه بـ (الصورة) الحسية، فنحن نرى شيئاً غير ما يتحدث عنه اصحاب العلوم من الكهارب والايعايات الفيزيائية والتفاعلات الكيميائية التي لا ندركها أو نشعر بها.. إننا نرى شيئاً في غاية الإلفة والعجب في الوقت ذاته، إنه (الصورة) ذاتها بجمالياتها وأبعادها.. ما الذي يجعل الذهن يدرك شيئاً لا تفهمه القوانين العلمية؟ ما هذا الجمال الذي تمتلكه الصورة والتي تجعل النفس تواقه لها؟.. إنها عملية غير مفهومة لحد الآن.. وكأن هناك شيئاً يقف خلف الصور يلوح بها ليكمل الذهن سارحاً في تعقبها ومطاربتها على الدوام، وكأنها تخفي وراءها ذلك الجمال المطلق.

فعلاً ان (الصورة) كما تستحضرها أذهاننا، وجهاً لوجه، هي من الأمور المحيرة على الصعيد الفلسفي.. فهي غير مفسرة علمياً، ولا تخضع للبحث العلمي بقوانينه المعروفة، كما انها مألوفة إلى الدرجة التي يصعب على الفرد ان يدرك لماذا تظهر بهذا الشكل المدهش.

ونشبه ما يقوم به الجهاز الصوري في تشكيكه للصور الذهنية بالمرآة التي تُشاهد فيها صورة الشيء، اذ تظهر الصورة بالشكل الذي تظهر فيه اعتماداً على الشيء الخارجي وعلى هيئة المرآة؛ إن كانت مستوية او محدبة او مقعرة او مكبرة او مصغرة او زرقاء او حمراء... الخ. وبالتالي فالصورة لا تعبر بالضرورة عن حقيقة الشيء الخارجي، اذ يعتمد كل ذلك على طبيعة الجهاز الصوري للذهن. ولو ان هذا الجهاز تعرض الى بعض التغيير لأدى ذلك الى تغير هيئة الصور المدركة، آخذين بنظر الاعتبار التباين النسبي لهذا الجهاز بين فرد وآخر، مما يجعل الاحساس بالصور الذهنية بين الافراد مختلفاً بعض الشيء، كالاختلاف الحاصل في الدرجة التي نتصور بها لوناً معيناً، كاللون الاحمر مثلاً.

ولا يقتصر الامر على حاسة معينة كالبصر مثلاً، بل بقية الحواس تخضع الى ذات النتيجة، ومن ذلك ان احد الباحثين أعد بحثاً تجريبياً حول اللمس الخالص بعنوان (في البحث عن احساس لمسي خالص)، وقد توصل من خلاله الى ان الادراك اللمسي يأتي بفعل نتاج مشترك لكل من المؤثر الخارجي وأفكار الشخص نفسه، وليس من الممكن الحصول على اثر منعزل خالص للعامل الاول او المؤثر الخارجي^[4]. وبالتالي فقد يكون لشخصين مختلفين ادراكا مختلفان ايضاً لنفس المؤثر اللمسي.

وفي دراسة مستقلة عرفنا بان القضية المعرفية الواحدة تنطوي على جانبين متحدين ومختلفين لها، فالاول منهما معرفي بحت (ابستيمي)، اما الاخر فهو موضوعي اذ يتوقف على طبيعة الموضوع المدرك. فكل قضية معرفية يتداخل فيها هذان الجانبان، أحدهما يعبر عن المفهوم المعرفي الابستيمي الصرف، وهو مفهوم منطوق على ذاته ومعلق لا يشير - في حد ذاته - إلى شيء خارجي، فيما يشير الاخر إلى الموضوع الخارجي تبعاً للإعتقاد بأن لهذه المعرفة نوعاً من المصادقية دون أوهام أو أضغاث أحلام، فهذه المعرفة متجهة لا يرد فيها التوقف والتعليق، حتى وإن تبين فيما بعد أنها خاطئة كاذبة.

ويمثل الجانب الاول الرؤية المباشرة الحضورية لماهية الشيء المقصود فعلاً وجهاً لوجه، او هو الظاهرة الفينومينولوجية المعلقة بين هلالين كما يعبر عنها الفيلسوف الالمانى هوسرل، او يمثل عين العيان الذوقي كما يعبر عنه العرفاء، مثل ادراكنا المباشر للوجود، فكما يصوره صدر المتألهين الشيرازي بانه لا يكون الا حضوراً اشراقياً وشهوداً عينياً، فهو متصور بذاته بحيث لا يمكن تعريفه بما هو اجلى منه لفرط ظهوره وبساطته^[5]. فمن هذه الرؤية المباشرة للشيء تبدأ المعرفة والكشف من دون توقف على شيء آخر سوى جهاز الحس الصوري، وهو الجهاز الذي يلتقط الصور وفق خبراتنا الماضية، اي انه يتقبل الصور المتوقعة دون غيرها. لذا تتصف الصور الذهنية للفرد خلال النشأة الاولى بانها قابلة للتعديل بمرور الزمن طبقاً للخبرة وتشابه التجارب والاشكال. ومن ثم فان الافراد الذين يفتقرون الى تجارب سابقة يتعسر عليهم الاحساس بالشيء الجديد. ومن ذلك ان بعض التجارب اظهرت ان الذين لم يصادفوا في حياتهم سلماً للصعود - كما في بعض القرى النائية - لم يتمكنوا من رؤية سلم مرسوم على ورق، بل كل ما شاهدوه لا يتعدى الخطوط الطولية والعرضية من دون امكانية لتخيل البعد الثالث، وهو العمق الذي يضيف على الرسم صورة السلم، مثلما لا نتمكن نحن من ادراك الابعاد الخفية التي يفترضها الفيزيائيون للكون ما لم يتم تقريبها اليها بالتشبيه وفق خبراتنا العامة.

ومع ان المعرفة الصورية لا تمثل قضايا معينة، الا انها اساس تكوين القضايا، او ان عليها تنبني هذه القضايا بالتحول من الحالة الصورية الى حالة الحكم والتصديق، فتفقد بذلك عيانياتها ومباشرتها لما تتعلق به من حضور ورؤية مباشرة، سواء خص ذلك الكليات الصورية كحضور

صورة الانسان والحيوان، او خصّ المصاديق الشخصية كزيد وعمر وهذه الشجرة وتلك الحجارة. فكل هذه الصور المدركة مباشرة قابلة للتحرير عبر تحويلها الى قضايا محكوم عليها بنوع من التصديق. ووفقاً للرؤية الصورية المباشرة تكون ماهياتها سابقة على موضوعاتها؛ كسبق التصور على التصديق. فمع ان صورة الشيء الموضوعي مؤسسة على وجود الاخير، ومن ثم فانها متأخرة عليه ثبوتاً، اذ قد يكون الشيء الخارجي موجوداً بالفعل قبل ادراكنا له، كوجود الدينامصورات قبل وجود واكتشاف الانسان لها، لكن من الناحية الادراكية فان صورة الشيء سابقة على وجوده من حيث الاثبات لا الثبوت، بمعنى اننا لا يمكننا الحكم على شيء ان كان موجوداً بالفعل ام لا؛ ما لم يتم تصويره اولاً، ومن ثم يمكن الحكم عليه بالاثبات او النفي.

ومع ان كل البشر يزاولون هذه الرؤية العينية المباشرة للاشياء قبل الحكم عليها وتحويلها الى قضايا معرفية، الا ان القليل من الناس من يرى اشياء لا نراها، وقد يصعب في مثل هذه الحالة نقل التجربة من صاحب الرؤية المباشرة الى غيره، فهو يتذوقها بالعيان مباشرة، وعند نقلها الى الغير تتحول الى مفاهيم مجردة تفتقد الانطباع المباشر، ومن ثم لا يمكن فهمها كما ينبغي الا بتشبيهها باشياء من تجربتنا الخاصة. فالذي يخبرنا بتذوق تفاحة نفهم ما يخبرنا به بحكم تجربتنا السابقة في تذوق مثل هذه الثمرة، وان كان الخبر قد تحول من الاحساس المباشر بالشيء الى حكاية عنه عبر المفاهيم المشتركة. فهذا ما يحدث لاشتراكننا بالتجارب المتشابهة، أما لو حدثنا شخص عن تجربته المباشرة في رؤية اشياء لم يسبق لنا ان جربنا ما يشابهها ويمثلها؛ فالخبر سيصبح بالنسبة لنا مبهماً في التعرف على ماهية هذا الشيء. بل ان صاحب التجربة المباشرة يصبح هو الاخر غير قادر على ان يعبر عن حقيقة ما يراه، ويظل كشفه المباشر محصوراً في دائرته المغلقة، مثل موندات لاينتز، فأى تعبير عنه يسمي خطأ او تغييراً لحقيقته.. فالبارة هنا تضيق عن الكشف.

بل مثل هذه الاحوال لا تدرك بالدليل كما يصرح بذلك اصحاب الكشف والذوق عادة، فحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق... الخ، كلها - كما يقول ابن عربي - لا تعلم إلا بالاتصاف بها وتذوقها، كما أن الكلام عنها «لا يحتمل البسط وتكفي فيه الإشارة إلى المقصود، ومهما بسطت القول فيه أفسدته.» فعلوم الأذواق لا تقال ولا تحكى، ولا يعرفها إلا من ذاقها، وليس في الإمكان أن يبلغها من ذاقها إلى من لم يذوقها. وعليه تتوقف عملية التبليغ على الإصطلاح لفهام السامع بنوع من الإشارة، وليلد به المتذوق نفسه على ما ذاقه، ليتذكر به إذا نسي في وقت آخر، وإن لم يفهم عنه من لا ذوق له فيه^[6]..

فهي على ذلك تعبر عن تصورات بدئية من غير تجارب سابقة، لذلك لا يمكن فهمها على ما هي عليه مثلما لا يمكن الاستدلال عليها.

هكذا ان التصورات بقدر ما هي واضحة وغير قابلة للنقض؛ بقدر ما يستحيل الحكم عليها بشيء

سوى الرؤية الشهودية المباشرة. فعندما تقول إنني أرى شجرة فحسب، فهي رؤية حقيقية مباشرة، لكنها لا تعبر بالضرورة عن أمر موضوعي مناط بالشجرة، فقد يرى الإنسان شجرة في منامه، أو في أوهامه. فنحن أحياناً نستيقظ للحظات من النوم في الليل ونرى أشياء أمامنا نستغرب منها، كأن نرى شخصاً واقفاً في العتمة أو غير ذلك، وبالتمعن - وبمساعدة الذاكرة - نكتشف أن ما نراه ليس سوى خزانة الملابس مثلاً. وكثيراً ما يحصل هذا النوع من المعرفة لدى علماء الطبيعة عندما يزاولون أجهزة رصد جديدة يشاهدون من خلالها أشياء معينة، فقد يفاجأون بمشاهد غريبة لا يعلمون في البدء إن كانت تعبر عن مشاهدات حقيقية تشير إلى أشياء خارجية، أو أنها أوهام ناتجة عن طبيعة تركيب الأجهزة الجديدة. وبالتالي فهذه المعرفة معلقة لا تشير إلى شيء محدد حتى يتبين الأمر عبر اختبارات مختلفة لتلك الآلات القياسية. وحتى طالب البحث العلمي عندما يستخدم لأول مرة الأجهزة الجديدة للتدريب فإنه لا يعرف شيئاً عما يشاهده ويرصده، بل في أغلب الأحيان أنه يفاجئ بأن ما يتصوره نظرياً لا يجده عملياً. فالمشاهدات التطبيقية تحتاج إلى نوع من المران والممارسة لفهم ما يتم لحاظه أو حتى تأويله. وقد تبدو بعض الأشياء المألوفة حسيّاً شيئاً مختلفاً لدى استخدام أجهزة الفحص، فمثلاً أن بعض الأوراق النباتية الخضراء تبدو خلاياها حمراء اللون تحت المجهر، أو أنها مليئة بالحبيبات الحمراء، وهي بالنسبة للمبتدئ غير متوقعة. عموماً تصور نفسك وأنت تجلس على متن طائرة لأول مرة وتنظر إلى الخارج بعد تحليقها في الجو، فقد ترى أمامك عبر النافذة طريقاً مبلطاً لا يتغير وضعه ولا شكله. طبعاً من المحال أن تتوقع بأن ما تراه يمكن أن يكون شارعاً بالفعل؛ لإعتبارات عدم التغير في الوضع والشكل، طالما أن طائرتك محلقة في الجو، وبالتالي فسوف لا تجد تفسيراً غير أن ما تراه هو جناح الطائرة المحاذي لمقعديك. لكن هذا التحقق الحاصل عندك بسبب الخبرات العامة، قد لا يكون متوفراً عندما يفاجئ الباحث العلمي لأول مرة بظواهر بعيدة لا تتفق مع مثل هذه الخبرات، كتلك المتعلقة بالجسيمات المجهرية الدقيقة والمجرات البعيدة، وهي ما تستدعي التوقف وإجراء المزيد من البحث لمعرفة ما يُرصد إن كان له حقيقة فعلية، أو أنه نتاج ما نستخدمه من آلات قياسية غير عادية تثير الوهم.

فمثلاً إن أول من اخترع التلسكوب الفلكي هو غاليليو خلال القرن السابع عشر وقد اعتمد عليه في رؤية الكواكب وأقمارها، ومع أنه توصل من خلاله إلى الكثير من الحقائق الهامة التي كانت تدعم نظرية كوبرنيك حول حركة الأرض، لكنه وقع أحياناً فريسة الخداع البصري، ومن ذلك اعتقاده بأن في القمر فوهات حقيقية كما يظهرها تلسكوبه، مع أنه ثبت عدم وجود مثل هذه الفوهات. وقد يحصل الخداع بسبب رؤية ما كان العلماء مستعدين لرؤيته أصلاً^[7].

على أن الصورة التي نتصورها للشيء الخارجي قد لا تكون الوحيدة عند ادراكنا له. فقد تظهر لنا صورة وتتوارى أخرى، بدليل أنه قد تظهر هذه الصورة المختبئة - في بعض الحالات - عند تركيزنا على المختبئ أو تغييرنا لزاوية الإدراك، كالذي يُشاهد في الصور التي تعرضها مدرسة علم النفس الجشطالتي. إذ يظهر المشاهد بأكثر من صورة، استناداً إلى زاوية الإدراك والتركيز، فتظهر بعض الصور عندما يركز عليها الذهن، أو لكونها المتبادرة للظهور ابتداءً، وإن توارت

خلفها صورة ثانية او اكثر لا تدرك تفاصيلها، بل تُدرك الأخيرة عندما تتغير زاوية الابصار بنحو مناسب فيتبادل الظهور والاختباء، مثلما يبدو من تبادل الظهور والتواري لدى بعض الرسوم والاشكال، كالشكل المعروف للكأسين او الوجهين، والبطة او الارنب، وغيرهما من الاشكال التي تعرضها تلك المدرسة.

وقد استخدمت هذه الظاهرة في الصراع السياسي احياناً. فمثلاً في الثمانينات من القرن المنصرم كانت هناك عملة ورقية لدى احدى البلدان الاسلامية وهي تحتوي على صورة لرجل دين ملتحي، لكن عند النظر الدقيق تختفي اللحية لتحل مكانها شبكة متداخلة من الضباع والافاعي والحيوانات الاخرى المختلفة. وكان المصمم قد وضع هذه الصورة الخادعة نكايه بالنظام القائم قبل ان يفترها.

وقد تعبّر رؤيتنا للعالم عن تلك الظاهرة من تبادل الظهور والاختباء للصور. فالصور الحسية التي ندرك فيها العالم لا تفسرها الأشياء الخارجية وحدها، اذ كثيراً ما يكون الشيء ذاته مشاهداً من عدة اشخاص لكن رؤيتهم له تكون مختلفة حتى وان كانت ظروفهم الطبيعية متماثلة. وعلى ما يقوله هانسن: <من الاشياء التي تراها العين اكثر مما يصل الى كرة العين>. فالعين هنا لا يمكن مقارنتها بالكاميرا التي تلتقط صور الاشياء دون زيادة او نقصان. فما يحصل في الرؤية ان الصورة المرسومة على الشبكية لا تفسر لدى الذهن كما هي، او ان الذهن يقوم بعملية تأويل لهذه الصورة بما يتفق مع القليات والتجارب السابقة والتوقعات التي ينتظرها الفرد عند الرؤية. وان الاشياء تظل قابلة لاكثر من رؤية محددة وفقاً للصيغة الجشطالتيّة^[8].

وعلى الصعيد الفيزيائي فان الكثير من الواقع الذي نواجهه محجوب عنا بسبب عاملين، هما سرعة الضوء وثابت بلانك. فسرعة الضوء الهائلة تحجب الكثير من طبيعة المكان والزمان الحقيقية، مثلما ان ضالة ثابت بلانك تحجب السمات الموجية للمادة في حياتنا اليومية، فطول موجة المادة يتناسب طردياً مع ثابت بلانك وفقاً لمعادلة دي بروي التي تنص على ان طول الموجة يساوي ثابت بلانك مقسوماً على عزم الجسم المادي، وحيث ان ثابت بلانك صغير للغاية، اذ يساوي $6,6262 \times 10^{-34}$ جول على الثانية، أو كيلو غرام متر مربع على الثانية)، لذا فان اطوال الموجات الناتجة ستكون ضئيلة للغاية مقارنة بالمقاييس العادية، وبالتالي فالخاصية الموجية للمادة تصبح واضحة بشكل مباشر في المجهرات فحسب^[9]، وهو عالم محجوب عن ادراكاتنا العادية، فكما للشيء مظهره الخارجي الذي ندركه، فان من ورائه باطناً خفياً مازال يتعسر على العلماء تخيله على وجه الحقيقة.

ولعل العرفاء هم ابرز من أكد هذا المنحى، كالذي صرح به ابن عربي، اذ اعتقد ان الناس يشاهدون العالم ويؤمنون بالله غيباً، خلافاً للعرفاء الذين يشاهدون الله ويؤمنون بالعالم غيباً^[10]. فكل منهما يمثل صورة غير الاخرى، او ان كلاهما يتعامل مع إحدى الصورتين كظاهر، ومع الأخرى كمختبئ.

تبقى القليات التصديقية للأشياء، فهي تأتي بعد أن ينتهي عمل القليات الصورية من صنع الصور والمعاني، ولا يمكن أن تقوم بدورها ما لم تعتمد أساساً على القليات الصورية، وعلى نحو الدقة والتحديد أنها تعتمد على الصور والمعاني التي تجهزها القليات الأولى (الصورية)، وهي كثيراً ما تقع في الوهم نتيجة الوهم الذي تفرضه الأولى، فتشكل بذلك صنماً خامساً يضاف إلى الأوهام الأربعة التي أدلى بها الفيلسوف التجريبي فرانسيس بيكون.

وتنقسم القليات التصديقية إلى قسمين: منضبطة وغير منضبطة، كما تنقسم الأولى بدورها إلى قليات منطقية محايدة، وقليات مضمونية (غير محايدة). فالأولى تعبر عن جهاز مركب للإدراك بعضه موظف للكشف عن العالم الخارجي من دون تحديد مسبق، إذ تتصف الممارسة الكشفية بالمنطقية والحياد، كما هو الحال مع مبدأ الاستقراء واعتباراته الاحتمالية، فهو كاشف عن الأشياء بلا تحديد سابق، لهذا يعد من المبادئ المنطقية. في حين تتصف القليات المضمونية بكونها كاشفة عن غيرها، لكنها ليست من المبادئ المنطقية، باعتبارها تحمل مضامين خاصة قبلية دون حياد، وهي تنقسم إلى ما هو مشترك بين الناس كافة، وبين ما يخص طوائف منهم، ومن أبرز نماذج القليات المشتركة مبدأ السببية العامة، فهو مبدأ يفترض سلفاً وجود تضاييف بين السبب والمسبب، فإذا ما رأينا مسبباً فإن ذلك يدعو إلى الاعتقاد بأن له سبباً ما. كذلك فيما يتعلق بالكشف الوجداني، مثل الكشف الخاص بالعالم الموضوعي ككل، إذ أنه مفترض سلفاً، ولم يستنتج بالدليل من الخارج^[11]، وبالتالي فإنه يعد من القليات المضمونية غير المحايدة.

وبالتالي يمكن أن نستكشف من ذلك وجود نوعين من التدخلات العقلية، سواء في الإدراك أو العلم أو الفهم، أحدهما بسيط ومشترك، إذ لا غنى عنه في المعرفة مطلقاً، فهو كاشف وإن كان له شيء من التأثير البسيط، مثلما يتمثل في القليات الصورية التي تتداخل فيها الذات مع الموضوع، ومثل ذلك بعض القليات التصديقية غير المحايدة كمبدأ السببية العامة. أما الثاني فمركب لكونه يخضع لعوامل إضافية من القليات المختلفة غير الضرورية للمعرفة بنحو الإطلاق، كالقليات المنظومية والأيديولوجية والحدسية وما إليها.

وبذلك يتضح أن القليات الصورية هي غير القليات التصديقية، وإن الأخيرة عبارة عن صور تنطوي على أحكام قبلية. في حين أن الأولى بعضها يعبر عن قوالب صورية يتحقق من خلالها تصورنا للأشياء الحسية، كقالب الزمان والمكان، في حين يعبر البعض الآخر عن جهاز صوري تتأثر به معطياتنا الحسية؛ فتظهر بالشكل الذي نتصورها، وكان من الممكن أن تظهر بشكل آخر لو أن هذا الجهاز طرأ عليه بعض التغير.

وينطبق ما ذكرناه على العلم جملة، إذ له قليات صورية ينتجها العقل العلمي، ولو لم يكن لها مقابل في الخارج، حيث الواقع مجهول، وكأنه «الشيء في ذاته» العصي عن الإدراك.

فالنظريات العلمية العالية التعميم هي نظريات صورية لا يفترض مطابقتها للواقع الموضوعي، وينظر البعض انها اصطلاحية وذات صياغة عقلية محضة، كالذي يراه بوانكاريه في تعامله مع الهندسة الفضائية (1891)^[12]، وعلى حد قول فتجنشتاين: «نحن نصنع لأنفسنا صوراً للحقائق، فالصورة هي التي تظهر الحقائق في شكل منطقي.» وعلى هذه الشاكلة صرح الاستاذ (تريكر) بأن الصورة هي نموذج للواقع، ونحن الذين نصنع هذه الصورة كنموذج نألفه لنطبقه على الواقع، وإن كنا لا نعرف عن هذا الأخير شيئاً، انما نكيف انفسنا مع الخبرات الجديدة بتصويرها عبر مساعدة الخبرات الماضية التي نألفها^[13].

وتلعب الحيل الرياضية والخيالية دوراً كبيراً في صنع القليات الصورية التي لا يراد منها الكشف عن الواقع بقدر ما يراد منها الاتساق لدى النظرية، ومن ذلك الحيل المتعلقة بالابعاد الفضائية وكيف انها يمكن ان تتخذ اشكالا مختلفة، او التصورات الكثيرة التي نتصور من خلالها الاشكال المفترضة للكون، او فكرة الاكوان المتعددة اللانهائية والتي تتضمن صيغاً تصويرية كثيرة جداً، او فكرة التضخم الكوني والانفجاري، او حتى الزمن الخيالي عندما يتحول الزمان إلى مكان أو بالعكس، او توسع الفضاء ذاته كوعاء وليس ابتعاد الاشياء بعضها عن بعض. وكثيراً ما يعترف الفيزيائيون بأنهم يتبنون احياناً ما يسمى بالحيل الرياضية، كما قد يختلفون احياناً حول ما اذا كانت متبنياتهم تمثل مثل هذه الحيل ام انها تعبر عن واقع حقيقي. فمثلاً ان ماكس بلانك يرى ان ما جاء به حول مفهوم الكمات يمثل اختراعاً لحيلة رياضية، فيما اعتقد اينشتاين انها تخبر عن فيزياء حقيقية. كما رأى الاخير ان معادلات ميكانيكا الكوانتم هي نوع من الحيل الرياضية أكثر مما تخبرنا عن الواقع الحقيقي. كذلك كان بعض طلاب اينشتاين يرى ان ما يقدمه الاخير من معادلات لا يتعدى اللعب بالرياضيات، فيما كان هو يعتقد بانها تعبر عن مضمون فيزيائي.. وهكذا^[14].

هذا فيما يتعلق بقليات العلم الصورية، أما قلياته التصديقية فتستند الى مبدأ الاستقراء واعتباراته الاحتمالية، كما تستند الى السببية العامة وافترض ان هناك واقعاً موضوعياً يُجرى عليه البحث، الى غير ذلك من القليات التي تساعد على الكشف العلمي. ويلاحظ انه ليس هناك اختلاف بين القليات التصديقية للعلم عن تلك الجارية في الادراك، ففي كلا الحالتين توجد قليات منطقية محايدة واخرى مضمونية، وكلاهما يعد من القليات الكاشفة. ناهيك عن وجود قليات شخصية متأثرة بظروف العالم واحواله المختلفة، والتي تتشكل منها فلسفته للعالم والوجود، وربما يكون ذلك مكتسباً منذ الطفولة. واصبح من الواضح بأن للتأثيرات السايكولوجية والسيكولوجية بل والتاريخية اكبر الاثر في تحديد مجال الفروض التي يتم اصطياها كما تصطاد السمك.. فالاهمية تنبع من كيفية اصطيا الفروض وليس التحقيق في تفصيلها بعد اصطياها.. فعملية الاصطياد تبدي انها لا تخضع الى منطق محدد ولا منهج معين كالذي يبشر به كارل بوبر وغيره من فلاسفة العلم، فهي متأثرة بعوامل عديدة وعلى رأسها العامل السايكولوجي. وكل ذلك له الاثر الكبير في التقدم العلمي رغم عدم خضوعه للمنطق^[15]. ومما يشار اليه بهذا الصدد ان كبلر بقي سنوات يرفض قبول فرضية المدارات البيضاوية باعتبارها اقل

كماً من الأشكال الدائرية (منذ عام 1591)، وهو من الاعتقادات الفلسفية القديمة الراسخة. وقد صُدم عندما رأى حساباته تنسجم مع فكرة دوران الكواكب في مسارات غير مثالية^[16]. ومن ثم تبني قبول المدارات البيضوية كفرضية مؤقتة لا أكثر. ففي البداية كان يتبنى فكرة المسار البيضوي لمدار المريخ، ومن ثم اضطر فيما بعد الى تعميم الحال على سائر مدارات الكواكب الأخرى.

الفهم الديني والقلبيات الصورية والتصديقية

كما ينطبق الحال السابق على الفهم الديني، فله قليات صورية وأخرى تصديقية، وإن هذه الأخيرة لا تختلف عما عليه الحال في الإدراك والعلم، إذ تنقسم الى قليات منضبطة وغير منضبطة، والأولى تنقسم الى منطقية محايدة، وأخرى مضمونية. وتتلون الأخيرة بالوان مختلفة بحسب المشارب الفكرية والمنظومات المعرفية، كما أن منها مشتركة عامة. بل يمكن القول أن القليات التصديقية المضمونية، سواء في الفهم أو العلم أو الإدراك، تتخذ شكلين بارزين، أحدهما منضبط والآخر غير منضبط، كما عرفنا ذلك في دراسة مستقلة. أما القليات التصديقية المحايدة فتتخذ الشكل المنضبط، ويعد مبدأ الاحتمالات العقلية أو الاستقراء أبرز ما يمثلها، وهو مبدأ عام يستفاد منه في العمليات الذهنية الثلاث: الفهم والعلم والإدراك.

لكن مع الأخذ بعين الاعتبار أن موضوع الفهم الديني هو أمر معرفي يجري التعبير عنه بلغة النص، وهو بذلك يختلف عن موضوع الإدراك والعلم، إذ في كلا الحالين الأخيرين يكون الموضوع ذاتاً وكيونة وليس معرفة كما هو الحال مع موضوع الفهم الديني. لذلك يرد السؤال بصدد الفهم: كيف نتعرف على المعرفة التي يتضمنها النص من وراء حجاب اللغة؟ كما كيف نكشف عن محددات الذهن لهذه المعرفة؟

إذ نواجه - هنا - أمرين يتعلقان بالقلبيات الصورية والتصديقية. فالمعرفة التي ينطوي عليها النص تتحدد بفعل هذين النوعين من القليات. وإذا كنّا قد تعرفنا مجملًا على أشكال القليات التصديقية التي تؤدي دورها في تحديد المعرفة التي ينطوي عليها النص اللغوي؛ بقي أن نتعرف على ما يتعلق بالقلبيات الصورية، فهي تحدد المعنى الديني بغض النظر عن الأحكام التصديقية، لأنها مجرد تصورات لمعنى النص، سواء جرى التصديق بها أم لم يجر.

فأول ما يلاحظ أن تصوراتنا لمعاني النص كتبادر أولي متأثرة سلفاً بثقافة العصر والاستخدام الحي للغة، وهي لا تتشكل بمعزل عن ذلك، طالما أننا نتعامل مع نص قد تجرد عن واقعه الخاص. فحيث أن العرف اللغوي يتغير بفعل تغير الظروف، فسيرسم ذلك لنا تصورات نسبية للمعنى، شبيهة بتصوراتنا الحسية عن الشيء الخارجي، لأنه واقع بين تأثيرين: الموضوع الخارجي والذات الكاشفة. فمثلاً نحن معتادون على استخدام لفظ (سيارة) في عصرنا الحالي، وعندما

نقرأ لأول مرة النص القرآني ((وجاءت سيارة)) منقطعاً عن الاعتبارات الأخرى، فقد يتبادر إلى أذهاننا المعنى المتداول حديثاً لهذا اللفظ، فهو ناشئ بفعل القليات الصورية، لكن لاعتبارات الواقع التاريخي، أو ما نسميه (القليات التاريخية)، فإننا نمنع أن يكون المقصود محمولاً على المعنى السابق. ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضاً حول لفظ (الحكم) الوارد في الكثير من الآيات القرآنية، ومثله الفاظ التفقه والاستنباط والتأويل وما إليها.

وعندما ترد المعاني اللفظية لذهن السامع فإنها لا تكون جامعة مانعة في التعبير عن حقائق الأشياء، ومنها المعنى المنتزع من النص، بل تبقى أسيرة لعوامل عديدة والتي منها الاعتبارات الحسية والثقافة العصرية، آخذين بنظر الاعتبار صور المعاني المختلفة نسبياً لدى الأذهان، حيث أن معنى اللفظ الذي يظهر في ذهن البعض وأن كان له مثيل في ذهن البعض الآخر، لكن درجة ذلك لا تتطابق، إذ لا بد من حدوث تفاوت في المعنى عند التبادر والتصور، فقد يتبادر للبعض زيادة في المعنى دون البعض الآخر، كما أن اللفظ لا يخلو من التأثير النفسي في الذهن، فتبادر المعاني يخلق حالة نفسية مؤثرة في الأذهان؛ طبقاً لاختلاف العوامل البيئية والثقافية والنفسية والبايولوجية، وكل ذلك يخلق في الذهن صورة للمعنى لا تتطابق مع ما يحدث في سائر الأذهان الأخرى.

كما قد يتبادر للذهن صور للمعنى ما لا يتبادر للآخر، كالذي تحدث عنه علماء النفس الجشطالتي حول إدراك الأشياء. فقد يتبادر للقارئ القديم معنى بحسب ثقافة عصره ما لا يتبادر للقارئ المعاصر، والعكس صحيح أيضاً، وقد لا يتنافى التصوران فيظهر أحدهما ويختبئ الآخر لاعتبارات الثقافة العصرية أو لاعتبارات أخرى؛ كاختلاف القليات المنظومية وما إليها.

ومن الأمثلة المفيدة في هذا التباين (الجشطالتي) - سواء على نحو التصور أو التصديق - ما ورد في تصور معنى قوله تعالى: ((كل شيء هالك إلا وجهه))^[17]، فالبعض يتصور أن معناه كما يبدو ظاهراً من غير توجيه، هو أن كل شيء هالك حقيقة لا أن مآله الهلاك، خلافاً لما يراه البعض الآخر من معنى يشير إلى المآل. وكلا المعنيين يستبطنان الظهور رغم تضادهما طبقاً لتعارض المنظومتين المعتمد عليهما في الفهم.

وحتى الرجوع إلى المعاجم اللغوية لا يعفي كونها متأثرة بتلك الصور المذكورة في تحديدها لمعاني اللغة، ومنها ثقافة العصر. ولو قيل أنه يمكن الرجوع بذلك إلى ما ورد من أشعار الجاهلية لتحديد معاني الألفاظ ومن ثم النص؟ قلنا أن استخدام اللفظ يرد بمعاني عديدة، وأن الأشعار طافحة بذلك، وبالتالي فإن ترجيح بعض المعاني على البعض الآخر قد يتأثر بالثقافة العصرية. كما أن معاني ألفاظ النص لا تعبر بالضرورة عن معاني الأشعار الجاهلية، لا سيما إذا أخذنا بالاعتبار الاختلاف الحاصل بين الثقافتين الشعرية والدينية، والظروف الاجتماعية التي اكتنفت كلاهما.

وكما يرى الناقد اللغوي (لوسر كل) فإن الموسوعة اللغوية «قد تغني معرفتنا لهذه اللفظة، ولكن

تبقى هناك تداعيات وارتباطات لهذه اللفظة متأية من ظروف تاريخية واجتماعية وثقافية معينة لا يمكن لا المعجم ولا الموسوعة ان تلقي عليها الضوء. ويتعين علينا ان نلم بهذه التداعيات لكي نتمكن من فهم هذه اللفظة وفهم عملها في الجملة فهماً شاملاً صحيحاً»^[18].

وفي جميع الاحوال ان المعاجم والموسوعات اللغوية لا تملك القدرة على وضع المعاني الجامعة المانعة، كما انه ليس بوسعها ان تحدد حجم التأثير النفسي في الازهان عند تبادل المعاني.

تبقى ان وظيفة القليات الصورية للنص هي اظهار معنى النص في الذهن على شاكلة ما يحدث في حالة ادراك الاشياء الخارجية، ونطلق على هذا المعنى بالظهور المعنوي للنص. وهو ظهور ذاتي غير متوقف على الارادة التصورية للذهن، وإن كان بإمكان هذه الارادة ان تدرب نفسها لإحضار معاني صورية جديدة كالذي يحصل في حالة ادراك الواقع والتدرب على رؤيته رؤية جديدة مختلفة. في حين ان وظيفة القليات التصديقية هي الحكم الذي من ابرز مصاديقه الفهم والقراءة، اذ تعتمد على ما يتحقق من الظهور المعنوي للنص. ويمتاز الحكم في هذه الوظيفة بانه متوقف على الارادة التصورية للذهن خلافاً لما يجري في الظهور المعنوي للنص.

وفي النتيجة يتوقف الظهور المعنوي للنص (ن ع) على كل من القليات الصورية (ق ص) والنص المجهول (ن)، اي كما هو في ذاته. وبحسب التعبير الرياضي فان:

$$ق ص + ن \text{ ؟ } ن ع$$

أما الفهم (ف) او القراءة فانه يعتمد على هذه النتيجة المتمثلة بالظهور المعنوي للنص (ن ع) مضافاً الى القليات التصديقية والتي نرمز لها بـ (ق ن). وبحسب التعبير الرياضي المجمل فان:

$$ق ن + ن ع \text{ ؟ } ف$$

لكن الفهم (ف) او القراءة هو إما اشارة (ش) او ايضاح (ض)، لذا فبحسب التعبير الرياضي فان الاشارة تتحدد كالتالي:

$$ق ش + ن ع \text{ ؟ } ش$$

أما الايضاح (ض) فانه يزيد على علاقة الاشارة السابقة بقليات جديدة هي القليات الايضاحية او التفسيرية، وبالتالي فالعلاقة الايضاحية تكون كما يلي:

$$ق ش + ق ن + ن ع \text{ ؟ } ض$$

واذا كان هناك نوع من الاندماج او الاتحاد بين الاشارة والايضاح كالذي لاحظناه في السابق؛ فان قلياتهما تكون غير متميزة، الامر الذي تنطبق عليه العلاقة الرياضية التالية:

-
- [1] انظر: نقد العقل المحض، ص61، وص.37 كذلك: ص105-106
- [2] حول تفاصيل مناقشة الأدلة على الواقع الموضوعي يمكن مراجعة الفصل الأخير من كتابنا: الإستقراء والمنطق الذاتي. كذلك: (مفارقات نقد العقل محض).
- [3] انظر: منهج العلم والفهم الديني.
- [4] بول جييوم: علم النفس الجشطلت، ترجمة صلاح مخيمر وعبد مبخائل رزق، مراجعة يوسف مراد، نشر مؤسسة سجل العرب، القاهرة، 1963م، ص.20
- [5] ملا محمد جعفر اللاهيجي: شرح رسالة المشاعر، مقدمة وتصحيح وتعليق جلال الدين اشتياني، نشر مكتب الاعلام الاسلامي، طهران، ص.1434
- [6] الشيخ الأكبر محي الدين بن العربي، جمع وتأليف محمود الغراب، دار الفكر بدمشق، ص169-170
- [7] نظرية الفوضى، ص.73
- [8] نظريات العلم، ص36-37
- [9] الكون الانيق، ص.125
- [10] ابن عربي: الفتوحات المكية، دار احياء التراث العربي، الطبعة الاولى، 1418هـ -1998م، ج4، ص.78
- [11] انظر بهذا الصدد: الاستقراء والمنطق الذاتي.

[12] انظر: The Methodology of Scientific Reserch Lakatos, I. Programmes, Philosiphical Papers, Volume 1, Editted by Jhon Worrall and Gregery Currie, First Published 1978, Reprinted 1984, Cambridge University Press, p. 21.

[13] انظر: The Assessment of Scientific A. R. Tricker, R. Speculation, Great Britian, 1965, p. 194

[14] انظر التفاصيل في: منهج العلم والفهم الديني.

[15] انظر حول ذلك: نورود رسل هانسون: هل ثمة منطق للاكتشاف العلمي، ضمن قراءات في فلسفة العلوم، تحرير باروخ برودي، ص 599 وما بعدها.

[16] ستيفن هوكنج وليونرد ملوندينوف: تاريخ أكثر ايجازاً للزمن، ترجمة أحمد عبد الله السماحي وفتح الله الشيخ، ص 21، عن مكتبة الموقع الإلكتروني: www.4shared.com.

[17] القصص. 88/

[18] جان جاك لوسر كل: عنف اللغة، ترجمة وتقديم محمد بدوي، نشر المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الثانية، 2006م، ص 20.