



مِيعَارٌ بِلَا عِيار

نظراتٌ في اختلال المنهج وفساد التأصيل

عند أبي الفداء حسام بن مسعود

تأليف

قيس العصا

معيار بلا عيار

نظراتٌ في اختلال المنهج وفساد التأصيل
عند أبي الفداء حسام بن مسعود

تأليف

قيس العصا

١٤٤٧ هـ — ٢٠٢٦ م

المحتويات

11	الفصل الأول: الانهيار الذي لم يكن
11	1.1 المَعْرِض
17	1.2 المَشْرُطُ في يَدِهِ والفتوى على لسانِهِ
27	1.3 تعريفُ يَصْطَادُ كُلَّ شَيْءٍ وتاريخُ يَشْهَدُ على صاحِبِهِ
34	1.4 ما الذي بَقِيَ حينَ سَقَطَ الأساس
37	الفصل الثاني: المسطرة التي لا تقيس نفسها
37	2.1 المَعْيَار
43	2.2 وَزَنُ المِيزَان
49	2.3 الرياضياتُ التي أَخَفَّتْهُ
60	2.4 المعادلةُ والعالمُ
68	2.5 الغيبُ الذي اختَرَعَهُ
75	2.6 ما بَقِيَ
77	الفصل الثالث: الحارس الذي أغلق الباب
77	3.1 مَدْخَل
78	3.2 وراءَ الكُتَابِ خوف
79	3.3 العِبَاءَةُ
84	3.4 لغَتُهُ
88	3.5 رأى العَلَّةَ فوصَفَ الدواءَ الخَطَأَ
89	3.6 ومن الحذرِ ما قَتَلَ صاحِبَهُ

91		أُغْلِقَ من الداخل	3.7
96		ثمَّ ماذا	3.8
99		التشخيص	3.9

توطئة

بسم الله الرحمن الرحيم

* * *

صنّف أبو الفداء حسام بن مسعود كتاباً سماه «معيّار النظر عند أهل السنّة والأثر» — بلغ في طبعته الأخيرة سبعة مجلّدات — أراد فيه أن يضع للمسلمين ميزاناً يفصل بين ما يُقبل من العلم الطبيعيّ وما يُردّ. فرسم حدوداً، وصنّف مراتب، وبني معياراً سماه «قابليّة القياس»، وقدم ذلك كلّ على أنّه منهج أهل السنّة والجماعة في التعامل مع العلوم التجريبيّة.

وهذا الكتاب الذي بين يديك — «معيّار بلا عيار» — تقويضُ لأساس ذلك المشروع. لا لبعض تفاصيله ولا لهذا التطبيق أو ذاك — بل لأصوله التي بنى عليها كلّ شيء. وقد اقتصرْتُ فيه على المجلّدات الثلاثة الأولى من «معيّار النظر» — لأنّ فيها التّأصيل والمعيّار. وأمّا المجلّدات الأربعة الباقية فهي تطبيقات: إسقاطٌ للمعيّار على مسائل بعينها في الفيزياء والبيولوجيا والكونيّات وغيرها. فإذا سقط الأساس — وسيتبين أنّه ساقط — سقطت التطبيقات معه، ولم يبقَ ما يستدعي مطاردة كلّ واحد منها.

* * *

دعوى صاحب «معيّار النظر» المركزيّة أنّ المنهج التجريبيّ لا ينفصل عن الفلسفة الطبيعيّة الدهريّة — أي أنّ من استعمل أدوات البحث الطبيعيّ فقد تلبّس — شاء أم أبى — بمسلّمات الدهريّة الوجوديّة. وعلى هذا الأساس بنى معياره: فما كان من البحث قابلاً للقياس على المحسوسات قبله، وما لم يكن كذلك ردهً وسماه «عدواناً على الغيب».

والذي أَيْنَهُ في هذا الكتاب أَنَّ هذا المشروع ينقض نفسه بنفسه. فإنَّ المصنّف يزعم أَنَّ المنهج التجريبيّ ملوّث بالدهريّة — ثم يبيّن معياره هو بأدوات فلسفة العلم الغربيّة: يأخذ من بوير معيار التّكذيب، ومن كوهن نظريّة البارادايما، ومن لاكاتوس براجم البحث، ومن لودان منهجيّة الترجيح — ثم يخبرنا أَنَّ هذا الحقل كلّهُ سفسطة ودهريّة. فإمّا أَنَّ أدواتهم صالحة — وعندها يصلح المنهج الذي ينكره. وإمّا أَنَّها فاسدة — وعندها يفسد المعيار الذي بناه بها. وليس له طريقٌ ثالث.

* * *

هذا الكتاب تقويض — لا أكثر ولا أقلّ. ليس فيه «رسالة بديلة» ولا «معيار جديد» ولا وصيّة لشباب المسلمين ولا خطبة في فضائل العلم. والسؤال الذي يطرحه «معيار النظر» — كيف يتعامل المسلم مع العلم الطبيعيّ المعاصر — سؤال حقيقيّ وبارج. لكنّ الجواب الذي يقدّمه خاطئ. وتقويض الجواب الخاطئ ليس تقويضاً للسؤال — بل هو شرطٌ لازم لكلّ جواب صحيح يأتي بعده. ومن بنى على أنقاض لم يهدمها فقد بنى على خطر.

وإن كنتَ ممن قرأ «معيار النظر» فأعجبه وأقنعه — فهذا الكتاب لك قبل غيرك. لأنّ ما أَيْنَهُ فيه ليس ممّا يُنقص السؤال الذي طرحه المصنّف — بل ممّا يُنقض الجواب الذي قدّمه. والسؤال يستحقّ جواباً أحسن من الذي ناله.

* * *

وقد جعلتُ هذا التقويض في ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل — «الانبيار الذي لم يكن»: يتناول الجدار الحامل للمشروع — دعوى أَنَّ المنهج لا ينفصل عن الملة — ويبين فسادها بشهادة العقل والتاريخ ونصّ المصنّف نفسه. ويتناول دعوى أَنَّ الطبيعيّة دين كامل الأركان — ويبين أَنَّ التشبيه البنيويّ بين شيئين لا يجعلهما شيئاً واحداً.

الفصل الثاني — «المسطرة التي لا تقيس نفسها»: يتناول المعيار ذاته — معيار قابليّة القياس — ويبين أَنَّهُ دعوى فلسفيّة لا تخضع لشروطها، ومنحنيّ بلا أرقام، وتصنيف للغيب يخلط بين ما غيّبه الله بالنصّ وما لم يصل إليه علم البشر بعد.

الفصل الثالث - «الحارس الذي أغلق الباب»: يتناول الأثر - كيف تحوّل المعيار من أداة نقد إلى أداة إقصاء، وكيف ألبس اجتهاداً بشريّ عباءة أهل السنّة، وكيف أغلق باب البحث على المسلمين باسم حمايتهم.

* * *

وليعلم أنّ التقويض في هذا الكتاب كلّ من كلام المصنّف نفسه - لا من خارجه. فكلّ جدار هُدم هُدم بحجرة من حجاره. وأمّا فلاسفة العلم الغربيّون الذين يستشهد بهم المصنّف - بوبر وكوهن ولاكاتوس ولودان وسواهم - فلا نستعملهم شهوداً لنا بل شهوداً عليه: هم أدواته التي بنى بها ثم نادى بطردها، وهم شهودُ الحقل الذي يحتقره ويستعمله في آنٍ واحد. المرجعيّة في هذا الكتاب هي الكتاب والسنّة وأقوال أهل العلم - والمرجعيّة على المصنّف هي كلامه هو.

والتقويض الذي نعينه ليس تقويضاً للمسألة - فالمسألة حقيقة وواقية. وإنّما هو تقويضٌ للجواب. والفرق بين تقويض المسألة وتقويض الجواب كالفرق بين من يقول: «لا إشكال في العلاقة بين الإسلام والعلم الطبيعي» - وهذا كذب - ومن يقول: «الإشكال حقيقي ولكنّ هذا الحلّ ليس الحلّ» - وهذا ما نقوله.

* * *

وأما المجلّدات الأربعة الأخيرة من «معيار النظر» - فهي محاكمات بالمعيار لا تأسيس له. المجلّد الرابع يُسقط المعيار على مسائل الكونيّات والكلام: يحاكم نظريّة الانفجار العظيم، ويطعن في ويليام لين كريك وعدنان إبراهيم، ويتكلّم في النسبيّة وصفة العلوّ، وفي الحتميّة والسببيّة، ويردّ على «الدحيح». والمجلّد الخامس يحاكم حركة الإعجاز العلميّ: يطعن في زغلول النجار ومحمّد باسل الطائيّ، وينقض أصول التفسير العلميّ. والمجلّد السادس يحاكم التطوّريّين من أهل القبلة: يطعن في عمرو شريف ونضال قسوم، وينقض التطوّر الموجه والداروينيّة بأنواعها. والمجلّد السابع يحاكم وحدة الوجود الطبيعيّ عند عمرو شريف، وينقض أصول عدنان أوتكار (هارون يحيى) ونظريّة التصميم الذكيّ.

هذه كلّها - بلا استثناء - إسقاطات للمعيار الذي بُني في المجلّدات الثلاثة الأولى. فالحكم على الانفجار العظيم بأنّه خرافة مبنيٌّ على تصنيف الغيب الذي نقضناه. والحكم على الكوزمولوجيا بأنّها «جهل محض» مبنيٌّ على دعوى عدم الانفصال التي أبطلناها. والحكم على الباحثين المسلمين بأنّهم «جهميّة جدد» مبنيٌّ على العبء التي كشفنا ما تحتها. فإذا سقط الأساس - وقد سقط - فلا حاجة إلى تتبّع ما بُني عليه فرداً فرداً. والمشتغل بنقد الفروع مع فساد الأصول كالمشتغل بترميم جدران بيتٍ سقط سقفه. وبالله التوفيق.

قيس العصا

الفصل الأول

الانهيار الذي لم يكن

«إنّما نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيارنا نحن لا بمعيارهم، وبضوابط الكتاب والسنة عندنا لا بضوابطهم القيمية الدهرية المنحطة!»

— أبو الفداء، معيار النظر، م 1

1.1 المعرض

صُنِفَتْ ثلاثةُ مجلّداتٍ ضَخام — وما زال القلمُ يجري — في تقرير دعوى واحدة: أنّ مَنْ تبنّى أدواتِ البحثِ الطبيعيّ التجريبيّ ومناهجَه فقد تبنّى — بالضرورة واللزوم — مسلّماتِ الفلسفةِ الطبيعيّةِ الدهريّةِ وعقائدها الوجوديّة. الأداةُ لا تنفصلُ عن العقيدة — هكذا يريد المصنّفُ أن يقرّر — والمنهجُ لا ينفكّ عن الملة، والمسلمُ الذي يستعير مشرطَ الجراحِ الطبيعيّ يستعير — شاء أم أبى — إلهَ مَنْ صنعه. هذا هو الطرح، وهذه هي الخلاصة، وكلُّ شيءٍ في «معيار النظر» يدور حولها ويرجع إليها. يقول أبو الفداء في مقدّمة المجلّد الأوّل — وهو يحدّد الباعثَ على تصنيف الكتاب وغايته —:¹

¹ معيار النظر، م 1، المقدّمة، ص 5.

فرايتُ ضرورةَ الاشتغال بتحرير الفارق المنهجيِّ الكلِّيِّ والمعرفيِّ — في إطار مباحث فلسفة العلم — بين ما هو علمٌ طبيعيٌّ مقبولٌ نوعاً، وما هو تنظيرٌ دهرِّيٌّ من جنس خرافات الملل الفاسدة، يتستّر خلف ستار العلم الطبيعيِّ والتجريبيِّ زوراً وبهتاناً! فإنّ من لم يتبيّن الفرق بين ما هو علمٌ طبيعيٌّ وما هو دينٌ طبيعيٌّ... فلا يأمن على دينه من دخول أسباب الزندقة والإلحاد إلى نفسه من حيث لا يشعر!

هذا هو الجدارُ الحاملُ لمشروع «معيّار النظر» بأسره. كلُّ ما في تلك المجلّدات — معيارُ قابليّة القياس، وتصنيفاتُ الغيب ومراتبه، والسرديةُ التاريخيةُ عن نشأة المنهج التجريبيِّ، والنقدُ الرياضيُّ لمفهوم البعد والأعداد اللانهائية، ودعوى العلوّ المعرفيِّ لطريقة أهل السنّة — يقف على هذا الجدار. فإن ثبت كان للكتاب مسوّغ: تحذيرٌ من شرِّك خطيرٍ بقدر ما هو خفيٌّ. وإن سقط — وسيتبيّن أنّه ساقط — فكلُّ ما بُني عليه يسقط معه، ويبقى ناقوسٌ يدقُّ منذ آلاف الصفحات، بلا نارٍ يُحذّر منها. لكننا لا نبدأ بحجّة. نبدأ بمعرّض. والمعرّض هو صاحبُ الكتاب نفسه.

* * *

بُني هذا المشروعُ بأدوات فلسفة العلم. وهذا بتصريح صاحبه لا بتأويلنا — فهو الذي يقول بلسانه إنّ كتابه يقع «في إطار مباحث فلسفة العلم». ولا بدّ من الدقّة هنا، لأنّ الصيغة المتعجّلة من هذه الملاحظة سهلةُ الدفع. الصيغة المتعجّلة تقول: يستعمل أدواتِ الحقل الذي يذمه، وهذا تناقض! ولصاحبنا أن يجيب، بحق: إنّما أستعمل سلاحَ الخصم عليه — نقدٌ داخليّ. والمناظرُ المسلم الذي يحتجّ على النصرانيّ بالإنجيل لا يصير نصرانيّاً بذلك، والمتكلّم الذي يلزم المعتزليّ بأصوله لا يتبنّى تلك الأصول. هذا دفعٌ صحيح — لو كان هو ما يفعله الرجل.

غير أنّ أبا الفداء لا يكتفي بأن ينقل عن بوبر ليردّ على بوبر، ولا يأخذ من كوهن ما يلزمه به وحسب. إنّهُ يأخذ الجهازَ المفهوميّ لفلسفة العلم بكامله — معاييرَ التمييز بين

العلم واللاعلم (Demarcation Criteria)، ونظرية البارادايما (Paradigms) وتحولاتها عند كوهن،² ومبدأ تكافؤ الأدلة (Underdetermination of Theory by Evidence)، والاستدلال التفسيري (Abductive Inference)، والتمييز بين سياق الاكتشاف وسياق التسويغ (Context of Discovery vs. Context of Justification) — ثم يستعمل كل ذلك لا في إلزام الخصم بل في بناء شيء أصيل من عنده. شيء يُقدّمه على أنه نتيجة مستقلة، لا مجرد نقض داخلي. يبني معياراً، ويؤسس أصولاً، ويضع تصنيفاً — كل ذلك من داخل الحقل الذي يصفه في مواضع كثيرة بالسفسطة والتنطع.

ففي المجلد الثاني — وهو عمدة الكتاب في باب — يعرض معيار بوبر في قابلية التكذيب (Falsifiability) عرضاً مطوّلاً،³ يتناول فيه نفي بوبر للاستقراء وتأثيره بمشكلة هيوم (Hume's Problem of Induction)، ويسط القول في مبدأ التكذيب وشروطه، ثم ينتقل — بصبر يُغبط عليه — إلى مراجعات ما بعد الوضعيين: كوهن في البارادايما والثورات العلمية، ولاكاتوس (Lakatos) في برامج البحث العلمي،⁴ وفيرابند (Feyerabend) في الفوضى المنهجية.⁵ ويبين أنهم جميعاً جعلوا من «التحليل التاريخي للآلية التي تبدلت بها النظريات الطبيعية وتغيّرت من عصر إلى عصر = مصدراً لاستخراج الحكم المنهجي المعياري فيما يصح أن يُعتبر علماً وما لا يصح أن يُعتبر علماً!»⁶ ويجد هؤلاء جميعاً قاصرين — لأنهم استخرجوا ما ينبغي أن يكون (Normative) ممّا هو كائن بالفعل (Descriptive)، فسقطوا في المغالطة المعروفة بالانتقال من الكائن إلى الواجب (Is-Ought Fallacy).

ثم يبني بديله. يبني معيار قابلية القياس (Analogizeability / Ontological In-)

Kuhn, T. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of

Chicago Press.

Popper, K. (1959). *The Logic of Scientific Discovery*. London: Hutchinson.³

وانظر عرض صاحب المعيار لهذا البحث: معيار النظر، م2، ص. 280 وما بعدها.

Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes*. Cambridge:⁴

Cambridge University Press.

Feyerabend, P. (1975). *Against Method*. London: New Left Books.⁵

⁶ معيار النظر، م2، ص. 281.

(*ducibility Principle*) — أداة فلسفية تنتمي إلى نفس السلالة المفهومية التي أنتجت معيار بوبر في التكذيب وبرامج لاكاتوس البحثية وأطروحة كواين (*Quine*) في عدم تعين الترجمة. ليست استعارةً عابرة ولا نقلاً عن خصمٍ لإحراجه — إنه معيار تمييز (*Demarcation Criterion*) أصيل، صُمم ليفصل بين ما هو علمٌ حقيقي وما هو خرافة ميتافيزيقية متسترة بثوب العلم.⁷ ويستأنس في هذا البناء بتأصيل لاري لودان (*Larry Laudan*) في أن الترجيح بين النظريات الطبيعية «ليست قضية محصورة على تأويل المشاهدات كما ذهب إليه الواقعيون والإمبريقيون أمثال بوبر وكارناب... وإنما تُعرف النظرية الأحسن والأفضل على أساس من جملة اعتبارات منهجية».⁸

هذا كله لا يسمّى نقداً داخلياً. هذا بناءٌ يبت من طوب فلسفة العلم — ثم كتابة لافتة على الباب: «هذا الطوب مسموم».

* * *

والآن إلى المرأة.

يقول صاحب «معيار النظر» — وننقل بحروفه — عن كارل بوبر وطائفة من جاء بعده من فلاسفة العلم:⁹

لذا بدا بوبر في كثيرٍ من كتابته وكأنه متكلمٌ من متكلمة الطبيعيين الاعتداليين [*Naturalistic Apologetic*] يريد أن يتذرع ويلتمس التسويغ النظري للطريقة التي جرى بها التنظير الطبيعي إجمالاً خلال القرون الثلاثة أو الأربعة الماضية (لا سيما في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين)، ويدفع اعتراض المعارضين عليها، وعلى رأسهم ديفيد هيوم نفسه!

⁷ انظر تفصيل هذا المعيار: معيار النظر، م2، ص. 96 وما بعدها.

⁸ معيار النظر، م2، ص. 52. وانظر أصل هذا التأصيل عند لودان:

Laudan, L. (1996). *Beyond Positivism and Relativism: Theory, Method, and Evidence*.

Michigan: Westview Press.

⁹ معيار النظر، م2، ص. 397.

لعمري إنّ هذا لوصفٌ بليغ. بوبرُ — في نظر المصنّف — اعتدائيٌّ: لا ينظر من فراغ بل يبحث عن تسويغ لما هو قائمٌ بالفعل. لا يبدأ بالمبدأ ثم يمتحن الواقع به، بل يبدأ بالواقع ثم يبحث عن مبدأ يبرّره. وهذا عين ما يراه أبو الفداء خطأً منهجياً جسيماً — بل هو عنده الخطأ الأول الذي يحول بين فلسفة العلم وبين أن تصل إلى شيءٍ نافع. فهو يقرّر في الصفحة التالية مباشرة — بلهجة الحازم المطمئن — ما يراه الصواب:¹⁰

فالصوابُ عند العقلاء، أن تبدأ أولاً بتقرير المبدأ والمنهج المعياريّ الواجب التزامه عند التنظير الطبيعيّ تقريراً واضحاً، وتدللّ على أنّه صحيحٌ واجبُ القبول، ثم تُثبت أنّه هو ما جرى عليه تنظيرُ الطبيعيّين الذي تريد الانتصار له! أمّا أن يُقال ما حاصله: إنّ منهج الطبيعيّين الغربيّين في بناء المعرفة صحيحٌ إجمالاً لأنّه ما جرى عليه عملهم من أيام أرسطو وإلى يومنا هذا — فليس هذا برهاناً ولا مستنداً للحكم المعياريّ!

فليُنظر القارئ في هذين النصّين — ثم ليحوّل نظره إلى الواصف. أبو الفداء يذمّ بوبر لأنّ بوبر يصدر عن الممارسة التاريخية ثم يستخرج منها المعيار — يسمّي هذا اعتدائيةً. ويطالب بالصواب: أن تبدأ بالمبدأ أولاً، وتدللّ عليه من الأصول، ثم ترى أين ينطبق. حسنٌ جداً. فكيف بنى هو معياره؟ أبني معياراً قابلية القياس من أصول الكتاب والسنة ابتداءً ثم امتحنه بالتاريخ الطبيعيّ؟ أم استقرأ تاريخ النظريات العلمية الناجمة — كنظرية الجراثيم (Germ Theory) ونموذج كوبرنيكوس الفلكي وسواهما — ثم استخرج منها المعيار بالتعميم، ثم التمس لذلك التعميم سنداً من الأصول؟¹¹ لا يحتاج القارئ إلى أكثر من مراجعة الفصل الذي يعرض فيه المعيار ليرى أنّ الثانية هي الواقع: استقرأ تاريخي، ثم تعيّد معياري، ثم بحث عن موافقة شرعية تسوّغ ما انتهيت إليه بالاستقراء. أي أنّه فعل — بحروفه — ما يسمّيه هو بالاعتدائية عند بوبر، ورتب — بيديه — ما يذمّ بوبر على ترتيبه.

¹⁰ معيار النظر، م2، ص. 397.

¹¹ انظر عرض نظرية الجراثيم كمثال تأسيسيّ لبناء المعيار: معيار النظر، م2، ص. 96--103.

ليس هذا اتهاماً بالنفاق — فالنفاق يتطلّب وعياً بالتناقض، ولا نحسب الرجل واعياً بما يقع فيه. إنه شيء أعمق وأخطر: عمى بنوي يكشف عن طبيعة المشروع من أساسه. حين تبني أداتك بأيدي فلسفة العلم ثم تنادي بطرد فلسفة العلم، فالمشكلة ليست في سوء النية بل في فساد الأساس. لأنك إن طردتها طردت ما بُني بها — وفيه معيارك الذي تفاخر به وتجعله عنوان كتابك — وإن أبقيتها أبقيت ما تدمّه وتحذر منه. وليس لك طريق ثالث.

* * *

وما يكشفه هذا المعرض أبعد من مجرد ملاحظة عابرة تُسجّل ثم يمضي. إنه يضع القارئ أمام سؤال لا مفرّ منه ولا مراوغة فيه: إذا كان صاحب المعيار يستعمل أدوات فلسفة العلم الغربية في بناء معياره، ويستند إلى لودان في تأصيل منهجية الترجيح بين النظريات، ويستأنس بكوهن في نقد الوضعية، ويقبل من لا كاتوس مفهوم برامج البحث العلمي، يأخذ من فيرابند ما يسند به نقده للتراكمية — ثم يخبرنا في الوقت نفسه أن هذا الحقل كلّ حقل متنطّع سفسطائي لا يُفضي إلى علم ولا إلى عمل — فعلى أيّ أساس يريدنا أن نقبل المعيار الذي بناه هو من داخل ذلك الحقل نفسه؟

هل يريد أن يقول إن فلسفة العلم فاسدة حين يمارسها بوبر ولا كاتوس — لكنها صالحة حين يمارسها هو؟ أم يريد أن يقول إنه يستعملها استعمال المضطرّ الذي لا يجد بداً، كمن يخوض الوحل ليصل إلى أرض نظيفة؟ لو كان الثاني لوجب أن يصرح بذلك — أن يعترف بأن معياره ظنيّ مبنيّ على أدوات يراها هو نفسه مشكوكاً فيها، وأن أقصى ما يفيد هذا المعيار هو ترجيح لا قطع — وأن يبيّن أن الأدوات التي بنى بها مؤقتة لا أصلية، سلّم يرمى بعد الصعود. لكنّه لا يفعل شيئاً من ذلك. إنه يقدم معياره كأنه نتيجة تحقيق شرعيّ إسلاميّ خالص، أصوليّ مستند إلى الكتاب والسنة وفهم السلف — يلزم المسلمين ما لا يلزمهم به بوبر ولا لودان، بل يلزمهم به هو من داخل الأصول التي يجلس هو على كرسيّها. وهذا — في أحسن الأحوال — خلط بين مصادر المعرفة لا يغتفر، وفي غير أحسنها — وهو الأرجح — تحايل غير واعي على القارئ، يلبس ثوب

الاجتهاد الشرعيّ على جسدِ فلسفيّ غربيّ بالكامل.

ولعلّ أبلغ ما يُختم به هذا المعرض هو المقارنة المباشرة: كلا الرجلين - بوبر وصاحبنا - ينظر في تاريخ العلم الطبيعيّ ويرصد أنماط نجاحه وإخفاقه. وكلاهما يستخرج من ذلك الرصد معياراً يفصل بين ما يستحقّ اسمَ العلم وما لا يستحقّه. وكلاهما يقدّم معياره على أنّه الأصوب. الفرق أنّ بوبر يعترف أنّه يفعل ذلك - فيسمّي عمله «فلسفة علم»، ويطرّحه في الحقل المكشوف ليتناوله النقاد بالتفنيد والنقض والتعديل - وهو ما حصل بالفعل على أيدي كوهن ولا كاتوس وفييرابند ولودان وسواهم. بينما أبو الفداء يفعل الشيء ذاته ثم يسمّيه «تأصيلاً شرعياً» و«تحريراً لطريقة أهل السنّة»، ويرفع عمله فوق مستوى النقد الفلسفيّ بحصانة لا يملك أيّ فيلسوف علم أن يطالب بها - فمن نقده فقد نقد منهج أهل السنّة، ومن ردّ عليه فقد ردّ على الأصول!

بوبر اعتذاريّ - بنصّ المصنّف. والمصنّف اعتذاريّ - بنصّ نفسه. إلّا أنّ الأوّل اعتذاريّ شجاع يقف في الحقل المكشوف، والثاني اعتذاريّ يقف خلف ستار من الأصول الشرعيّة لا يتّسق مع حقيقة ما يدّعيه.

هذا هو المعرض. ليس حُكماً، وإنّما هو وصف لما يكشفه النصّ عن صاحبه قبل أن ندخل في تفصيل الحجّة. أردتُ أن يدخل القارئ إلى النقاش وهو يرى الصورة كاملة: رجل صنع مرآة - ثم نسي أن ينظر فيها.

1.2 المشترط في يده والفتوى على لسانه

خلاصة ما يريد صاحب «معيّار النظر» تقريره في هذا الباب أنّ المنهج التجريبيّ (Scientific Method) لا ينفصل عن المسلّمات الفلسفيّة التي نشأ في حضنها - أي أنّ الأدوات الإجرائيّة التي يستعملها الباحث الطبيعيّ في معمله (الرصد، والفرض، والتجربة، والتكرار، والاستقراء) ليست أدوات محايدة يصحّ أن يستعملها مسلم أو كافر على حدّ سواء، وإنّما هي أدوات مشحونة بعقيدة غيبيّة مخصوصة، يسمّيها بـ«الطبيعيّة»

المنهجية» (Methodological Naturalism). فمن استعملها فقد قبل — شعراً لم يشعر — أنه «ليس في الوجود إلا الطبيعة، وليس في الماضي ولا في المستقبل إلا ما هو قابلٌ للقياس على ما في الحاضر ممّا يقع تحت الحسّ، وليس في غيب المكان إلا ما يناظر ما هو واقعٌ تحت الحسّ من هذا العالم»¹²

وهذا المبدأ — مبدأ الاستمرارية المطلقة (Uniformity Principle) والمبدأ الكوزمولوجي (Cosmological Principle) — هو عند المصنّف حجر الأساس الذي لا يقوم البحث التجريبي بدونه، والذي لا يقبله إلا من تبني الدهرية الطبيعية ابتداءً.

* * *

والخلط هنا بين ثلاثة أشياء مختلفة — والبون بينها بونٌ شاسع: فالمنهج التجريبي — بأبسط صوره وأقربها إلى فهم العقلاء — هو طريقةٌ في اكتساب المعرفة بالمحسوسات، قوامها الرصد المنضبط والتجربة المتكررة والاستنتاج المقيد بالمشاهدة. وهذه الطريقة ليست اختراعاً غريباً بالمعنى الفلسفي الصّرف — وإن كانت الصياغة الأكاديمية المنظّمة لها قد نضجت في السياق الأوروبي الحديث — إذ إنّ أصلها عند العقلاء جميعاً: أنّ ما ثبت بالتجربة المتكررة أولى بالقبول ممّا لم يثبت. ولم يزل المسلمون يعملون بهذا الأصل في الطبّ والفلك والكيمياء والزراعة من غير أن يرى أحدٌ منهم أنّ في ذلك مساساً بعقيدته — لأنّه لم يكن كذلك في الحقيقة.

وأما الميتافيزيقا — في سياقنا هذا — فهي الدعاوى الكلية بشأن طبيعة الوجود: هل ثمة موجودٌ غيبيٌّ مؤثّرٌ أم لا؟ هل الكون مكتفٍ بذاته أم مفتقرٌ إلى خالق؟ هل الأسباب الطبيعية مستقلةٌ بأثرها أم جاريةٌ بمشيئة الله؟ هذه أسئلةٌ لا تُحلّ بالتجربة ولا تخضع للعمل — وهذا ممّا لا يختلف فيه عاقلان، بل هو ممّا يقرره المصنّف نفسه في مواضع كثيرة.

وأما التأويل — وهو مفتاح المسألة — فهو ما يفعله المنظر الطبيعي حين يأخذ نتيجةً تجريبيةً (مشاهدة، قياساً، ارتباطاً إحصائياً) ثم يضعها في إطار تفسيريٍّ وجوديٍّ يتجاوز

¹² معيار النظر، م1، ص41.

ما تفيدته المشاهدة بمفردها. فحين يقول الفيزيائي: «إنّ الكون نشأ من انفجار عظيم قبل أربعة عشر مليار سنة»، فإنّ المشاهدة الفعلية (انزياح الضوء الأحمر، إشعاع الخلفية الكوني) شيء — والتأويل الوجودي لتلك المشاهدة (أنّ الكون مكتفٍ بذاته ولا يحتاج إلى خالق) شيء آخر تماماً. المشاهدة تجريبية قابلة للتكرار والتحقق. والتأويل ميتافيزيقي لا يخضع لشيء من ذلك.

وموضع الخلل عند أبي الفداء أنّه يعامل هذه المستويات الثلاثة كأنّها شيء واحد — أو على الأقلّ كأنّها لا تنفصل عملياً. فمن استعمل المنهج فقد قبل الميتافيزيقا التي وُلد فيها، ومن استعمل أدوات التجربة فقد قبل التأويل الدهريّ الذي تلبس به أصحاب تلك الأدوات. وهذا — كما تبين ويتبين — باطل.

* * *

ولنضرب لذلك مثلاً يقربه إلى الأذهان. لا أحد يختلف في أنّ المجهر (*Micro-scope*) أداة تجريبية صُنعت في سياقٍ تاريخيٍّ مخصوص، وأنّ كثيراً ممّن استعملوه كانوا ماديين دهرين لا يؤمنون بالغيب. فهل يلزم من ذلك أنّ المسلم الذي ينظر في المجهر قد تبني — بمجرد نظره — الميتافيزيقا المادية التي تبناها صانعه أو مستعملوه الأولون؟ لا يقول بهذا عاقل. المجهر يُريك ما يُريك — فإن رأيتَ فيه خلايا وبكتيريا وتراكيب حيّة، فالمشاهدة هي هي عند المسلم والملحد والنصراني. الذي يختلف هو ما تقوله بعد أن ترى: هل هذه التراكيب نشأت بذاتها أم خلقها الله؟ هل القوانين التي تحكم سلوكها مستقلةٌ بنفسها أم جاريةٌ بمشيئته؟ هذا سؤال ميتافيزيقيّ — والمجهر لا يجيب عنه، ولم يصمم ليُجيب عنه، ولا يلزمك بجوابٍ بعينه.

وما يصدق على المجهر يصدق على المنهج التجريبيّ بأسره — لأنّه ليس إلّا مجهراً مفهوماً. طريقةٌ في النظر، لا عقيدة. تقول لك: راقب، وأعد، وقايس، واستنتج. ولا تقول لك: ليس في الوجود إلّا ما تراه. الانتقال من الأولى إلى الثانية قفزةٌ — والمصنّف يعلم أنّها قفزة، لأنّه ينتقدها هو نفسه حين يتكلّم عن المبدأ الكوزمولوجيّ ومبدأ الاستمرارية. ينتقدها حين يمارسها الطبيعيّون الغربيّون — لكنّه لا ينتبه إلى أنّ

نقده لها يُثبت بالذات ما نقوله نحن: أنّ القفزة ليست حتمية، وأنّ المنهج لا يلزم منه التأويل.

فإنّه إذا كان ممكناً — بل واقعاً — أن ينتقد أبو الفداء تلك القفزة من داخل المنهج نفسه، ويقول إنّ الطبيعيين تجاوزوا حدود أداتهم حين عمّموا الاستمرارية على الغيب — فقد أثبت بهذا النقد ذاته أنّ الأداة تقبل أن تُستعمل من غير ذلك التعميم. أي أنّ المنهج شيء والميتافيزيقا شيء آخر — وهو عين ما ننازعه فيه.

* * *

ولكنّ المصنّف لا يرى الأمر هكذا. فهو يرى أنّ القفزة ليست زلّة عارضة يقع فيها بعض الطبيعيين ويسلم منها بعضهم — وإنّما هي بنية لا ينفك عنها المنهج التجريبي نفسه. يرى أنّ مجرد طرح سؤال من نحو: «ما سبب هذه الظاهرة؟» ثمّ البحث عن جوابه بالتجربة = يستبطن مسألة أنّ السبب لا بدّ أن يكون طبعياً، أي أنّ الفاعل الغيبيّ مقصّى من الابتداء. وهذا الإقصاء — في نظره — هو عين الطبعيّة المنهجية وهو عين الكفر.

وهنا يظهر الخلط الذي يقع فيه: إنّّه يخلط بين إقصاء منهجيّ وإقصاء وجوديّ. فالباحث التجريبيّ الذي يقول: «أبحث عن سبب طبيعيّ لهذه الظاهرة» — لا يقول بالضرورة: «ليس لها سبب غيبيّ». وإنّما يقول: «أداتي لا تصل إلى الأسباب الغيبية، فأبحث بها عمّا تصل إليه». والفرق بين الجملتين كالفرق بين السماء والأرض. الأولى عقيدة في الوجود — إلحادٌ صريح. والثانية تقييدٌ للأداة بمجالها — حكمةٌ عملية لا علاقة لها بالعقيدة. والطبيب المسلم الذي يبحث عن سببٍ ماديٍّ لمرضٍ مريضه، ويفحص ويحلّل ويشخص، لا يلزمه أن يكتب في تقريره: «والله هو الشافي» حتى يصحّ بحثه الطبيّ — لأنّ إيمانه بأنّ الله هو الشافي لا يتوقّف على أن يُثبت في كلّ خطوة إجرائيّة، ولا ينتفي لجردّ أنّه بحث عن السبب الماديّ.

وهذا التمييز بين الإقصاء المنهجيّ والإقصاء الوجوديّ ليس اختراعنا، ولا هو فلسفة غريبة مستوردة نحتاج أن نستأذن فيها أحداً. بل هو عين ما قرّره فقهاء الإسلام وأصوليوه منذ قرون: أنّ الأسباب مأمورٌ بتعاطيها مع الاعتقاد بأنّها لا تستقلّ بأثرها.

فمن أكل لأنّه جائع لم يكن بأكله منكراً أنّ الرزق من الله. ومن تداوى لم يكن بتداويه منكراً أنّ الشفاء بيد الله. ومن بحث عن العلّة الماديّة للمرض في المعمل لم يكن ببحثه منكراً أنّ الله خالق الأسباب والمسبّبات جميعاً. والذي يلزمه بأنّ بحثه في المعمل = إقرار بأنّ الله ليس فاعلاً، إنّما يلزمه بما لم يلتزمه، ويحمّله ما لم يحتمله.

* * *

وهنا تتبيّن قيمة ما قرّره أهل السنّة في باب الأسباب — وهو بابٌ عظيم يستحقّ أن نبسط فيه القول، لأنّه المفتاح الذي يفتح هذا المغلق كلّهُ.

مذهب أهل السنّة والجماعة — كما قرّره ابن تيمية وغيره — أنّ الأسباب المخلوقة حقيقةً مؤثّرة بإذن الله، لا مستقلّة بذاتها ولا معطلّة عن أثرها.¹³ وهذا المذهب يقع بين طرفين كلاهما منحرف: طرف الأشاعرة الذين نفوا تأثير الأسباب بالكلية وجعلوها «عادات» لا حقائق (فأنكروا ما تدلّ عليه البدهاءة والحسّ)، وطرف الدهريين الذين جعلوا الأسباب مستقلّة بذاتها لا تفتقر إلى فاعل ولا مشيئة (فأنكروا ما يدلّ عليه العقل والنقل). وأهل السنّة وسطٌ بين الطرفين: الأسباب حقيقةً — النار تحرق بطبعها والماء يروي بطبعه والدواء يشفي بإذن الله — لكنّها لا تستقلّ بفعلها عن مشيئة الله الذي خلقها وخلق طبائعها وأجراها على ما يشاء.

وهذا التأميل — حين يُفهم على وجهه — يحلّ المعضلة التي يعاني منها المصنّف دون أن يدري. لأنّه يعني أنّ المسلم يستطيع أن يبحث عن الأسباب الطبيعيّة — بل هو مأمورٌ بذلك في كثير من الأحوال — من غير أن يلزمه من ذلك البحث أنّ تلك الأسباب مستقلّة عن الله. يبحث عن العلّة الماديّة للمرض لأنّ الله أمره بالتداوي، ويبحث عن أسباب القوّة لأنّ الله أمره بإعدادها — ويعلم في كلّ خطوة أنّ هذه الأسباب جاريةٌ بمشيئة ربّه، لا فاعلةٌ بذاتها.

¹³ انظر تفصيل هذا الباب في مواضع كثيرة من كتب ابن تيمية، منها:

Ibn Taymiyyah, *Dar' Ta'arud al-'Aql wa-l-Naql*, ed. M. Rashād Sālim, Riyadh: Imam Muhammad ibn Saud University, 1991. والمسألة مبسّطة في كتاب «شفاء العليل» لابن القيم.

وصاحبُ المعيار نفسه يقرُّ بهذا المبدأ — في موضع مهمٍّ من المجلد الأول يستحقُّ أن يُنقلَ بتمامه: ¹⁴

فمن تتبَّع تلك الأسباب معتقداً أنّها هي جاريةٌ على إرادة الله ومشيتته وحكمته وعلمه، فليس هذا مشرّكاً ولا قريباً منه! وإنّما نردّ ما زعمه الدراونة من جريان تلك القوانين على أصول أنواع الدوابّ في العالم، فلا يكون نشوء النوع ولا بقاءه إلّا منها وبها! فإنّ داروين ما قال بذلك إلّا لاعتقاده سلفاً بأنّ أصول الأنواع كلّها لا ترجع إلى خالق غيبيّ يخلق ما يشاء ويختار.

وهو يهدم — من حيث لا يدري صاحبه — الجدار الحامل لكتابه بأسره. لأنّه يقرّ صراحةً بأنّ تتبّع الأسباب الطبيعيّة بذاته ليس شرّاً — وإنّما الشرك في اعتقاد استقلالها عن الله. أي أنّ المنهج (تتبّع الأسباب) شيء — والعقيدة (هل هذه الأسباب مستقلة أم لا) شيء آخر. وهذا — بالحرف — ما نقوله نحن وننازعه فيه.

فإن كان تتبّع الأسباب جائزاً مع الاعتقاد بأنّها جاريةٌ بمشيئة الله — وهو ما يقرّره هو — فأين المنع من استعمال المنهج التجريبيّ مع ذلك الاعتقاد؟ المنهج التجريبيّ ليس شيئاً آخر غير تتبّع الأسباب بطريقة منضبطة. هو تتبّع الأسباب — بقواعد. فإن كان تتبّع الأسباب بلا قواعد جائزاً عنده، فكيف يصير تتبّعها بقواعد محرّماً أو مستلزماً للدهريّة؟

* * *

والذي أوقعه في هذا التناقض — وهنا نصل إلى لبّ المسألة — أنّه لم يميّز بين شيئين: بين المنهج التجريبيّ بوصفه أداة وبين المذهب الطبيعيّ بوصفه عقيدة. فخلط بينهما خطأ جعله يحكم على الأداة بحكم العقيدة، كمن يحكم على السيف بحكم حامله — فيحرّم السيف لأنّ حامله كافر.

¹⁴ معيار النظر، م 1، ص 76.

والطبيعية المنهجية (Methodological Naturalism) التي يذمها المصنف هي في الحقيقة مصطلح مُجمل يحتمل معنيين: معنى صحيحاً ومعنى فاسداً. فالمعنى الصحيح أن الباحث التجريبي يقتصر في بحثه على الأسباب الطبيعية – لا لأنها الأسباب الوحيدة الموجودة في الكون، بل لأنها الأسباب التي تصل إليها أداته. وهذا كمن يقتصر في نظره على ما يقع تحت المجهر – لا لأنه ينكر وجود ما فوق المجهر، بل لأن المجهر لا يريه إلا ما يريه. والمعنى الفاسد أن الباحث لا يقتصر على الأسباب الطبيعية فحسب بل يعتقد أنها الأسباب الوحيدة – فينفي الفاعل الغيبي من أصله. وهذا هو الذي يسمى أحياناً بـ«الطبيعية الوجودية» أو «الطبيعية الميتافيزيقية» (Metaphysical / Ontological Naturalism) – وهو كفر صريح لا نزاع فيه.

والمصنف يخلط بين المعنيين خلطاً ممنهجاً – يجعل كل من قال بالأول قاتلاً بالثاني بالضرورة. وهو في ذلك مخطئ خطأ فادحاً، لأن التمييز بين المعنيين ليس ترفاً فلسفياً ولا تميعاً للسألة – وإنما هو عين ما يفعله هو حين يفرق بين تتبع الأسباب مع الاعتقاد بربوبية الله وبين تتبعها مع اعتقاد استقلالها. فالفرق الذي يقرره في نصه عن الأسباب هو عين الفرق بين المعنيين – أي بين الطبيعية المنهجية (الصحيحة) والطبيعية الوجودية (الفاصلة). وهو يقر بالفرق هناك – ثم ينكره هنا. يقره حين يتكلم عن الأسباب بلغة الفقهاء، وينكره حين يتكلم عن المنهج بلغة الفلاسفة – وكأن الأسباب شيء والمنهج شيء آخر، والحقيقة أنهما وجهان لعملة واحدة.

* * *

فإن قيل: المصنف لا ينكر أن المسلم يتعاطى الأسباب، وإنما ينكر أن يخضعها لـ«المنهج التجريبي الغربي» بضوابطه ومسلّماته – وثمة فرق بين الأمرين.

قلنا: وهذا عين الخلط الذي نشكو منه. أي ضوابط يقصد؟ إن كان يقصد الضوابط الإجرائية (التكرار، والمجموعة الضابطة، والتعمية، والتوثيق) – فهذه أدوات صنعة لا عقيدة فيها، كالفأس والمنشار ليس فيهما ملّة. وإن كان يقصد المسلّمات الفلسفية التي تبناها بعض الطبيعيين (كمبدأ الاستمرارية المطلقة وإغلاق الكون السببي) – فهذه ليست من المنهج التجريبي في شيء. هذه إضافات فلسفية أضافها الفلاسفة إلى المنهج،

لا ضوابط يشترطها المنهج على ممارسيه. والدليل على ذلك أن الباحث التجريبي يستطيع أن يُجري تجربته كاملةً من الألف إلى الياء — يرصد وقيس ويحلل ويستنتج — من غير أن يلتزم بمبدأ الاستمرارية المطلقة ولا بأيّ مسألة كوزمولوجية. يستطيع أن يقول: «في حدود ما رصدتُ، هذا هو السبب المادي» — ويسكت عمّا وراء ذلك، فلا يعمّم على الغيب ولا ينفيه.

بل نقول أكثر من ذلك: المصنّف نفسه يفعل هذا. حين يبنّي معياره في قابلية القياس — يستقرئ، ويقاس، ويعمّم. يستعمل الأدوات الإجرائية ذاتها التي يستعملها الطبيعي الغربي. ولا يرى في ذلك بأساً — لأنّه يعلم، في قرارة نفسه وإن لم يصرّح، أن الأدوات الإجرائية محايدة. وإنّما ينكر استعمالها على غيره — يخصّ نفسه بحق الاستعمال ويمنعه عن المسلم المتخصص في الأحياء أو الفيزياء، كأنّ الأداة تتلون بلون مستعملها.

* * *

وثمة بُعد آخر ينبغي أن يُنبّه عليه هنا — وهو ما يمكن أن نسمّيه بالمشكلة الحقيقية التي رآها المصنّف ثم أخطأ في تشخيصها.

المشكلة الحقيقية أن كثيراً من الطبيعيين الغربيين المعاصرين لا يكتفون باستعمال المنهج التجريبي في حدوده المشروعة، وإنّما يتجاوزون تلك الحدود إلى دعاوى ميتافيزيقية ضخمة: ينفون الغيب، ويدّعون اكتفاء الكون بذاته، ويننون نظرياتهم في أصل الكون والحياة والوعي على مسلمات دهرية لا دليل عليها من التجربة. وهذا أمر واقع.

لكنّ الخطأ في التشخيص. لأنّ المشكلة ليست في الأداة — وإنّما في التجاوز. ليست في المنهج — وإنّما في المنهج + الفلسفة المضافة إليه. والعلاج الصحيح ليس حرق الأداة خوفاً من التجاوز — وإنّما فصل الأداة عن الفلسفة. أن تستعمل المنهج وتترك الميتافيزيقا. أن تأخذ المشروط وتترك عقيدة الجراح. وهذا — فوالله — هو ما يقوله المصنّف نفسه في ذلك النصّ الذهبي الذي نقلناه آنفاً:¹⁵

لا حاجة لنا في خرافات الطبيعيين الدهرية في أمر الغيب فقد كُفيناها،
وإنّما نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيارنا نحن لا بمعيارهم، وبضوابط

¹⁵ معيار النظر، م1، ص93.

الكتاب والسنة عندنا لا بضوابطهم القيمة الدهرية المنحطة!

«نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيارنا». — هذا هو الجواب. وهو ليس جوابنا — إنه جواب المصنّف نفسه! يقول بلسانه ما ينقض بيده. يقرّر في هذا الموضوع أنّ الأبحاث (Research Output) قابلةٌ للفصل عن الضوابط القيمة (Value Framework) — قابلةٌ للأخذ بمعيارٍ غير معيار أصحابها — ثم يقرّر في موضع آخر أنّها غير قابلة للفصل. يقول هنا: نأخذ ونتقي. ويقول هناك: من أخذ فقد تلبّس. فأَيّ القولين نصدّق؟

الحقيقة أنّ القول الأوّل — «نأخذ بمعيارنا» — هو الصواب، وهو الذي يتّسق مع أصول أهل السنة في باب الأسباب، ومع البداهة العقلية، ومع الممارسة الفعلية للمسلمين عبر القرون. والقول الثاني — «لا ينفصل المنهج عن الملة» — هو الذي يحتاج إلى برهان، وهو الذي لم يبرهن عليه المصنّف ببرهان يستقيم.

* * *

ولنختم هذه المسألة بملاحظة منهجية — قبل أن نمضي إلى ما بعدها. المصنّف يحتاج لدعوى عدم الانفصال بأنّ المنهج التجريبيّ نشأ تاريخياً في حضن الفلسفة الطبيعية اليونانية ثم الأوروبية — وأنّ هذا النشوء دليلٌ على أنّ المنهج يحمل في طياته جينات تلك الفلسفة. وهذا ضعيفٌ من وجهين: الأوّل أنّ النشأة التاريخية لا تلزم البنية المنطقية — فالأرقام العربية نشأت عند الهنود ثم المسلمين ولا يلزم من استعمالها تبني عقيدة مخترعها. والثاني — وهو الأهم — أنّه يعترف هو نفسه بأنّ المنهج التجريبيّ «أخذه الفلاسفة الطبيعيّون الغربيّون أصالةً عن العرب المسلمين في القرون الوسيطة».¹⁶ فإن كان المسلمون هم الذين طوّروا هذا المنهج — أو على الأقلّ ساهموا جوهرياً في تطويره — فكيف يُقال إنّهُ يحمل بالضرورة عقيدة الدهرية الطبيعية؟ هل كان ابن الهيثم وهو يضع أسس المنهج التجريبيّ في «المناظر» دهرياً؟¹⁷ هل كان جابر بن حيّان وهو

¹⁶ معيار النظر، م 1، المقدّمة، ص 7.

¹⁷ Alhazen [Ibn al-Haytham] (c.1011--1021). *Kitāb al-Manāẓir* [Book of Optics].

يبني المعمل الكيميائي الأول ملحدًا؟ لا — كانوا مسلمين يؤمنون بالغيب، ويستعملون الأداة في حدودها، ولا يرون في ذلك ما يناقض إيمانهم. وكيف يتناقضان والقرآن نفسه يأمر بالنظر في المخلوقات: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾؟ والنظر في الآيات لا يكون إلا بالتأمل والاستقراء والتتبع — وهذا هو المنهج التجريبي في جوهره. لأن الأداة لا تناقض الإيمان — وصاحبنا يعلم هذا، لأنه هو الذي يذكره في مقدمته. ثم ينسأه حين يبني عليه.

ونقول أيضًا: إن فرانسيس بيكون (Francis Bacon) نفسه — الذي يُعدّ عند كثيرين أبا المنهج التجريبي الحديث — لم يكن دهرياً ولا ملحدًا، وإنما كان مؤمنًا بالله على طريقة أهل ملته.¹⁸ والذي يجب أن يُعلم عن بيكون أنه لم يفصل بين المنهج والميتافيزيقا إغفالاً — بل فصل بينهما قصدًا وتأصيلًا. فقد قرّر في «الأداة الجديدة» (*Novum Organum*) أن البحث في الأسباب المادية والصورية (*Material and Formal Causes*) من شأن الباحث الطبيعي، وأن البحث في الأسباب الغائية (*Final Causes*) من شأن اللاهوت والحكمة — وأن الخلط بينهما يُفسد الصنعتين معًا. ليس لأن الأسباب الغائية باطلة — بل لأنها من جنس آخر من المعرفة لا يصلح لها المنهج التجريبي. فبيكون لم ينكر الغيب — بل حدّد اختصاص الأداة: هذا المشرط يصلح لهذا الجسم ولا يصلح لذلك.

وهذا بالضبط هو الموقف الذي تقرّره: المنهج التجريبي أداة محدودة الاختصاص — تصلح لتتبع الأسباب المادية ولا تصلح للحكم على الغيب. ومن استعملها في حدودها لم يتلبس بالدهرية — ولو كان الذي وضعها ممن لا يشاركنا ملتنا. وأبو المنهج نفسه يشهد بأن المنهج لا يحمل ملّة — فمن أين يأتي المصنّف بدعوى الحمل؟ والذي حوّل هذا المنهج من أداة محايدة إلى سلاح دهرّي ليس بيكون — وإنما هم

وقد أسّس ابن الهيثم في هذا الكتاب مبادئ المنهج التجريبي القائم على الفرضية والتجربة والتحقّق، قبل فرانسيس بيكون بستة قرون.

Bacon, F. (1620). *Novum Organum* [The New Instrument].¹⁸

وقد صرّح بيكون في مواضع كثيرة بأنّ الخوض في الأسباب الغائية والحكم الإلهية يتجاوز قدرة البحث التجريبي — وهو معنى حقّ أريد به عند من جاء بعده باطل.

منَ جاؤوا بعده بقرون وأضافوا إلى أدواته فلسفتهم الماديّة. فالتاريخ نفسه الذي يحتجّ به يشهد ضده.

1.3 تعريفُ يصطادُ كلَّ شيءٍ وتاريخُ يشهدُ على صاحبه

للمصنّف في «معيار النظر» دعوى ثانية تسند الأولى وتتصل بها اتصال الفرع بأصله — وهي أن الفلسفة الطبيعيّة الدهريّة (Naturalism) ليست فلسفةً بالمعنى الأكاديميّ فحسب، وإنما هي دينٌ كاملُ الأركان. لها كهنتها ومعابدها وأساطيرها ومؤسّساتها التبشيريّة — فالباحث الطبيعيّ عند الملاحظة «هو الكاهن الذي يرجى منه ما يرجوه المشرك الوثنيّ من كهنة معبده»، ومصادم الهادرونات الكبير «كاتدرائيّة القرن العشرين»، ومتاحف التاريخ الطبيعيّ «معابد» أنشئت لتكون للطبيعيّين بمنزلة الكائنات للنصارى.¹⁹

وأما «الصراع» بين العلم والدين — يقول صاحبُ المعيار — فليس صراعاً بين شيءٍ كلّ اسم «الدين» وشيءٍ كلّ آخر اسمه «العلم»، وإنما هو «صراعٌ في الحقيقة صراعٌ بين ملّتين»: ملّة الإسلام (أو غيرها من ملل أهل الكتاب) وملّة الطبيعيّين الدهريّين.²⁰ وعلى هذا الأساس يعيد صاحبنا تأطير النقاش بأسره: لم يعد السؤال «هل يتوافق العلم مع الدين؟» وإنما صار «أيّ الدينين أحقّ بالقبول: دين الإسلام أم دين الطبيعة؟» وهذه الدعوى ليست هامشيّة في مشروع المصنّف — بل هي الإطار الذي يشدّ أجزاءه جميعاً. فإن كانت الطبيعيّة ديناً — فمن استعمل أدواتها فقد دخل في دينها (وهذا يسند الدعوى الأولى). وإن كان الصراع صراعَ ملّتين — فالحياد غير ممكن، ومن لم يكن مع أهل السنّة فهو — شاء أم أبى — مع أهل الدهر. فلنتنظر في الأمرين.

* * *

¹⁹ معيار النظر، م1، ص. 33-35. وفي هذا السياق ينقل المصنّف عن الفيزيائيّ فيكتور فيسكوف (Victor Weisskopf) ولورانس كراوس (Lawrence Krauss) ومايكل روز (Michael Ruse).
²⁰ معيار النظر، م1، المقدمة، ص. 8.

أما أن في الطبيعية المعاصرة ملامح دينية — فهذا حق. سبق صاحبنا إلى هذا المعنى فلاسفة غربيون: من جون غراي (John Gray) في نقده للإنسانية العلمانية بوصفها «مسيحية بلا إله»،²¹ إلى ماري ميدغلي (Mary Midgley) في وصفها للعلمية (Scientism) بأنها «دينٌ بديل»،²² إلى توماس ناغل (Thomas Nagel) في نقده للمادية الاختزالية.²³ الملاحظة إذن ليست جديدة ولا منكّرة — وفيها شيءٌ من الصحة يستحق أن يُسلم به.

فنعم: حين يقول لورانس كراوس إنّ مصادم الهادرونات «كاتدرائية» جديدة، وحين ينشر مقالاً بعنوان «في حمد المصادم الهادروني العظيم» (In Praise of the LHC)، وحين يصف ريتشارد دوكنز (Richard Dawkins) مشروعه بأنه «تتوير» — فنحن أمام خطابٍ يتجاوز العلم إلى ما يشبه التبشير. ونعم: حين يُقدّم التطور الدارويني على أنه «قصة الخلق» البديلة، وحين تُبنى المتاحف لتروي تلك القصة بهيبة الكاتدرائيات وترتيبها — فتمة بالفعل بنيةً شعائرية لا يصحّ إنكارها. لكن الإشكال ليس في الملاحظة — وإنما في ما يبنيه عليها.

* * *

ما يفعله صاحبنا هو أنّه يأخذ هذه الملاحظة — أن في سلوك بعض الطبيعيين ملامح تشبه السلوك الديني — ثم يحولها إلى حكم وجودي: الطبيعة هي دين. ليس فيها ملامح دينية — بل هي دينٌ بالتعريف. وليس بعضٌ ممارسيها يتصرّفون كأهل دين — بل هم أهلُ دين. ومتاحفهم ليست «تشبه» المعابد — بل هي معابد. ومعاملهم ليست «تشبه» الكاتدرائيات — بل هي كاتدرائيات. هذا التحويل — من التشبيه (Analogy) إلى الهوية (Identity) — هو موضع الخلل.

Gray, J. (2002). *Straw Dogs: Thoughts on Humans and Other Animals*. London: Granta²¹

Books.

Midgley, M. (1992). *Science as Salvation: A Modern Myth and its Meaning*. London:²²

Routledge.

Nagel, T. (2012). *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception²³ of Nature Is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.

لأن التشبيه النبوي بين شيئين لا يعني أنَّهما شيءٌ واحد. والقول بأنَّ في الطبيعة ملامح تشبه الدين لا يعني أنَّها دين — تماماً كما أنَّ القول بأنَّ في الجيش ملامح تشبه الدين (طاعة، وتضحية، وانتماء، وشعائر) لا يجعل الجيش ديناً، والقول بأنَّ في الرياضة ملامح دينية (تعصب، وهتافات جماعية، وأبطال يُعبدون) لا يجعل كرة القدم ملّة. التشبيه يكشف عن جوانب مشتركة — لكنّه لا يلغي الفروق. والفروق هنا جوهرية.

فالدين — في الإسلام، وهو المرجع الذي يدّعي المصنّف الانطلاق منه — ليس مجرد «منظومة اعتقادية لها شعائر ومؤسّسات». الدين عند أهل السنّة والجماعة: ما شرعه الله لعباده من العقائد والعبادات والأحكام — أو ما جعلته طائفة من الناس شريعة لها من عند أنفسهم. وفي كلتا الحالتين ثمة عنصرٌ جوهرى لا يصحّ الدين بدونه: دعوى الغيب. لا دين بلا إله أو معبود — حقّاً كان أو باطلاً. لا دين بلا تصوّر عن المبدأ والمعاد. لا دين بلا حكمٍ تشريعيّ يلزم المكلف. وأمّا الطبيعة — حتى في أشدّ صورها تطرّفًا — فلا تدّعي لنفسها شيئاً من ذلك. لا تقول: «نحن دين». ولا تقول: «لنا إله». بل تقول: «ليس ثمة إله». وشتان بين من يقول «أنا أعبد هذا الإله» ومن يقول «ليس ثمة ما يُعبد» — حتى وإن كان سلوكُ الثاني يشبه سلوكِ الأوّل من بعض الوجوه.

وصاحبنا يعلم هذا الفرق — لأنّه هو الذي يحتجّ في مواضع أخرى بأنّ الملاحظة يفرّون من اسم الدين ويأفنون منه. فلو كانوا أهل دينٍ بالمعنى الذي يريده — أفكانوا يفرّون من اسمه؟ هل رأيت نصرانياً يأنف أن يُقال عنه: «أنت على دين»؟ الفارّ من الاسم يعلم أنّ المسمّى لا ينطبق عليه — وقد يكون مخطئاً في ذلك العلم، لكنّ خطاه لا يجعل الاسم منطبقاً.

* * *

وثمة أثرٌ عمليّ خطير لهذا التضخيم في تعريف الدين — وهو أنّه يجعل مفهوم الدين يستغرق كلَّ شيء. فإذا كانت الطبيعة ديناً، والعلمانية ديناً، والليبرالية ديناً، والإنسانية ديناً — فما الذي ليس ديناً؟ وإذا كان كلَّ شيء ديناً — فما الفائدة من التسمية أصلاً؟ المفهوم الذي يستغرق كلَّ شيء لا يميّز شيئاً من شيء — وهو إذن مفهومٌ فارغ.

وهذا ليس مجرد ملاحظة نظرية — بل له أثر مباشر في حجة المصنّف. لأنّه إذا وسّع تعريف الدين حتى يشمل كلّ منظومة فكرية لها أتباع ومؤسّسات وسلطة — فقد جعل المنهج التجريبيّ ديناً بالتعريف (لأنّ له أتباعاً ومؤسّسات وسلطة)، وجعل الأكاديمية ديناً، والطبّ ديناً، والقانون ديناً. وعند ذلك تسقط الدعوى الأولى — لأنّه لم يعد يقول شيئاً ذا معنى حين يقول: «المنهج التجريبيّ دينٌ طبيعيّ». إنّما يقول: «المنهج التجريبيّ منظومة لها أتباع» — وهذا لا ينكره أحد، ولا يترتب عليه شيء.

بل أقول — وليتأمل القارئ: إنّ مشروع «معيّار النظر» نفسه يستوفي شروط التعريف الموسّع للدين. فله أتباع يأخذون بمعيّاره. وله مؤسّسة — كتب المصنّف ومحاضراته ومنصّاته. وله كهنة — المصنّف نفسه الذي يقرّر الحلال والحرام في البحث العلميّ. وله شعيرة إقصاء — من خالفه فهو «من الجهميّة الجدد». وله عقيدة — أنّ المنهج لا يفصل عن الملة. فإن كانت الطبيعة ديناً بهذا التعريف — فمشروع المصنّف دينٌ بالتعريف ذاته. والمرآة التي صنعها ترتدّ عليه.

الأمانة الفكرية تقتضي أحد أمرين: إمّا أن يحتفظ بالتعريف الأصوليّ الشرعيّ للدين — وعندها لا تنطبق التسمية على الطبيعة لأنّها لا تدّعي لنفسها عبادةً ولا إلهاً ولا وحياً ولا تكليفاً. وإمّا أن يوسّع التعريف حتى تنطبق التسمية — وعندها يفقد التعريف قدرته على التمييز فلا يُفيد شيئاً. وليس له أن يتنقل بين التعريفين حسب الحاجة: يستعمل التعريف الموسّع ليثبت أنّ الطبيعة دين، ثم يستعمل التعريف الشرعيّ ليرتب على ذلك أحكاماً شرعية (كالحكم بالشرك والزندقة).

* * *

نمضي إلى الشقّ الثاني من هذا الباب — وهو السردية التاريخية التي يبني عليها المصنّف تأطيره لعلاقة الإسلام بالعلم الطبيعيّ.

يقرّر أبو الفداء أنّ المنهج التجريبيّ نشأ في حضن الفلسفة الطبيعية اليونانية — عند طاليس وغيره من فلاسفة ما قبل سقراط — وأنّ هذه الفلسفة هي «أساس الأكاديمية الطبيعية الغربية ولم تزل إلى يومنا هذا». ثم يقرّب بأنّ الطريقة التجريبية «أخذها الفلاسفة

الطبيعيّون الغربيّون أصالةً عن العرب المسلمين في القرون الوسيطة». ²⁴ ثم يبيّن أنّ دخول هذه الطريقة على تلك الأكاديمية أدّى إلى «تحوّل جذريّ» — لأنّ الطبيعيّين صاروا يستعملون أدوات التجربة في بناء نظريّاتهم الميتافيزيقية الدهريّة، فازدادت فتنتها وزاد خطرُها.

هذه السردية تفيد المصنّف لأنّها تربط المنهج التجريبيّ بالأكاديمية اليونانية الدهريّة ربطاً تاريخيّاً عضويّاً — فتجعله جزءاً من مشروع فلسفيّ دهريّ لا أداةً مستقلةً. والسردية نفسها ليست خاطئة في كلّ تفاصيلها — ففعلاً ثمة خيطٌ تاريخيّ يصل بين الفلسفة اليونانية والعلم الأوروبي الحديث. لكنّ المشكلة في ما يُستنبط منها.

* * *

المغالطة الأولى في هذه السردية جينالوجية (Genetic Fallacy): تقول إنّ الشيء يُحكّم عليه بأصله لا بذاته. فلأنّ المنهج التجريبيّ نشأ في سياقٍ يونانيّ — فهو يحمل عقيدة اليونان. ولأنّ الأكاديمية الغربيّة ورثت هذا المنهج مع الفلسفة — فهما شيءٌ واحد لا ينفصل.

وهذا لا يصحّ — لا عقلاً ولا شرعاً. لأنّ الحكم على الأشياء يكون بحقائقها لا بأنسابها. والعلم الطبيعيّ ليس سلالةً بيولوجيّة ترث جينات أجدادها — وإنّما هو ممارسةٌ معرفيّة تتطوّر وتحوّل وينفصل فيها الصالح عن الفاسد في كلّ جيل. والذي يحكم على الرياضيات بأنّها وثنيّة لأنّ فيثاغورس كان يعبد الأعداد — مخطئ. والذي يحكم على المنطق بأنّه كفر لأنّ أرسطو كان مشركاً — مخطئ. والذي يحكم على المنهج التجريبيّ بأنّه دهريّة لأنّ بعض مؤسّسيه كانوا دهريّين — مخطئٌ من الباب نفسه.

وصاحبُ المعيار نفسه لا يلتزم بهذا المبدأ حين يتعلّق الأمر بأدوات يرتضيها. فهو يستعمل المنطق الصوريّ ولا يحكم عليه بأنّه يونانيّ مشرك. ويستعمل الأعداد والحساب ولا يحكم عليه بأنّه بابليّ وثنيّ. ويستعمل أدوات فلسفة العلم — كما بيّنا في المعرض — ولا يحكم عليها بأنّها كفر لمجرد أنّ أصحابها كفّار. فلماذا يطبّقه على المنهج التجريبيّ وحده؟

²⁴ معيار النظر، م1، المقدمة، ص5-7.

والمغالطة الثانية أنّ السردية انتقائية: تركز على الخيط الممتد من اليونان إلى أوروبا الحديثة وتجاهل الخيوط الأخرى. تتجاهل أنّ المسلمين لم يأخذوا المنهج التجريبي عن اليونان جاهزاً — بل أنشأوه. اليونان كانوا أصحاب قياسٍ شموليٍّ استنباطيٍّ (Deductive Syllogism) — والمنهج التجريبي القائم على الاستقراء والتجربة والفرض والتحقق شيءٌ مختلف جذرياً. ابن الهيثم في «المناظر» لم يطبق سيلوغيةً أرسطو — بل بنى شيئاً جديداً. والبيروني في قياساته الفلكية لم يستنبط من كليّات — بل رصد وقاس واستقرأ. والذي أخذه الأوروبيون عن المسلمين ليس الفلسفة اليونانية — فتلك كانت عندهم أيضاً — وإنما الطريقة التجريبية التي طوّرها المسلمون. فإن كانت هذه الطريقة تحمل عقيدة منشئية — فعقيدة منشئها الإسلام، لا الدهرية. ولسنا نحتج بهذا على أنّ المنهج إسلاميٌّ بالنسب — فقد بينّا آنفاً بطلان الحجّة الجينالوجيّة — وإنما نحتج به على أنّ سرديته هو لا تستقيم حتى على أصوله.

وهو نفسه يعترف بهذا — كما أسلفنا — حين يقول إنّ الغربيين أخذوا الطريقة التجريبية «أصالةً عن العرب المسلمين». لكنّه لا يرى التناقض بين هذا الاعتراف وبين دعواه أنّ الطريقة التجريبية لا تنفصل عن الدهرية. فإن كان المسلمون هم من طوّرها — وهم لم يكونوا دهرين — فقد ثبت بالواقع التاريخي أنّها تنفصل عن الدهرية. والتاريخ الذي يحتج به يشهد عليه.

* * *

بل يذهب صاحبنا إلى أبعد من ذلك — في موضع لافت من المجلد الأوّل — حين يقرّ بأنّ «أكثر من عظمت إسهاماتهم في التجريبيّات والطبائعيّات من العرب في القرون السالفة زنادقةٌ وملاحدة». ²⁵ ثم يردّ على هذه الملاحظة بقوله: «فكان ماذا؟ كيف يكون هذا دليلاً على أنّ المسلمين يمنعهم دينهم من أن ينتجوا العلم النافع في التجريبيّات؟»

وهذا الردّ صحيحٌ في ذاته — لكنّه يهدم بيده البني ما بنته يده اليسرى. لأنّه إذا كان كون أكثر المشتغلين بالتجريبيّات زنادقةً لا يثبت أنّ الدين يمنع من التجريب

²⁵ معيار النظر، م1، ص388.

(وهذا ما يقوله هو) — فكَذلك كون أكثر المشتغلين بالمنهج التجريبي الحديث دهرين لا يُثبت أن المنهج يلزمه الدهرية (وهذا ما نقوله نحن). القاعدة واحدة: لا يُحكم على الأداة بأحوال مستعملها. يطبقها حين تخدم دعواه — ويتجاهلها حين تنقضها. وفي السياق نفسه ثمة مقارنة كاشفة يُوردها المصنّف بين الغزالي وهيوم. فكلّاهما — بطرق مختلفة — طعن في أساس الاستقراء: الغزالي بإنكار تأثير الأسباب وجودياً (مع قبول الاستقراء معرفياً)، وهيوم بإنكار الأساس العقلي للاستقراء نفسه. لكنّ صاحبنا يلاحظ أن الغرب لم يعامل هيوم كما عامل الغزالي — لأنّ هيوم «لم يكتب ما كتبه انتصاراً لرّب بالغيب كما صنع الغزالي، وإنما كتبه انتصاراً عليه»²⁶ وهذه ملاحظة صائبة — تكشف عن تحيّز بنيوي في الأكاديمية الغربية ضدّ التفسير الديني. لكنّها ملاحظة عن تحيّز المؤسسة لا عن طبيعة الأداة. فتحيز الأكاديمية الغربية لا يعني أن المنهج التجريبي نفسه متحيز — تماماً كما أنّ تحيّز قاضٍ فاسد لا يعني أنّ القانون نفسه فاسد. المؤسسة شيء والأداة شيء — وهذا التمييز الذي يُصرّ صاحب المعيار على إلغائه هو التمييز الذي يحتاجه أكثر من غيره.

* * *

ولنختم هذا الباب بملاحظة مُجملّة.

ما يفعله في هذين المبحثين — التعريف الموسّع للدين والسردية التاريخية — هو أنّه يبني إطاراً (Frame) يجعل كلّ محاولة لاستعمال المنهج التجريبي بوصفه أداة محايدة = محاولة ساذجة أو مغرضة. فن قال: «أنا أستعمل الأداة وأترك العقيدة» — يجيبه الإطار: «لا فصل بينهما». ومن قال: «المسلمون هم من طوروا المنهج» — يجيبه الإطار: «لكنّه تلوّث بعد ذلك بالدهرية». ومن قال: «الأداة لا تحمل عقيدة» — يجيبه الإطار: «كلّ شيء يحمل عقيدة، حتى كرسيّ المعمل».

وهذا الإطار — حين يعمل بكفاءة — يُغلق كلّ باب للنقاش. لأنّه يحول كلّ اعتراضٍ إلى تأكيدٍ للدعوى: إن اعترضتْ فأنت لم تفهم خطورة المسألة، وإن سلّمتْ

²⁶ معيار النظر، م 1، ص 389.

فقد أثبت ما نقول. وهذه — في فلسفة العلم التي يعرفها المصنّف جيّدًا — علامة النظرية التي لا تقبل التّكذيب: النظرية التي تُفسّر كلّ شيء ولا يمكن أن يُبطلها شيء — وهي عند بوبر وعند المصنّف نفسه علامة الدعوى غير العلمية. فلعلّ في ذلك عبرة.

1.4 ما الذي بقي حين سقط الأساس

ثلاثة جدران أردنا فحصها في هذا الفصل — فوجدناها ثلاثها مكسورة. الجدار الأول: أنّ المنهج التجريبيّ لا ينفصل عن الفلسفة الطبيعيّة الدهريّة. وقد بينّا أنّه ينفصل — بشهادة العقل (التمييز بين الأداة والعقيدة)، وبشهادة التاريخ (المسلمون طوّروا المنهج بلا دهريّة، ويكون وضعه بلا إلحاد)، وبشهادة الأصول الشرعيّة (تعاطي الأسباب لا يلزم منه الإلحاد)، وبشهادة المصنّف نفسه — في نصّه عن الأسباب («فمن تتبّع تلك الأسباب معتقداً أنّها هي جاريةٌ على إرادة الله... فليس هذا مشرّكاً») وعن الأخذ من أبحاث الطبيعيّين («نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيّارنا نحن»). الجدار الثاني: أنّ الطبيعيّة دينٌ كاملُ الأركان. وقد بينّا أنّ في الطبيعيّة ملامح تشبه الدين — وهذا حقّ — لكنّ التشبيه البنيويّ لا يعني الهوية الوجوديّة. وأنّ توسيع تعريف الدين حتى يشمل الطبيعيّة يُفقد التعريف قدرته على التمييز فيُصبح فارغاً. وأنّ المصنّف يتنقل بين التعريف الشرعيّ والتعريف الموسّع بحسب الحاجة — وهذا خلطٌ لا يستقيم.

الجدار الثالث: أنّ التاريخ يُثبت عدم الانفصال. وقد بينّا أنّ الحجّة الجينيولوجيّة باطلة (لا يُحكم على الشيء بأصله)، وأنّ السردية انتقائيّة (تتجاهل أنّ المسلمين هم من طوّروا المنهج)، وأنّ المصنّف لا يلتزم بقاعدته حين تنقضها (يرفض الحكم على الدين بأحوال المتديّنين، لكنّه يحكم على المنهج بأحوال المنتهجين).

* * *

ما الذي يبقى بعد سقوط هذه الجدران؟

يبقى المعيار - معيار قابلية القياس - معلقاً في الهواء. لأنّه بُني على فرض أنّ المنهج التجريبيّ يحمل في طياته مسلّمة الاستمرارية المطلقة وإغلاق الكون السببيّ - وأنّه لا بدّ إذن من «معيار» يفصل بين ما يجوز أن تُجرى عليه هذه الأداة الخطيرة وما لا يجوز. فإن سقط الفرض - وقد سقط - فالحاجة إلى المعيار بهذه الصورة تسقط معه. ليس لأنّ الفصل بين الغيب المحض والشاهد ليس مطلوباً - فهو مطلوب، وأصوليّو أهل السنّة بينوه قبل أبي الفداء بقرون - وإنما لأنّ التأسيس الذي بنى عليه المصنّف هذا المعيار تأسيسٌ فاسد: يخلط بين الأداة والعقيدة، وبين التشبيه والهوية، وبين النشأة التاريخية والبنية المنطقية.

ويبقى كتابٌ من ثلاثة مجلّدات ضخام - مبنيٌّ على هذا الأساس الذي يبنّا فساداه. والدعوى المركزية - أنّ استعمال المنهج التجريبيّ يستلزم التلبّس بالدهرية - دعوى باطلة. وكلّ ما بُني عليها فهو باطلٌ بناؤه وإن صحّ بعضُ لبنه. ويبقى المعيار - ولكنّ المعيار فيه من العلل الذاتية ما يستحقّ باباً مستقلاً.

الفصل الثاني

المِسْطَرَةُ الَّتِي لَا تَقْيَسُ نَفْسَهَا

«ليس المقصود منه تقدير قيم رياضية للاحتماليات أو للمسافات.»

— أبو الفداء، معيار النظر، م 2 — في وصف منحناه

2.1 المِيعَار

أقام صاحب «معيار النظر» بناءه كله على ركيزة واحدة سمّاها معيار قابلية القياس. وهذا المعيار — عنده — هو الفَيْصَلُ بين ما يُقْبَلُ من البحث الطبيعي وما يُرَدُّ، والفرقان بين العلم والخُرافة، والمحكُّ الذي يُمَيِّزُ به «العلم الطبيعي» من «الخرف الطبيعي أو الميثولوجيا الطبيعية». فلنسمعه يقرّر ذلك بلفظه:²⁷

إنّما هو التفريقُ الدقيقُ والمنضبطُ بين أنواع المطالب البحثية عند الطبائعين والتجريبين التي يمكن أن توصف بأنها تنظيرٌ في الغيب المطلق، وتلك التي لا تبلغُ أن تكون كذلك، مع النظر — بالضرورة — في الغاية والقصد والثمرّة المرجوة من المطلب البحثي نفسه؛ فما كان من الصنف الأول

²⁷ معيار النظر، م 1، المقدمة، ص 14.

ردّدناه، وما كان من الصنف الثاني قبلناه بشرطه وضابطه؛ ومن ثمّ بينّا ما سمّيناه بمعيّار قابليّة القياس، أي قابليّة قياس الفرض التفسيريّ نفسه على شيءٍ ممّا في الحسّ والعادة، وهي تلك القابليّة التي يستكشفها الباحث باستخراج المصدر الذي منه جاء بالفرض التفسيريّ نفسه ابتداءً.

فالمعيّار إذن يقوم على ثلاثة أضلاع: أن يُنظرَ في الفرض التفسيريّ الذي يطرحه الباحث الطبيعيّ، فإن كان مصدرُ ذلك الفرض شيئاً مشاهدًا محسوسًا قبل، وإن كان مصدره تنظيرًا في الغيب المطلق ردّ. ثمّ يُنظرُ في الغاية والقصد من وراء البحث: هل يرمي إلى منفعةٍ معقولةٍ في دائرة الحسّ والعادة، أم يرمي إلى اقتحام ما وراء ذلك؟ ثمّ يُصنّف الغيب نفسه مراتب: مطلقٌ ونسبيّ، زمنيٌّ ومكانيّ، وتُرتّب تلك المراتب في سلّمٍ محكمٍ يفترض أن يكون معياراً موضوعياً صالحاً لكلّ باحثٍ مسلمٍ.

هذا هو الطرح في أبهى صورهِ. وعلى وضوحهِ الظاهريّ وجاذبيّته — لا سيّما لمن ضاق ذرعاً بتمدّد التنظير الطبيعيّ في كلّ اتجاه بلا ضابط — فإنّه يحمل في أحشائه عِلّةً قاتلةً لا ينجو منها مهما أحكم صاحبه صياغته: المعيارُ نفسه لا يخضع لشروط المعيار.

فتأمّل: أبو الفداء يقرّر أنّ كلّ فرضٍ تفسيريّ لا يقوم على شيءٍ من الحسّ والعادة فهو مردود. طيّب. فمعيّار قابليّة القياس — ما مصدره هو؟ أيّ مشاهدةٍ حسّيةٍ أفضت إليه؟ أيّ تجربةٍ معمليةٍ أثبتته؟ أيّ استقراءٍ في العادة أُنْتُجَ؟ المعيارُ دعوى فلسفيةٍ صرفة — مقولةٌ عن طبيعة المعرفة وحدودها وما يجوز للعقل البشريّ أن يطلبه وما لا يجوز — وهي من جنس الكلام الذي يصنّفه صاحبنا نفسه تحت «فلسفة العلوم»، أي تحت تلك الصناعة التي لا يكفّ عن تصنيفها في خانة «الدين الطبيعيّ» واعتبارها جزءاً لا يتجزّأ من المنظومة الدهرية!

فإن قيل: المعيارُ مستمدٌّ من الشرع لا من الفلسفة، فهو تطبيقٌ لمفهوم الغيب الشرعيّ على مجال البحث الطبيعيّ — قلنا: هذا صحيح في جزءٍ منه، ولكنه لا يُنقذ المعيار. فإنّ مفهوم الغيب في الشريعة مفهومٌ عقديّ عام: ﴿عَالَمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى

غَيْبِهِ أَحَدًا»، وما يقرّره النصّ هو أنّ الله يعلم ما لا نعلم، وأنّ ثمة أموراً لا سبيل للعباد إلى معرفتها إلا بالوحي. هذا حقّ لا مَرِيّة فيه. لكنّ الانتقال من هذا المبدأ العامّ إلى تصنيفٍ تفصيليّ بـخمسَةِ أقسامٍ — الغيب الزمانيّ الماضي (أ) والمستقبليّ (ب) والمكانيّ المعين (ج) والمكانيّ المطلق (د) والخارج عن العالم (هـ) — ثمّ ترتيب «طبقات» أربع للاستقراء المبطن Implicit Induction، ثمّ بناء قواعد ترجيحية بين النظريات على أساس تلك الطبقات... هذا كلّهُ اجتهد فلسفيّ بشريّ ليس في كتاب الله ولا في سنّة رسوله نصّ واحد يدلّ على شيء من تفاصيله.

وصاحبنا يعلم هذا. ولذلك لا يحتجّ بنصّ شرعيّ على تفاصيل معياره، وإنّما يحتجّ بأصول فلسفة العلوم: يستعير من Popper مفهوم Demarcation، ويستعير من Duhem مفهوم تكافؤ الأدلّة الحسيّة Underdetermination، ويستعير من Kuhn مفهوم الباراداييم والثورة العلميّة، ثمّ يُعيد تركيب هذه المفاهيم داخل إطار شرعيّ. العمليّة في ذاتها مشروعةٌ — بل هي ما ينبغي أن يفعله كلّ باحثٍ مسلمٍ جادٍّ — لولا أنّ صاحبنا في الوقت نفسه يعتبرها جزءاً من المِلّة الطبيعيّة الدهريّة! فهو إذن يبني معياره بالأدوات التي يحكم على غيره بالكفر لاستعمالها، ثمّ يطالب الناس بقبول ذلك المعيار على أنّه «ضابطٌ موضوعيٌّ» وليس فلسفة!

وهنا بيتُ القصيد: ليست المشكلة أنّ المصنّف استعمل أدوات فلسفة العلوم — فهذا مطلوبٌ — ولكنّ المشكلة أنّه فعل ذلك ثمّ أنكر على غيره حقّ استعمالها، وقَدّم حصيلة استعماله لها على أنّها ليست فلسفة بل «منهج أهل السنّة». والفرق بين الأمرين كالفرق بين من يركب السيّارة ويُقرّ بأنّه يركبها، ومن يركبها ثمّ يدّعي أنّه يمشي على قدميه ويعيب على الراكبين ركوبهم.

* * *

وقد يُظنّ أنّ هذا الاعتراض شكليّ لا يمسّ جوهر المعيار. يُقال: هَبْ أنّ المعيار دعوى فلسفيّة — فما الضير؟ المهمّ أنّه صحيحٌ ونافع. فنقول: الضيرُ عظيمٌ من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ الرجل لم يقدّم معياره على أنّه اجتهد بشريّ قابلٌ للنقد والمراجعة — كما يصنع أيّ فيلسوف محترم — بل قدّمه على أنّه «الضابطُ الحقّ والفرقان» الذي لا يسعُ المسلمُ إلّا التزامه. أي أنّه حصّن معياره الفلسفيّ بعباءةٍ شرعيةٍ تمنع النقد: من اعترض فقد اعترض على «منهج أهل السنة». وهذه مصادرةٌ على المطلوب من أشنع ما يكون: تريد أن تُثبت أنّ معيارك صحيح، فتبدأ بتصنيفه في خانة المسلمات الشرعية، ثمّ تطالب الناس بقبوله لأنّه مسلمةٌ شرعيةٌ!

الجهة الثانية: أنّ المعيارَ لا يُطبّق باتّساق. فصاحبه يقبل من النظريّات الطبيعية ما يوافق تصوّره هو للغيب، ويردّ ما يخالفه، بلا ضابطٍ واحدٍ يلتزم في الحالتين. يقبل معادلات النسبية ويرفض ميتافيزيقاها — وهذا في ذاته موقفٌ مشروع ومعتقول كما بيّنا في الفصل الأوّل — ولكنه يرفض أن يقبل غيره معادلاتٍ نظريةٍ ما ويرفض ميتافيزيقاها إذا كانت تلك الميتافيزيقا لا تدخل تحت تصنيفه هو للغيب! فالحاكم في النهاية ليس المعيار، بل تصنيفُ المصنّف نفسه — وتصنيفه هذا اجتهد لا نصّ. لنمسك مثلاً واحداً يكشف هذا الاضطراب. يقول أبو الفداء — وهو يقرّر أنّ معادلات النسبية مقبولةٌ والميتافيزيقا مرفوضة —²⁸:

هذه القضية لها أهمية عظيمة في بيان سبب قبولنا معادلات النسبيتين (التي كانت ولم تزال توافق الواقع المحسوس) ورفضنا الصارم — في نفس الوقت — للمفاهيم الميتافيزيقية والفرضيات الأنطولوجية التي تقوم عليها تلك المعادلات نفسها!

فتأمّل: الرجل يقبل المعادلة ويرفض الفرضية الوجودية التي بُنيت عليها المعادلة. وهذا — كما قلنا — موقفٌ يمكن الدفاع عنه. لكنّ السؤال الذي لا يجيب عنه هو: بأيّ ضابط يُقرّر أنّ الفرضية الوجودية هنا «غيبٌ مطلق» وليست مجرد تنظير قابل للاختبار؟ هل نسبة التزامن غيبٌ مطلق لأنّها تعارض عقيدة أهل السنة في صفات الله — أم لأنّها فعلاً خارج دائرة الاختبار التجريبي؟ إن كان الأوّل فالمعيار ليس معياراً معرفياً

²⁸ معيار النظر، م1، المقدمة، ص15.

بل حكمٌ فقهيّ مسبق. وإن كان الثاني فهو مكابرةٌ ظاهرة، لأنّ نسبةً التزامن مبنيّةٌ على تجارب قابلة للقياس والإعادة.

والجواب — الذي لا يصحّح به صاحبنا ولكنه يسري في كلّ صفحة من صفحات كتابه — هو الأوّل: المعيار في حقيقته ليس أداةً معرفيّةً محايدة، بل هو ترجمةٌ فلسفيّةٌ لموقف عقديّ مسبق. ما وافق تصوّره للغيب الشرعيّ فهو «غيب نسبيّ» مقبولُ البحث، وما خالفه فهو «غيب مطلق» ممنوعُ الاقتراب. والمعيار يُعطي هذا الموقفَ العقديّ ثوباً فلسفياً يُوهِم القارئ بأنّه وصل إليه بالنظر والاستدلال، لا بالتسليم والإيمان.

وليس في هذا تنقُص من حقّ المسلم في أن يجعل إيمانه حاكماً على نظره — فهذا حقّه بل واجبه. لكنّ الأمانة تقتضي أن يقول: أنا أرفض هذه الفرضيّة لأنّها تتعارض مع عقيدتي، لا أن يبني جهازاً فلسفياً ضخماً يُوهِم أنّ الرفض جاء من «المعيار الموضوعي» لا من العقيدة. فإنّ من قال: لا أقبل هذا لأنّ إيماني يمنعني — فقد أنصف وأبان، ولو خالفه ألفُ فيلسوف. ومن قال: لا أقبل هذا لأنّ «المعيار المعرفيّ الموضوعي» يردّه — وهو يعلم أنّ معياره هذا ما هو إلا صياغةٌ أخرى لإيمانه — فقد لبّس على القارئ وعلى نفسه.

2.1.1 الجرائم التي شهدت عليه

ولكنّ العلة أعمق من ذلك. فليست المسألة فقط أنّ المعيار لا يخضع لشروط نفسه — بل أنّ طريقة بنائه تنقض ما يقرّره صاحبه في حقّ غيره. بينّا في المعرض — من الفصل الأوّل — أنّ أبا الفداء يذمّ بوبر لأنّ بوبر يصدر عن الممارسة التاريخية ثمّ يستخرج منها المعيار. يسمّي هذا «اعتذارية»: أي أنّ بوبر لا يبدأ بالمبدأ بل يبدأ بالواقع ثمّ يلتمس مبدأً يسوّغه. ثمّ يقرّر صاحبنا — بلهجة الحازم المطمئنّ — ما يراه الصواب:²⁹

فالصواب عند العقلاء، أن تبدأ أولاً بتقرير المبدأ والمنهج المعياريّ الواجب

²⁹ معيار النظر، م2، ص. 285.

التزامه عند التنظير الطبيعي تقريراً واضحاً، وتدلل على أنه صحيح واجب القبول، ثم تثبت أنه هو ما جرى عليه تنظير الطبيعيين الذي تريد الانتصار له! أما أن يقال ما حاصله: إن منهج الطبيعيين الغربيين في بناء المعرفة صحيح إجمالاً لأنه ما جرى عليه عملهم من أيام أرسطو وإلى يومنا هذا — فليس هذا برهاناً ولا مستنداً للحكم المعياري!

حسن جداً. المبدأ أولاً ثم التاريخ. الأصل ثم التطبيق. فهل فعل هو ذلك؟ لننظر في المبحث الذي يعرض فيه معيار قابلية القياس — وهو المبحث الذي يبني فيه بديله عن بوبر. يبدأ صاحبنا بعرض تاريخ نظرية الجسيمات الجرثومية Germ Theory عرضاً مفصلاً باعتبارها «مثالاً جيداً لتتابع عمليات التصفية والتنقية للفرضية الميتافيزيقية» — فيبين كيف تتبّع الباحثون الأبحرة والأدخنة والأتربة التي تضرّ التنفس، ثم كيف ضيقوا الفرضية حتى وصلوا إلى ميكروبات وجراثيم وفيروسات، ثم كيف جاءت تقنية المجهر الإلكتروني فكشفت بنية تلك الجسيمات بالمشاهدة شبه المباشرة.³⁰ ثم يقول ما حاصله: إن سبب نجاح هذه القصة أنها «بدأت في الافتراض الغيبي بقياس مباشر معقول ومستساغ على المحسوسات». ومن هذا النجاح التاريخي يستخرج القاعدة: كل فرضية تفسيرية لا تخضع لمبدأ «قابلية القياس» في طبيعة العامل التفسيري المفترض «فلا يصحّ اعتبارها من قبيل العلم الطبيعي».³¹

* * *

فلينظر القارئ — ثم ليحول نظره. ما فعله صاحبنا — بالحرف — هو الآتي: نظر في تاريخ العلم الطبيعي، فرصد نمطاً ناجحاً (نظرية الجراثيم)، ثم استخرج من ذلك النمط التاريخي قاعدةً معياريةً كليةً (معيار قابلية القياس)، ثم قدّمها على أنها الضابط الصحيح الذي ينبغي أن يلتزم. أي أنه فعل

³⁰ معيار النظر، م2، مبحث قابلية القياس، ص96--103. وانظر ملخصه لمسار بناء المعيار من نظرية الجراثيم في نهاية المبحث.
³¹ معيار النظر، م2، ص103.

ما يذم بوبر عليه حرفاً بحرف: أخذ ما هو كائن بالفعل (Descriptive) واستخرج منه ما ينبغي أن يكون (Normative). بدأ بالتاريخ وانتهى إلى المعيار — ولم يبدأ بالمعيار كما أمر.

فأين المبدأ الذي قرره أولاً ودلّل على صحته ثم أثبت أنه ما جرى عليه التنظير الناجح؟ لا وجود له. الذي جرى أنه تأمل نظرية الجرائم — وهي تطبيق تاريخي ناجح — فاستخلص منها المبدأ بالتعميم. ثم بحث عن سند شرعي يلبسه ذلك المبدأ — فوجده في مفهوم الغيب — فألبسه إياه وقدمه على أنه «تأصيل شرعي». والترتيب الفعلي: استقراء تاريخي → تقعيد معياري → بحث عن موافقة شرعية. لا العكس.

وهذا — بنصّه — ما يسميه هو بالاعتدالية عند بوبر. فبوبر نظر في تاريخ العلم واستخرج معيار التكذيب — فسمّاه المصنّف «متكلاً من متكلمة الطبيعيين الاعتدائيين». والمصنّف نظر في تاريخ العلم واستخرج معيار قابلية القياس — فلم لا يكون هو «متكلاً من متكلمة أهل السنة الاعتدائيين»؟ البنية واحدة. والمنهج واحد. والفرق الوحيد أن بوبر يعترف أنه يفعل ذلك — فيسمّي عمله «فلسفة علم» ويطرّحه في الحقل المكشوف — بينما صاحبنا يفعل الشيء ذاته ثم يسمّيه «تأصيلاً شرعياً» ويرفعه فوق مستوى النقد.

ولست أعيب عليه أنه استقرأ — فلا استقراء مشروع ومطلوب. وإنما أعيب عليه أنه استقرأ ثم أنكر على غيره حق الاستقراء، وبني بأيدي فلسفة العلم ثم نادى بطرد فلسفة العلم، وصنع ما يصنعه بوبر ثم ذم بوبر لصنعه.

* * *

2.2 وَزْنُ الْمِيزَان

لما كان المصنّف قد جعل من معياره ميزاناً يزن به نظريات غيره، فإن من حقّ القارئ أن يضع ذلك الميزان نفسه على الميزان — أي أن يسأل: هل يصمد هذا المعيار أمام شروطه هو؟ وهل يطبّقه صاحبه على أدواته الخاصة كما يطبّقه على أدوات خصومه؟

2.2.1 بوبر في المرأة

من أطول المباحث في «معيار النظر» وأشدّها حدّة: نقد المصنّف لمعيار «قابلية التّكذيب» Falsifiability الذي اقترحه كارل بوبر ضابطاً للتفريق بين العلم وما ليس بعلم. والمصنّف محقّ في كثير ممّا يوجّهه من نقد إلى بوبر — فمعيار التّكذيب معيارٌ أشبّع نقداً في أدبيّات فلسفة العلوم نفسها، من لدن لاكتوس وكوهن وفيرابند ولودان وغيرهم، وليس أبو الفداء أوّل من تنبّه لعيوبه. لكنّ الالاف هو ما يصنعه المصنّف بعد نقد بوبر: يهدم معياراً... ليضع مكانه معياراً يعاني من العلة نفسها.

فمّا ينتقد به بوبر — بحق — أنّ معيار التّكذيب لا يُكذّب نفسه: أي أنّه دعوى عن طبيعة العلم، ولا يمكن تصميم تجربة تُبطله، فهو إذن — بمعياره هو — ليس علماً!³² هذا نقدٌ صحيح. فلننظر الآن: ومعيار قابلية القياس — هل يقيس نفسه؟ هل يمكن اختباره بالحسّ والعادة؟ هل ثمة تجربة تُثبتته أو مشاهدة تُبطله؟ الجواب واضح: لا. المعيار مقولةٌ فوقيةٌ عن المعرفة — يقع فوق التجربة لا تحتها. وهذا بالضبط ما يعيبه المصنّف على بوبر. فإن كان عيباً عند بوبر فهو عيبٌ عنده، وإلّا فليرفع العيب عن بوبر أولاً ثمّ ليتكلّم.

بل إنّ الأمر أسوأ من هذا. فبوبر — على ما في معياره من خلل — لم يدّع أنّ معيار التّكذيب نفسه قضيةٌ علميّةٌ تجريبيّة، بل صرّح بأنّه «اقترح» Proposal أو «اتفاق» Convention يُتبنّى لأسباب عمليّة ومنهجية.³³ أي أنّ بوبر أقرّ بأنّ معياره من جنس الفلسفة وليس من جنس العلم التجريبي. أمّا صاحبنا فلم يقرّ بذلك، بل قدّم معياره على أنّه «الضابط الحقّ والفرقان» — بلفظ يوحي بالقطع واليقين، لا بالاجتهاد والاقترح. فبوبر أخطأ في المعيار وأصاب في الاعتراف بطبيعته، والمصنّف أخطأ في المعيار وأخطأ في الاعتراف بطبيعته. فأيهما أبعد عن الأمانة العلميّة؟

³² وهذا الاعتراض مشهور عند فلاسفة العلوم ومعروف بـ The Demarcation Problem of the

Demarcation Criterion

³³ انظر: Popper, K., *The Logic of Scientific Discovery*, London: Routledge, 1959, § 11.

2.2.2 أربع طبقات — وفلسفة تحتها

ومن أخصّ ما بنى عليه المصنّف معياره: ما أسماه «طبقات الاستقراء المبطن» Implicit Induction، وهي أربع طبقات يصنّف بها قوّة الدليل التجريبيّ بحسب بُعد الفرض التفسيريّ عن دائرة الحسّ والعادة. فالطبقة الأولى — وهي الأضعف — تلك التي يكون فيها الفرض التفسيريّ غيباً مطلقاً لا مشاهد يقاس عليه. والطبقة الرابعة — وهي الأقوى — تلك التي يكون فيها الفرض مؤيِّداً باستقراء مباشر في المحسوسات.

هذا التصنيف يبدو أنيقاً في العرض، ولكنه يعاني من مشكلة جوهرية: مَنْ الذي يقرّر أنّ فرضاً ما من الطبقة الأولى لا من الثانية؟ السؤال ليس سهلاً كما قد يُظنّ. ولنأخذ المثال الذي يتكرّر في «معيار النظر» أكثر من غيره: باطن الأرض.

فصاحبنا يقرّر أنّ فرضية تركيب باطن الأرض من حديد ونيكل منصهرين هي فرضية من «الطبقة الأولى» لأنّ باطن الأرض «مغيّب عن حسنا تغييباً مطلقاً». ثمّ يعرض تاريخ بناء النظرية عرضاً مفصّلاً لا يخلو من براعة:³⁴ كيف رصد الجيولوجيون الموجات الزلزالية، وكيف قاسوا أزمنة وصولها إلى أجهزة الرصد Seismograph، وكيف استنتجوا من الفوارق في خصائص تلك الموجات أنّ باطن الأرض يتكوّن من طبقات مختلفة الكثافة — بعضها صلب وبعضها سائل — ثمّ كيف أضافوا فرضية «القلب الداخلي» Inner Core حين رُصدت موجاتٌ في مواضع لم يكن من المتوقع أن تُرصد فيها. ثمّ يقول — وهنا بيت القصيد —:³⁵

وهذا كلّهُ قياسٌ يستصحب مقدّمةً خفيةً مفادها أنّ جرم الأرض مصمّتٌ بكتّيته، وأنّ جميع أجزاء تلك الكرة المصمّمة سواءً من حيث المبدأ في جريان القوانين الطبيعية التي نعرفها عليها، قياساً لها على التفاحة وثمرتها البرتقال وعلى أجرام النيازك ونحوها!

ثمّ يعترض اعتراضاً مزدوجاً: أولاً، أنّ قياس جرم الأرض على التفاحة والبرتقال

³⁴ معيار النظر، م2، مبحث باطن الأرض وطبقات الاستقراء، ص108 وما بعدها.

³⁵ معيار النظر، م2، ص115.

قياسٌ ضعيف — لأننا لم نر من قبل أرضاً كأرضنا وهي «تُشَقَّ إلى نصفين». وثانياً، أنَّ فرضية كون الحديد هو المعدن الأكثر وفرة في الأرض مبنية على قياس الأرض على الشُّبِّ والنيازك — وهو قياسٌ «لا أساس له في التجربة البشرية البتة». ثم يقول: ³⁶

واقع الحال أنَّ كلَّ فرضية من فرضياتهم التفسيرية فيما يتعلَّق بالعلاقة بين طبيعة الوسط الماديّ لطبقات الأرض — فيما دون الستمئة كيلومتر عمقاً — وبين خصائص الموجات الاهتزازية النابعة من بطن الأرض، تحتمل أن يُفسَّر موضوعها بما لا يكاد يُحصى من الأسباب الغيبية الافتراضية الأخرى التي نعلم أننا لم نر لها نظيراً في تجربتنا البشرية من قبل، كيفما كانت!

هذا عرضٌ ذكيٌّ. لكنّه يحتوي على خلل منهجيٍّ خطير. لننأمل:

صاحبنا يقول إنَّ الموجات الزلزالية «قياسها على الموجات الاهتزازية الصناعية ذات المصدر معلوم العمق». أيّ أنّه يعترف — في ثنايا عرضه — بأنَّ ثمة مشاهدةً مخبريةً لسلوك الموجات في الأوساط المختلفة. ويعترف بأنَّ الجيولوجيين يقيسون الأوساط المجهولة على الأوساط المعروفة — أيّ يُجرون «استقراءً» بالمعنى الذي يقبله المصنّف نفسه: مشاهدة + قياس على نظير.

فأين الإشكال إذن؟ الإشكال — عند صاحب المعيار — أن «النظير» غير تامّ: فنحن نعرف سلوك الموجات في قطعة حديد في المختبر، ولكننا لا نعرف أن باطن الأرض حديدٌ أصلاً. ثمَّ إننا نعرف قانون الجاذبية على سطح الأرض، ولكننا لا نعرف أنّه يسري في باطنها بنفس الكيفية. ثمَّ إننا نعرف أن النيازك غنية بالحديد، ولكننا لا نعرف أن الأرض كذلك.

وهذا كلّهُ صحيح — ولكنّه ليس حجة على تحريم البحث، بل حجة على ضعف الجزم. فإنّ ما يقوله المصنّف لا يعدو أن يكون قولاً بأنَّ النتائج ظنيّة — وهذا أمرٌ يعرفه كلّ جيولوجيٍّ محترم. ليس ثمة جيولوجيٍّ واحد يدّعي أن نموذج طبقات الأرض يقينيٌّ —

³⁶ معيار النظر، م2، ص116.

بل يقول: هذا أفضل نموذج يتّسق مع المشاهدات المتوقّرة. وهذا فرق جوهريّ بين أن تقول «نتائج البحث ظنيّة» - وهو حقّ - وأن تقول «البحث نفسه محرّم» - وهو قول لا دليل عليه.

ثمّ إنّ صاحبَ المعيار يقول: يمكن تفسير المشاهدات بـ «أسباب غيبية لا تُحصى». وهذا صحيح نظرياً - ولكنه ينطبق على كلّ استقراء بلا استثناء! فحين يسقط الحجر من يدي فأقول «سقط بالجاذبيّة» - يمكن نظرياً أن يُفسّر سقوطه بسبب غيبيّ آخر لا أعرفه. فهل أتوقّف عن القول بالجاذبيّة؟ وحين أرى أنّ الدواء يشفي المريض - يمكن نظرياً أن يكون الشفاء بسبب غيبيّ لا علاقة له بالدواء. فهل أتوقّف عن الطبّ؟ إنّ الاحتمال النظريّ لتفسيرات بديلة موجود دائماً - ولكنه لا يمنع العمل بالراجح. والعلم التجريبيّ كلّهُ مبنيّ على العمل بالراجح لا على اليقين المطلق - والفقّه الإسلاميّ نفسه مبنيّ على هذا الأصل: غلبة الظنّ كافية للعمل.

فتبيّن أنّ «طبقات الاستقراء» ليست تصنيفاً معرفياً محايداً - بل هي أداة لإلباس الحكم الفقهيّ (التحريم) لباساً معرفياً (ضعف الدليل). والمصنّف يمزج بين أمرين: النقد المعرفيّ المشروع (هذه النتائج ظنيّة) والحكم الشرعيّ غير المسوّغ (هذا البحث محرّم). ولو فصل بينهما لاستقام كلامه.

بل إنّ صاحبنا نفسه - في تطبيقه هذا المعيار على باطن الأرض - يصل إلى أنّه «لو فرضنا أن كانت الأرض جرماً مجوّفاً تماماً، وكانت سماكته لا تزيد على ألف كيلومتر، فإنّ هذه السماكة تكفي لأن تستوعب من الحمم المنصهرة والمياه الجوفية جميع ما دلّتنا المشاهدة والعادة على وجوده في بطن الأرض!»³⁷ فهل يريد أن يقول إنّ الأرض مجوّفة؟ لا يريد. ولكنّ معياره أوصله إلى أنّ هذا الاحتمال «لا مرجّح لمعارضه» - لأنّ كلّ قياس على باطن الأرض «غيب مطلق». فانظر أين يأخذك المعيار حين تطلقه: لا يأخذك إلى الاحتياط بل إلى العبث. فإنّ الذي يسوّي بين الأرض المصمتة والأرض المجوّفة لأنّ كليهما «غيب» - قد ألغى المعرفة ذاتها لا حمى الغيب.

والأخطر من ذلك أنّ قاعدة «أسباب غيبية لا تُحصى» لا تقف عند الجيولوجيا.

³⁷ معيار النظر، م2، ص. 117.

فلنطبّقها على الطّب — والطّب ممّا يقبله صاحبنا: حين يشخص الطبيبُ مرضاً ما بأنّ سببه فيروس — يمكن نظرياً أن يُفسّر المرض بسبب غيبيّ لا نظير له في تجربتنا. وحين يقول الطبيب إنّ المضادّ الحيويّ يقتل البكتيريا — يمكن نظرياً أن يكون الشفاء لسبب آخر لا نعرفه. فبأيّ شيء يفرّق صاحبنا بين القياس الجيولوجيّ الذي يرفضه والقياس الطيّ الذي يقبله — وكلاهما قياسُ غائبٍ على شاهد، وكلاهما ظنيّ، وكلاهما يحتمل أسباباً بديلة لا تُحصى؟ لا فرق — إلّا أنّ الأوّل يخالف تصنيفه للغيب والثاني لا يخالفه. فعدّنا إلى ما بيّناه: الحاكم ليس المعيار بل تصنيف صاحبه.

2.2.3 ذوقٌ عند غيره وذوقٌ عنده

ومن ألطف ما في «معيار النظر»: نقدُ المصنّف لما يسمّيه «الذوق الأكاديميّ العامّ» عند الطبيعيّين. يقول — وهو يصف معايير الترجيح بين النظريّات عندهم —³⁸:

وكيف أنّها كلّها ترجع إلى الذوق الأكاديميّ العامّ، وإلى التناسق الداخليّ بينها وبين ما سبق منهم ترجيحه بالذوق الأكاديميّ العامّ كذلك!

والمعنى: أنّ الطبيعيّين يقبلون النظريّات ويرفضونها بلا معيار موضوعيّ حقيقيّ، بل بحسب ما يستسيغه «ذوقهم» المتشكّل من خلفيّاتهم الفلسفيّة. ولكنّ السؤال: أليس ما يصنعه المصنّف نفسه من تصنيف الغيب إلى خمسة أقسام، وترتيب طبقات الاستقراء، وتقرير ما يُقبل وما يُردّ... أليس كلّ هذا «ذوقاً شرعيّاً عامّاً»؟ ذوقاً تكون من خلفيّته العقديّة كما تكون ذوق الطبيعيّين من خلفيّتهم الفلسفيّة؟

إنّ الفرق بين الذوقين ليس في الطبيعة بل في المصدر: هذا ذوقٌ متكوّنٌ من الإيمان بالوحي، وذاك ذوقٌ متكوّنٌ من الإيمان بالعقل المستقلّ. والمسلمُ يعتقد — بحقّ — أنّ ذوقه أصحُّ مصدرًا. ولكنّ هذا لا يجعله «معياراً موضوعيّاً» بالمعنى الذي يدّعيه المصنّف — أي معياراً يمكن أن يلزم به من لا يشاركه الإيمان. فإن قلت: لا ألزم به إلّا المسلمين

³⁸ معيار النظر، م 1، المقدّمة، ص 14.

— قلنا: والمسلمون أنفسهم يختلفون في تفاصيل ما يدخل تحت «الغيب المطلق» وما لا يدخل، وليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله تعيينٌ لحدود الفضاء الذي يصح فيه القياس والذي لا يصح!

فالمسألة — في آخر الأمر — مسألةُ اجتهاد في تنزيل النص على الواقع، لا مسألة نص قاطع. والاجتهاد يقبل الخطأ والصواب والأخذ والرد — ولا يجوز تقديمه على أنه «الضابط الحق والفرقان» الذي من خالفه فقد عدا على الغيب.

* * *

هذا ما يتعلق بالمعيار من حيث البناء المنطقي: معيار لا يقيس نفسه، ويعيب على بوبر ما يقع فيه هو، ويفترض ما يريد إثباته، ويسمي اجتهاده يقيناً ويقيناً غيره اجتهاداً.

2.3 الرياضيات التي أخافته

لا تجد في «معيار النظر» موضعاً يتكشف فيه المعيار على حقيقته كما يتكشف في مباحث الرياضيات. فإن صاحبنا حين يتكلم على فلسفة الجيوميتري والأبعاد الفراغية واللا نهاية العددية ومتسلسلة غراندي ومعامل لورنتز — يظن أنه يهدم خرافات الرياضيين، وهو في الحقيقة يهدم فهمه هو للرياضيات.

2.3.1 ليس كلُّ بُعدٍ مكاناً

أفرد صاحبنا في المجلد الثالث بحثاً ضخماً لنقد ما يسميه بـ «خرافة الأبعاد الفراغية العليا»، وخلاصة موقفه أن القول ببعد رابع أو خامس للفضاء هو قولٌ بوجود «أنجاء» إضافي في الفراغ الفعلي — أي مكانٌ جديد لا نراه — وأن هذا تنظيرٌ في الغيب المطلق لا مسوغ له. لنسمعه يقرر ذلك:³⁹

³⁹ معيار النظر، م3، مبحث الأبعاد الفراغية، ص6.

لا حقيقة لذلك البعد الفراغيّ الرابع المزعوم إذن إلا أنّه مجرد تمرين رياضيّ ذهنيّ طريف، تنشأ عنه أشكال مثيرة يتنافس الرياضيون في اختراعها والتعبير عنها هندسياً ورياضياً! وهو إذن مثال لتعبير رياضيّ قياسيّ تجيز قواعد علم الهندسة تكلفه والتفنن فيه، مع أنّ موضوعه لا علاقة له بالواقع أصلاً.

ثمّ يحتجّ بأنّ القول بعالم «ثنائيّ الأبعاد» — عالم مسطح لا عمق فيه — محالٌ عقلاً، لأنّ المسطح لا يكون مسطحاً في الواقع إلاّ إن كان لسطحه سماكةً ما مهما ضوّلت، وما لا سماكة له لا وجود له. ثمّ يقيس البعد الرابع على هذا فيقول: كما أنّ العالم الثنائيّ وهمٌ لا حقيقة له، فالعالم الرباعيّ كذلك.⁴⁰

وانخلل هنا خللٌ في الفهم لا في الموقف. ف«البعد» في الرياضيات — منذ ريمان وغاوس في القرن التاسع عشر الميلاديّ — ليس «اتّجهاً في الفضاء». البعد مفهومٌ تجريديّ يعني: عدد المتغيّرات المستقلة اللازمة لتعيين موضع نقطة في فضاء رياضيّ.⁴¹ فالخطّ المستقيم بُعدٌ واحد — لأنّ تعيين نقطة عليه يحتاج إلى رقم واحد. والسطح المستوي بُعدان — لأنّ تعيين نقطة عليه يحتاج إلى رقمين. والفراغ الذي نعيش فيه ثلاثة أبعاد — لأنّ تعيين موضع جسم فيه يحتاج إلى ثلاثة أرقام. فإذا أضفت متغيّراً رابعاً — كالزمن مثلاً — صار لديك فضاءً رياضيّ رباعيّ الأبعاد. وإذا أضفت الضغط ودرجة الحرارة صار سداسيّ الأبعاد. ف«البعد» ليس غرفةً مخفيةً في الكون، بل هو مجرد محور في نظام إحداثيّ — أداةً رياضيّةً للوصف لا دعوى وجوديّة عن الواقع.

وحين يحتجّ المصنّف بأنّ العالم الثنائيّ مستحيل لأنّ ما لا عمق له لا وجود له — فهو محقّ: لا يوجد في الواقع الخارجيّ شيءٌ ثنائيّ الأبعاد بالمعنى الحرفيّ. ولكنّ هذا لا يعني أنّ مفهوم «ثنائيّ الأبعاد» لا فائدة منه! فالمهندس الذي يرسم مخطّطاً على

⁴⁰ معيار النظر، م3، ص20-22.

⁴¹ وهذا هو التعريف القياسيّ في الطوبولوجيا والهندسة التفاضليّة. انظر مثلاً: Munkres, J., *Topology*, 2nd ed., Pearson, 2000, Ch. 2.

ورقة يتعامل مع فضاء ثنائي الأبعاد — أي يُهمل العمق لأنه لا يحتاج إليه في سياقه. والفيزيائي الذي يدرس حركة كرة على سطح مائدة يتعامل مع فضاء ثنائي — لأن الكرة لا تطير فوق المائدة. فالبعد الثنائي هنا «نموذج تقريبي مفيد» لا «دعوى وجودية». وكذلك البعد الرابع: نموذج تقريبي مفيد يُضاف حين تدعو الحاجة — كما حين نحتاج إلى تمثيل الحركة في الزمان والمكان معاً.

والعجب أن المصنّف يعلم هذا — أو يقترب من علمه — في مواضع، ثم ينساه في مواضع أخرى. فهو حين يتكلم على «الإطار الإسنادي الإحداثي» في مبحث النسبية يقرّر بنفسه أنه «خيار تعبري رياضي صرف».⁴² فلماذا لا ينطبق هذا الفهم نفسه على مفهوم البعد؟ إذا كان الإطار الإحداثي «خياراً تعبيرياً» — أي أداة لا دعوى — فالبعد هو محور ذلك الإطار، وهو من جنسه في كونه أداة لا دعوى!

لكنّ صاحب المعيار يريد أن يكون البعد الرابع عند الفيزيائيين بمثابة ادعاء وجود فضاء مخفي — لأنّ هذا هو ما يمكن تصنيفه تحت «التنظير في الغيب المطلق» ومن ثمّ إسقاطه بالمعيار. فإن كان البعد مجرد محور رياضي فلا مدخل للمعيار فيه — وهذا يضعف المعيار. ولذلك يلحّ على أن البعد لا بدّ أن يعني «مكاناً حقيقياً» أو «اتّجهاً في الفراغ»، حتّى يجد ما يهدمه. وها هنا يقول:⁴³

فليس في المسألة جسمٌ له أبعاد فراغية خارجة عن قدرة كائن افتراضي...
حتّى تتصوّر أنّ عالمنا فيه أبعادٌ فراغية إضافية لا يمكننا إدراكها.

فأنت ترى أنّه يردّ على دعوى لم يدّعها أكثر الرياضيين! إنّ القول بأنّ الفضاء الرياضي رباعي الأبعاد لا يعني أنّ عالمنا الفيزيائي فيه «بعد مخفي» — بل يعني أن أربعة أرقام تكفي لوصف حدث ما (ثلاثة للمكان وواحد للزمان). وهذا هو ما نعينه حين نقول إنّ المعيار يُشكّل الواقع بدل أن يصفه: المصنّف لا يأخذ المفهوم الرياضي كما هو

⁴² معيار النظر، م3، مبحث النسبية، ص.93.

⁴³ معيار النظر، م3، ص.22.

عند أهله، بل يُعيد تعريفه على النحو الذي يجعله قابلاً للرفض بمعياره. وهذه مصادرةً مركّبة: أعيد تعريف خصمي ثم أنقُضَ التعريف الذي صنّعه أنا!

والأعجب من ذلك كلّ أنّ صاحبنا نفسه يقبل معادلات النسبية الخاصة — وتلك المعادلات مصاغةً في فضاء مينكوفسكي Minkowski Space، الذي هو بالتعريف فضاءً رباعي الأبعاد: ثلاثة مكانية وواحد زماني. فإن كان البعد الرابع «خرافة» و«تمريناً ذهنيّاً طريفاً لا علاقة له بالواقع» — فالمعادلات التي تستعمل ذلك البعد خرافة كذلك! فكيف يقبل المعادلة ويرفض الفضاء الذي صيغت فيه؟ إمّا أنّ البعد الرابع أداة رياضية مشروعة — وعندها تسقط دعوى أنّه «تنظير في الغيب». وإمّا أنّه خرافة — وعندها تسقط المعادلات التي يقبلها. وليس له أن يفرّق بين بُعدٍ رابع في مبحث الأبعاد (يرفضه) وبُعدٍ رابع في مبحث النسبية (يقبله) — لأنّه هو هو.

2.3.2 المطوية

ومن جنس هذا الخلط: فهم المصنّف لمفهوم «المطوية» Manifold في الطوبولوجيا الهندسية. وقد ترجم المصنّف اللفظ بـ«مانيفولد» مكتفياً بالتعريب، وتكلّم عليه في سياق الأسطح التي «لا توازي فيها». والمطوية في الرياضيات — بأبسط تعريف — هي فضاءٌ يُشبه الفضاء الإقليدي محلياً ولكنه قد يختلف عنه كلياً. سطح الكرة مطوية ثنائية الأبعاد: كلّ جزء صغير منها يُشبه السطح المستوي، لكن الكرة ككلّ ليست مسطحة. هذا المفهوم لا علاقة له بـ«طيّ» الورق ولا بإخفاء أبعاد — إنه وصفٌ لهندسة السطح نفسه.

وأهمية المطويات في الفيزياء أنّ أينشتاين استعملها في النسبية العامة لوصف انحناء الزمكان بتأثير الكتلة. والمصنّف يريد أن يرفض هذا الوصف — وله حقّ الرفض — ولكنه يرفضه على أساس أنّ المطوية تفترض وجود «أبعاد مخفية»، وهذا ليس صحيحاً. المطوية لا تفترض أبعاداً مخفية — إنّها تصف خصائص الفضاء نفسه الذي نعرفه: كيف ينحني، وكيف تتصل أجزاؤه بعضها ببعض، وكيف تتغير المسافات فيه. ورفض المطوية لأنّها تفترض أبعاداً مخفية كرفض خريطة العالم لأنّها تفترض أنّ الأرض مسطحة —

خلط بين الأداة والدعوى.

2.3.3 زينو في يد غير أهلها

ولنتأمل الآن مثلاً تظهر فيه قدرة صاحبنا ومحدوديته في آن واحد: معالجته لمفارقة أخيليس والسلحفاة. فصاحبُ المعيار يعرض المفارقة عرضاً جيداً: ⁴⁴ أخيليس البطل ينطلق خلف سلحفاة سبقته بمائة متر، وكلّما وصل إلى موضعها الذي كانت فيه تكون قد تقدّمت مسافة أخرى، وهكذا إلى ما يبدو أنّه لا نهاية من الخطوات — ممّا أوهم زينو أنّ أخيليس لن يلحق بها أبداً.

ثمّ يردّ صاحبنا على زينو بأنّ الخلل في «تطبيق منطق التقسيم الرياضي» على الواقع: فالرياضيات تجيز تقسيم الخطّ إلى أنصاف إلى ما لا نهاية، ولكنّ هذا «جوازٌ ذهنيّ تجريديّ» لا يعني أنّ العملية تستمرّ فعلاً في الواقع. ثمّ يقرّر أنّ أخيليس يلحق بالسلحفاة في الواقع — وهذا بين بالحسّ — وأنّ مفارقة زينو نتيجة «سوء استعمال التعبير اللغويّ الرياضي في توصيف الواقع، وسوء تصوّر معنى اللانهاية وعلاقتها بذلك الواقع».⁴⁵

وهذا كلّهُ صحيح في ذاته — ولكنّ المصنّف يقف عنده ولا يتجاوزه. والذي يتجاوزه هو السؤال: لماذا يلحق أخيليس بالسلحفاة رغم أنّ الخطوات لا نهاية لها؟ والجواب الرياضي — الذي لا يذكره المصنّف — هو مفهوم تقارب المتسلسلة Convergence: مجموع تلك الخطوات اللانهائية محدودٌ — لأنّ كلّ خطوة أقصر من سابقتها بنسبة ثابتة، والمجموع يتقارب إلى قيمة معيّنة. فلو كانت سرعة أخيليس عشرة أمتار في الثانية وسرعة السلحفاة متراً واحداً، فالزمن اللازم للحاق هو:

$$t = \frac{100}{10 - 1} = \frac{100}{9} \approx 11.1 \text{ ثانية}$$

⁴⁴ معيار النظر، م3، مبحث اللانهاية، ص. 68--70.

⁴⁵ معيار النظر، م3، ص. 70.

والمتسلسلة الزمنية للخطوات هي:

$$10 + 1 + 0.1 + 0.01 + \dots = \frac{10}{1 - 0.1} = \frac{100}{9}$$

فهي متسلسلة هندسية متقاربة — مجموعها محدود رغم أن حدودها لا نهاية لها. وهذا بالضبط ما يعنيه الرياضي حين يتكلم عن «مجموع سلسلة إلى ما لا نهاية»: ليس أن العملية تستمر فعلاً إلى الأبد، بل أن المجموع الجزئي يقترب اقتراباً عشوائياً الدقة من قيمة بعينها كلما زدت في الحدود.

وصاحبنا — بتجنُّبه هذا الحل الرياضي الدقيق — يكتفي بالقول: أخيليس يلحق في الواقع، وزينو مخطئ. وهذا صحيح ولكنه ليس كافياً — لأنه يترك السؤال مفتوحاً: كيف يجتمع تقسيم لا نهائي مع نتيجة محدودة؟ والرياضيات تجيب عن هذا بدقة — لكن الجواب يتطلب قبول مفهوم النهاية Limit الذي يرتاب فيه المصنّف. فصاحبنا يريد أن يهدم زينو دون أن يقبل الأداة التي تهدمه حقاً.

2.3.4 اللانهاية ومتسلسلة غراندي

وتأتي بعد ذلك مسألة «اللانهاية العددية» — وهي مسألة أسأل فيها المصنّف حبراً كثيراً. والذي يستفاد من كلامه أنه يرى في استعمال الرياضيين لمفهوم اللانهاية نوعاً من التلاعب. وقد ضرب مثلاً بمتسلسلة غراندي Grandi's Series:

$$S = 1 - 1 + 1 - 1 + 1 - 1 + \dots$$

فقال: ⁴⁶

تصوّر رجلاً لا يزال يعطيك شيئاً ثم يسلبه منك، ثم يعطيكه ثم يسلبك، وهكذا دهرًا طويلاً! فهما امتدّ زمان قيامه بتلك العملية فلا بدّ ألا ينتهي

⁴⁶ معيار النظر، م3، ص214.

إلا إلى إحدى خصلتين: إما أن يكون قد ترك الشيء معك (1) أو تركك بدونه (0)، وهذا واضح!

ثم عرض طريقة سيزارو في استخراج القيمة $\frac{1}{2}$ وسماها «حيلة رياضية» و«تلاعباً بمعنى ما وُضع بين القوسين»، إذ إن إدخال القوسين في الخطوة الثانية يقتضي معاملة ما بينهما على أنه «قيمة منتهية يمكن طرحها من الواحد الصحيح، والواقع أن المتسلسلة تعبر عن سلسلة عمليات لا تنتهي إلى مجموع أصلاً».⁴⁷ ثم قال في وصف الرياضيين:⁴⁸

فبنفس هذا المنطق التحالي، تفنّن الرياضيون في استخراج قيم وهمية لمجموع أمثال تلك السلاسل العنثية، ثم استعملوها في نظرياتهم كما يحلو لهم!

وهذا الكلام يحتاج إلى تفكيك دقيق. فالمصنّف محقّ في أن المتسلسلة المتباعدة لا تملك «مجموعاً» بالمعنى العاديّ لكلمة مجموع — والرياضيون أنفسهم يعلمون هذا ولا يُنكرونه. فطريقة سيزارو ليست طريقة لحساب «المجموع الحقيقي» — بل هي طريقة لتعيين قيمة عددية تُنسب إلى المتسلسلة بتعريف جديد لكلمة «مجموع». والرياضيون يصرّحون بهذا — بل يسمونها Summability Methods أي «طرق القابلية للجمع»، تمييزاً لها عن الجمع العاديّ.

ولكنّه يخلط بين قولين مختلفين تماماً. القول الأول: «مجموع متسلسلة غراندي بالمعنى العاديّ لا يوجد» — وهذا صحيح. القول الثاني: «لا يجوز إسناد أي قيمة إلى متسلسلة غراندي بأيّ تعريف» — وهذا خطأ. فإن طريقة سيزارو وطريقة أبيل وطريقة بوريل Borel Summation كلّها طرق ذات تعريفات دقيقة وقواعد صارمة — ليست «الأعيب» بل منظومات منطقية متسقة داخلياً. والقيم التي تُخرجها هذه الطرق مفيدة عملياً في فيزياء الكم والنظرية الحقلية — لا لأن $\frac{1}{2}$ هو «المجموع الحقيقي» لمتسلسلة غراندي، بل لأن طريقة التنظيم Regularization المستعملة تُسند قيمة تتوافق مع نتائج التجربة.

⁴⁷ معيار النظر، م3، ص. 186.

⁴⁸ معيار النظر، م3، ص. 186.

والمسألة هنا - في عمقها - مسألة تعريفات لا مسألة حقائق. الرياضي لا يقول: «واحد ناقص واحد زائد واحد ناقص واحد... يساوي نصفاً». بل يقول: «إذا عرّفنا المجموع بطريقة سيزارو فالقيمة المُسندة هي نصف». وصاحبنا يردّ على القول الأوّل - الذي لم يقله أحد من المحقّقين - ويترك القول الثاني الذي هو محلّ البحث الحقيقي. ثمّ إنّ المصنّف حين يقول إنّ إدخال القوسين في خطوة الاستنتاج «تلاعب»، فهو محقّ من جهة: لا يجوز إعادة ترتيب حدود متسلسلة متباعدة كما تُعاد حدود المتقاربة. ولكنّ هذا بالضبط هو ما تنبّه له الرياضيون - ولذلك وضعوا شروطاً دقيقة لكلّ طريقة من طرق الإسناد: طريقة سيزارو لها شروطها، وطريقة أبيل لها شروطها، ومن خالفها فنتائجها باطلة عند الرياضيين أنفسهم. فالمصنّف ينتقد صورة كاريكاتورية لا تمثّل الممارسة الفعلية.

2.3.5 ثلاثة أقسام للجواز

وقد قرّر صاحبنا في سياق كلامه على اللانهاية تقسيماً ثلاثياً مهمّاً:⁴⁹ الجواز العقليّ الأوّل، والجواز الرياضي (أو ما سمّاه بـ«السماحية الرياضية»)، والجواز الطبيعيّ أو الفيزيائيّ. فما يجوز رياضياً قد لا يجوز طبيعياً، وما يجوز عقلاً قد لا يجوز رياضياً، وهكذا. ثمّ بنى على ذلك قاعدته الكلية: «الجواز الرياضي لا يقتضي الجواز المنطقيّ فضلاً عن تحقّق الوقوع».

والتقسيم مفيد - لكنّه يستعمل القاعدة استعمالاً يتجاوز مداها: يستعملها لإسقاط كلّ استعمال رياضيّ لا يفهمه. فالقاعدة تعني أنّ مجرد استقامة العبارة الرياضية لا يعني أنّ موضوعها موجود في الخارج - وهذا حق. لكنّها لا تعني أنّ كلّ عبارة رياضية لا أفهم مدلولها هي «خرافة» - وهذا ما يصنعه حين يصف طرق الإسناد بالـ«ألاعب» ويصف ريمان بأنّه «يتلاعب» بالمتسلسلات.

والدليل على ذلك: أنّ المصنّف نفسه يقبل معادلات النسبية الخاصة - يقبل المعادلات الرياضية ويرفض التأويل الأنطولوجيّ. وهذا مشروعٌ ومعقول. ولكنّ

⁴⁹ معيار النظر، م3، ص71.

المعادلات التي يقبلها تستعمل مفاهيم رياضية من جنس ما يرفضه في مبحث الأبعاد: تستعمل الفضاء الرباعي Minkowski Space الذي هو بالضبط فضاء «رباعي الأبعاد» — ثلاثة للمكان وواحد للزمان. فإن كان البعد الرابع خرافة للمعادلات التي تستعمله خرافة! وإن كان البعد الرابع أداة وصفية — وهو كذلك — فالمصنّف يقبل في موضع ما يرفضه في موضع آخر.

2.3.6 وليس كل تجريد خرافة

والأصل الذي يُبنى عليه كلام المصنّف في الرياضيات أصل واحد: إن التجريد الرياضي المحض خطر لأنه يُغري العقل بتصور ما لا يمكن تصوّره. وهذا أصل فيه حق — فالرياضيات قادرة على بناء أنظمة منطقية لا علاقة لها بالواقع الخارجي: يمكنك تعريف فضاء من مائة بُعد، وحساب خصائصه بدقة مطلقة، دون أن يكون لذلك الفضاء وجود في أي مكان. وقد استعمل بعض الفيزيائيين — لا سيما في نظرية الأوتار — أبعاداً عالية بطريقة فيها قدرٌ من التكلّف الميتافيزيقي، وهذا موضع نقد مشروع.

ولكن الخطأ أن يُعمّم هذا النقد فيُصبح رفضاً لكل تجريد. فالرياضيات كلها تجريد: العدد «ثلاثة» تجريد — لا وجود لـ«ثلاثة» في الخارج بمعزل عن ثلاثة أشياء بعينها. والدائرة المثالية تجريد — لا وجود لها في الخارج. ونظرية فيثاغورس تجريد — لا مثّل كامل في الطبيعة. فإن كان التجريد خرافةً فالرياضيات كلها خرافة — وعند ذلك لا يبقى للمصنّف معادلة واحدة يقبلها من معادلات النسبية التي قبلها!

والتفريق الصحيح — الذي لم يبلغه المصنّف — ليس بين «تجريد» و«واقع»، بل بين «أداة وصفية» و«دعوى وجودية». الرياضي الذي يقول: «البعد الرابع أداة وصفية مفيدة» لا يقول شيئاً عن الغيب. والرياضي الذي يقول: «ثمة بُعد رابع فعلي مطوي على مقياس بلانك» يقول دعوى وجودية قابلة للنقد. والمصنّف لا يفرّق بينهما — فيرفض الأوّل لأنه يظنه الثاني.

والحق أن ابن تيمية — رحمه الله — كان أدق من صاحبنا في هذا الباب. فإن

شيخ الإسلام حين ردّ على الفلاسفة لم يردّ على أدواتهم المنطقية لأنها أدوات — بل ردّ على استعمالهم لتلك الأدوات في بناء دعاوى ميتافيزيقية باطلة. فهو في «الردّ على المنطقيين» لم يقل: القياس الأرسطي باطل لأنه تجريّد — بل قال: القياس الأرسطي لا يفيد يقيناً في الإلهيات لأنّ مقدّماته ظنيّة. والفرق بين الموقفين واضح: ابن تيمية يقبل الأداة ويرفض الدعوى، وصاحبنا يهدم الأداة ظناً منه أنّه يهدم الدعوى.

2.3.7 الاحتمال والصدفة

وفي أواخر المجلد الثالث يفرد المصنّف مبحثاً ضخماً عنوانه «خرافة الصدفة الوجودية وفلسفة الاحتمالات وتأويلاتها»⁵⁰ — وهو ثالث الميادين الرياضية التي يدخلها المصنّف بالنظر نفسه: يُصيب في الملاحظة ثم يُخطئ في البناء عليها.

والملاحظة الصائبة هنا أنّ كثيراً من الطبيعيين يخلطون بين معنيين متميّزين لاحتمال: المعنى المعرفي — وهو أنّ الراصد يجهل الأسباب فيُعبر عن جهله بمقدار عدديّ — والمعنى الوجودي — وهو أنّ الحادثة ذاتها «عشوائية» لا سبب لها في الخارج. والأوّل حق لا نزاع فيه: جهل الإنسان بأسباب سقوط العملة لا يعني أنّ السقوط بلا سبب. والثاني — أنّ ثمة حوادث في الكون «لا سبب لها» — باطل عند أهل السنّة قطعاً، لأنّ الله خالق كلّ شيء وإليه يرجع الأمر كلّّه. والمصنّف يُجيد تسمية هذا الخلط باسمه — بل ينقل عن الفيزيائي إدوين جاينز (E. T. Jaynes) تسميته بـ«مغالطة إسقاط الذهن على الخارج» (Mind Projection Fallacy) — وهذا نقل حسن.

فأين الخلل إذن؟

الخلل في أنّ المصنّف يبيّن على هذه الملاحظة الصحيحة حكماً كاسحاً: أنّ تطبيق المنطق الاحتمالي لا يجوز إلّا بشرطين: «أن يكون الحادث محلّ البحث من نوع الحوادث المحسوسة، وأن يكون ممّا عُرف تكراره في العادة على نحو يقبل التتبع والإحصاء».⁵¹ ومن ثمّ فلا يجوز استعمال الاحتمالات في الكلام على وجود الباري، ولا في الكلام

⁵⁰ معيار النظر، م3، مبحث خرافة الصدفة الوجودية، ص. 563 وما بعدها.

⁵¹ معيار النظر، م3، ص. 577.

على نشأة الكون، ولا في الكلام على نشأة الحياة — لأن هذه كلها حوادث لا تتكرر ولا تقع تحت الحسّ والعادة.

وهذا خلطٌ مرّكبٌ من جهتين:

الجهة الأولى: أنّ المصنّف لم يفرّق بين «استعمال الاحتمالات في التنظير الوجودي» و«استعمال الاحتمالات في التنظير الطبيعي». فاستعمال الاحتمالات للقول بأنّ الكون نشأ «صدفة» — أي بلا خالق — هذا باطل، وتتفق فيه مع المصنّف من غير تردد. ولكن استعمال الاحتمالات لترجيح فرضية طبيعية على أخرى — كأن يقول الفلكي: «احتمال أن يكون تكوين هذا النجم حديثاً أرجح من احتمال أن يكون قديماً، بناءً على الطيف المرصود» — هذا لا علاقة له بالغيب ولا بالصدفة الوجودية. إنّه استعمالٌ معرفيٌّ لاحتمال — يُعبّر عن درجة ثقتنا في الفرضية بناءً على الأدلة المتاحة — ولا يقتضي نفي السببية ولا إثبات العشوائية. والمصنّف يُسقط الاستعمالين معاً تحت حكم واحد — لأنّ معياره لا يفرّق بينهما.

الجهة الثانية: أنّ المصنّف يضرب مثلاً طريفاً بمنحنى التوزيع الطبيعي (*Normal Distribution*) واختبار الذكاء (*IQ*): يقول إنّ منحنى الجرس يمتدّ نظرياً إلى ما لا نهاية في الجهتين — فيعطي احتمالاً غير صفريّ لقيمة ذكاء مقدارها 5000 — وهذا محال، لأنّ اختبار الذكاء ليس فيه هذه القيمة أصلاً. ثمّ يستنتج أنّ امتداد المنحنى «لا دلالة له ولا فائدة على الإطلاق فيما يجاوز أعلى قيمة وأدنى قيمة قد ظهرت لأحد من الباحثين».⁵²

والملاحظة في ذاتها صحيحة — فالرياضيون يعلمون أنّ الذبول البعيدة للتوزيعات المستمرة ليست تنبؤات واقعية بل امتدادات رياضية نظرية. ولكنّ البناء عليها خاطئ. فالمصنّف يأخذ هذه الملاحظة الحديثة — أنّ المنحنى يعطي قيمةً ضعيفة عند الذبول — ويستعملها لإسقاط المنطق الاحتماليّ بأسره عن الظواهر التي لا تتكرر. وهذا كمن لاحظ أنّ خريطة العالم تشوّه مساحة القطبين — فاستنتج أنّ انحرائط كلّها عديمة الفائدة. الأداة لها حدود — لكنّ وجود الحدود لا يبطل الأداة.

والنمط هو النمط نفسه في الأبعاد وفي المتسلسلات: سوء فهمٍ لحدود الأداة الرياضية

⁵² معيار النظر، م3، ص. 576.

← إعلانها خرافة ← استعمال ذلك الإعلان لتغذية المعيار. ثلاثة ميادين رياضية مختلفة – الأبعاد والمتسلسلات والاحتمالات – والبنية واحدة. وحين تتكرر البنية لا يبقى مجالٌ للقول إنه خطأ عارض – بل هو منهج. ولعلَّ أطرف ما في الأمر كَلِّه أن صاحبنا – بعد تحريمه المنطق الاحتمالي فيما لا يقع تحت الحسّ والعادة – يرسم منحنيَّ احتمالاً ليكون عمودَ معياره. منحني التساوي القياسي الذي يصف تناقص الرحان بحسب البعد الزماني أو المكاني: ما هو إن لم يكن تعبيراً احتمالياً عن درجة الثقة في تعميم القوانين؟ إنه رسمٌ بيانيّ يقول: الاحتمال يتناقص كلما ابتعدنا – وهذا بالذات هو الاستعمال المعرفي للاحتمال الذي أنكره! فالمعيار الذي يحرم الاحتمال مبنيٌّ على الاحتمال – ولا يرى التناقض إلا من نظر.

2.4 المعادلةُ والعالم

في مبحث النسبية الخاصة من المجلد الثالث يبلغ المصنّف ذروةً من ذرى كتابه – من حيث الاشتغال التفصيلي والقدرة على العرض التقنيّ والجرأة في الطرح. وهذا المبحث بالذات هو الذي يكشف بأجلى صورة أن المعيار ليس أداة معرفية بل موقفاً عقدياً مسبقاً.

2.4.1 قَبْلَ المعادلةِ ورفضِ العالم

موقف أبي الفداء من النسبية الخاصة واضحٌ ومحدد: يقبل المعادلات الرياضية لأنّها توافق الواقع المحسوس، ويرفض «الميتافيزيقا» التي تقوم عليها – أي يرفض التأويل الأنطولوجي الذي يجعل الزمان نسبياً والتزامن غير مطلق والكثلة متغيرة بحسب السرعة. وقد بين – في عرض تقنيّ لا يخلو من براعة – كيف يُستمدَّ معامل لورنتز الشهير γ من تأمل حركة شعاع ضوئيّ داخل إطار قصوريّ متحرّك.⁵³

⁵³ معيار النظر، م3، مبحث النسبية، ص. 93-95.

فالمصنّف يقرّر أنّ الفوتون المسافر رأسياً داخل عربة متحرّكة أفقياً — بالنسبة إلى إطار السكون المطلق — يقطع مسافة أطول من تلك التي يقطعها لو كانت العربة ساكنة. وتطبيق نظرية فيثاغورس يصل إلى المعامل γ ، ومنه إلى علاقة الكتلة والطاقة $E = mc^2$. كلُّ هذا صحيح رياضياً. ثمّ يقول — وهذا هو الموضع الحاسم —:

نقول إنّها النسبة التي بها تراخت حركة الفوتونات المسافرة رأسياً في النظام القصوريّ المتحرّك، تحت تأثير حركة النظام نفسه بالسرعة v أفقياً، إذا ما نسبنا حركتها — سرعات ومسافات وأزمان — إلى إطار السكون المطلق.

فالمصنّف يريد أن يقول: ما يحدث ليس «تمدُّداً في الزمان» كما يقول أينشتاين، بل «تراخياً في الحركة» — أي أنّ الأشياء داخل الإطار المتحرّك تتباطأ فعلاً بسبب الحركة، لا أنّ الزمان نفسه يتغيّر. والزمان عنده مطلقٌ حقيقيّ — والتباطؤ تباطؤٌ في حركات الأجسام لا في الزمن. وهذا الموقف — من حيث المبدأ — قابلٌ للدفاع عنه. وقد دافع عنه فيزيائيّون محترمون أمثال لورنتز نفسه وبوانكاريه وجون بِل John Bell في أوقات مختلفة.

2.4.2 الفتيتُ والفاشوشُ والمنفاخُ العظيم

وها هنا نصل إلى الموضع الذي وعدنا به في أوّل هذا الفصل — الموضع الذي يتألّق فيه المصنّف حقاً ثمّ ينقلب عليه. مبحثُ النظريّات الثلاث الافتراضية في المجلد الثاني⁵⁴ هو من أجمل ما في الكتاب وأخطره — لأنّه يهدم أطروحة الكتاب نفسها وصاحبُه لا يدري.

فقد تخيل صاحبنا عالماً يشاهد فيه أنّ جسمًا معينًا ينكمش عند تعرّضه لضوء القمر ويعود إلى حاله بانقطاع التعرّض. ثمّ وضع ثلاث نظريّات مختلفة تماماً لتفسير هذه المشاهدة الواحدة:

⁵⁴ معيار النظر، م2، مبحث: نظرية الفتيت ونظرية الفاشوش ونظرية المنفاخ العظيم، ص. 546 وما بعدها.

«نظرية الفتيث»: تفترض أن الجسم مركب من جسيمات دقيقة مخصوصة، وأن ضوء القمر يتحول إلى قوة جاذبة بين تلك الجسيمات فيحصل الانكماش. وصاحبنا يصنف هذه النظرية تحت ما يسميه «باراداييم الذرات الممتازة» - وهو نوع من التنظير الذري يفترض جسيمات مخصوصة لنوع بعينه من الأجسام، خلافاً للنظريات الذرية الميتافيزيقية التي تفترض جسيماً واحداً يتركب منه كل شيء. والجسيمات هنا - كما يقرر المصنف - قابلة من حيث المبدأ للرصد المباشر بالمجهر. فهي إذن في دائرة «الغيب النسبي» الذي يرجى كشفه.

«نظرية الفاشوش»: تفترض أن العالم كله مستغرق بمادة هلامية متصلة سماها المصنف «الفاشوش» - وهي ما يقابل «الهيولى» عند أرسطو أو «الأثير» عند الفيزيائيين الأوائل. الأجسام كلها ليست إلا تكاثفات متفاوتة لتلك المادة، وضوء القمر حزمة من الفاشوش بهيئة مخصوصة، والانكماش نتيجة تفاعل بين الحزمتين يغير توزيع المادة فيتضاغط الجسم. ويصوغ لهذه النظرية معادلات تفاضلية تصف معدل تغير تكاثف الفاشوش - وينبئ إلى أنها قد تعطي النتائج العددية ذاتها التي تعطيها معادلة الفتيث!

«نظرية المنافخ العظيم»: وهي الأجرأ والأطرف - تفترض أن الجسم لا ينكمش أصلاً! وإنما ينتفخ كل شيء من حوله - بما فيه أجسام الراصدين أنفسهم - بسبب «طاقة كونية» تنبعث من الجسم آنياً عند تعرضه لضوء القمر. فما نراه «انكماشاً» ليس إلا أثراً نسبياً لتضخم الكون حول الجسم الثابت! ثم يسأل سؤالا بلاغياً بارعاً: «أي مشاهدة تلك التي يمكن أن يحصل بها النفي المنصرم لفرضية كهذه؟» - أي أن النظرية غير قابلة للتكذيب Unfalsifiable من حيث المبدأ.

ولبُّ المبحث - وهو لبُّه حقاً - أن النظريات الثلاث تختلف اختلافاً جذرياً في تصورهما الأنطولوجي للعالم، ولكنها تتوافق كلها مع المشاهدات المتاحة، وقد تتساوى في القدرة على التنبؤ. وهذا هو ما يسميه الفلاسفة بـ «مشكلة اللاتعين» Underdetermination. ويضرب مثلاً بمعادلة لورنتز التي «استعارها أينشتاين من نظرية لورنتز الأثيرية واستعملها هي نفسها مع تغيير بعض المفاهيم»: فالمعادلة واحدة

والتأويل مختلف — لورنتز يرى أثراً يُبطئ الأجسام، وأينشتاين يرى زماناً نسبياً. ثم يقرّر المصنّف بصرامة: «لا نمانع من استعمال معادلات نيوتن ومعادلات أينشتاين استعمالاً أداتياً محضاً فيما يُحتاج إليه من توصيف للواقع المحسوس... ولا نرى أننا نتناقض بذلك».⁵⁵

وهذا — فوالله — تحليلٌ يهدم صاحبه من حيث لا يدري.

2.4.3 فأين يتسق هذا مع ذاك

ولكن — وهنا مربط الفرس — هذا التحليل الممتاز يهدم المعيار من أساسه. ولنبيّن ذلك:

يقرّر صاحبنا أنّ المعادلة تنفكّ عن الأنطولوجيا — أي أنّ صحّة المعادلة لا تقتضي صحّة التصوّر الوجودي. ثم يقرّر أنّ المسلم يجوز له استعمال المعادلة «استعمالاً أداتياً محضاً» دون قبول الميتافيزيقا. وكلا الأمرين صحيح. فإذا كان الأمر كذلك — فما حاجتنا إلى المعيار أصلاً؟

فلنتأمّل: المعيار يقول «لا تنظر في الغيب المطلق». ومبدأ اللاتعيين يقول «نظر ما شئت، واعلم أنّ المعادلة لا تقتضي الأنطولوجيا». المعيار يقول «لا تبحث». واللاتعيين يقول «ابحث واعرف حدود بحثك». المعيار «يُغلق». واللاتعيين «يُضبط». أيهما أنفع؟ وأيُّهما أقرب إلى منهج السلف الذي يدّعيه المصنّف؟

وصاحب المعيار يريد الجمع بين الاثنين: لا تبحث وإن بحثَ فافصل المعادلة عن الدعوى. وهذا جمعٌ بين المتناقضين: فإن كنتَ ستسمح لي بالفصل بين الأداة والدعوى — أي ستسمح لي بأن أستعمل المعادلة دون أن أقبل الميتافيزيقا — فلماذا تمنعني من البحث ابتداءً؟

⁵⁵ معيار النظر، م2، ص. 547.

2.4.4 نيوتن بدل أرسطو

وثمة بُعد آخر يجب أن نتوقف عنده - وهو عندي أخطرُ ما في هذا المبحث كله: رفض المصنّف النسبية التزامن.

فصاحبنا بين أنّ بعض اللاهوتيين المعاصرين وبعض جهمية العصر استعملوا أنطولوجيا النسبية لإثبات «لازمانيّة الإله» Atemporality - أي أنّ الله لا تسري عليه معاني الزمان، فلا يُقال «قبل» و«بعد» في أفعاله، ولا يُقال إنّه خلق هذا قبل ذاك.⁵⁶ وصاحبنا يرفض هذا - ونحن نرفضه معه أشدّ الرفض. فإنّ القول بلازمانيّة الإله تعطيلٌ لصفة الفعل الاختياريّ - إذ إنّ الله فعّالٌ لما يريد، يخلق ما يشاء وقتما يشاء، «لا يزال فعّالاً لما يريد من الأزل وإلى الأبد» كما قرّره هو نفسه في موضع آخر.⁵⁷ وهذا هو مذهب أهل السنّة والأثر بخلاف الجهمية والمعتزلة الذين جعلوا الله معطلاً عن الفعل ثمّ فاعلاً بلا سبب حادث - تعالى الله عما يقولون.

فالحقّ الذي مع المصنّف: أنّ اللازمانيّة بمعنى نفي الفعل الاختياريّ عن الله باطلةٌ بالكتاب والسنّة وإجماع السلف. هذا لا نزاع فيه.

ولكنّ الخطأ - وهو خطأ جسيم - أنّ المصنّف استنتج من بطلان اللازمانيّة: وجوب ثبوت «الزمان المطلق» النيوتوني. أي قال: ما دامت اللازمانيّة باطلة، فلا بدّ أن يكون ثمة «أنّ مطلق» حقيقيّ واحد - لا تتعدّد فيه الأزمنة بتعدّد المراقبين - وهو «الآن» الذي يعلمه الله. وعلى هذا بنى رفضه لنسبية التزامن.

وهذا الاستنتاج فاسد - من داخل أصول أهل السنّة أنفسهم. ولنبين ذلك: إنّ الزمان المخلوق - أعني الزمان الفيزيائيّ الذي يصفه نيوتن أو أينشتاين - هو صفةٌ لحركات المخلوقات وعلاقاتها. وأمّا علاقة الله تعالى بالتتابع الزمنيّ فمسألة أعمق وأدقّ: فالله - عند أهل السنّة على تقرير شيخ الإسلام - لم يزل فاعلاً يخلق الشيء قبله شيء بلا بداية، وجنسُ الزمان - أي التتابع الناشئ عن أفعال الله الأزلية - ليس مخلوقاً بالمعنى الذي تكون فيه الحوادث المعينة مخلوقة. فالله ليس «لازمانيّاً» بمعنى أنّه

⁵⁶ معيار النظر، م3، مبحث النسبية، ص. 91-92.

⁵⁷ معيار النظر، م3، ص. 80.

معطل عن الفعل — تعالى عن ذلك — ولكنه ليس في الزمان الفيزيائي المخلوق بحيث يخضع لقوانينه ويتقيد بنماذجه.

فحين يقول المصنّف: «نسبية التزامن تناقض علم الله بالآن المطلق» — فهو يجعل علم الله متوقفاً على وجود «آن مطلق» في النموذج الفيزيائي المخلوق. وهذا — بصراحة — من جنس ما أنكره شيخ الإسلام ابن تيمية على المتكلمين في «درء التعارض». فإنّ المتكلمين أخذوا فيزياء أرسطو — نظرية الجوهر والعرض والجسم والحركة — وجعلوها شرطاً لصفات الله: فقالوا إنّ إثبات الصفات يلزم منه التركيب، والتركيب يلزم منه الحدوث، والحدوث ينافي القَدَم — فنَفَوْا الصفات «حمايةً» للذات. فردّ عليهم ابن تيمية: إنّ هذه اللوازم إنّما تلزم في إطار نظريّتكم الفلسفيّة — وليست لوازم عقلية ضرورية. فالفيزياء الأرسطية تصف المخلوق، والمخلوق ليس كمثله شيءٌ، فلا تُقاس صفات الخالق على قوانين المخلوق.

وصاحبُ المعيار يفعل الشيء نفسه — ولكن بنيوتن بدل أرسطو. يأخذ نموذج نيوتن للزمان الفيزيائيّ — الزمان المطلق المتجانس المتّصل — ويجعله شرطاً في صفة العلم الإلهي: فيقول إنّ انتفاء هذا النموذج في وصف العالم المخلوق يلزم منه تعطيل صفة العلم! ولكنّ علم الله ليس مشروطاً بنموذج نيوتن ولا بنموذج أينشتاين ولا بأيّ نموذج فيزيائيّ مخلوق — لأنّ علم الله صفةٌ ذاتيةٌ قائمة بالله أزلاً وأبداً، والزمان الفيزيائيّ صفةٌ لحركات المخلوقات. والقياس بينهما من جنس قياس علم الباري على علم المخلوق — وهو بعينه ما أنكره صاحبنا نفسه على المتكلمين حين قال:⁵⁸

أين تنزيهكم الربّ الباري... عن قياس علمه على علمكم وإحصائه على إحصائكم إن كنتم صادقين؟

فنحن نقول له — بلسانه هو: وأنت يا أبا الفداء، أين تنزيهك الربّ الباري عن قياس علمه على الإطار القصوريّ النيوتوني؟ إنّ الله يعلم ما كان وما يكون وما لم يكن لو كان كيف يكون — بعلم أزليّ محيط لا يعزّب عنه مثقال ذرة — وهذا العلم لا يحتاج

⁵⁸ معيار النظر، م3، ص249.

إلى «آن مطلق» نيوتونيّ كما لا يحتاج إلى «مكان مطلق» نيوتونيّ. فإنّ الزمان المطلق — إن وُجد — مخلوق، وإن لم يوجد فالله غنيُّ عنه. وعلمُه سبحانه فوق الزمان المخلوق — فوقه لا خارجه بالمعنى الجهميّ — أي أنّه يعلم الزمان بكلّ ما فيه من تتابع وتزامن وتقدّم وتأخّر، دون أن يكون هو سبحانه في ذلك الزمان على نحو يخضع لقوانينه.

والموقف السلفيّ الصحيح — كما نفهمه من تقارير شيخ الإسلام — يُلخّص هكذا: «المعنى معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة». فنحن نُثبت لله علماً حقيقياً يليق بجلاله — يعلم كلّ شيء في كلّ مكان في كلّ آن — ونعلم معنى العلم لأنّه معلوم في اللغة ولا يحتاج إلى تفسير. وأمّا كَيْفِيَّةُ هذا العلم — أي صفة الصفة — فهي كحقيقة الذات: لا يعلمها إلّا الله وحده.⁵⁹ والسؤال عن كيف يتعلّق علم الله بالزمان المخلوق — هل يقتضي زماناً مطلقاً أم لا — هو سؤالٌ عن الكيف، والكيفُ مجهول لا نخوض فيه. ونؤمن بأنّ لصفة العلم حقيقةً وكيفيةً لا يعلمها سواه — كما لا نعلم كيفية استوائه على العرش ولا كيفية نزوله إلى السماء الدنيا. فليس لنا أن نقول: «لا بدّ أن يكون الزمان مطلقاً حتّى يصحّ علمُ الله» — كما ليس لنا أن نقول: «لا بدّ أن يكون العرش من خشب حتّى يصحّ الاستواء»!

فتبيّن أنّ صاحبنا وقع — بحسن نية — في مصيدة مزدوجة: أخذ نموذجاً فيزيائياً مخلوقاً (الزمان المطلق) فجعله شرطاً في صفة إلهية — وهو من جنس ما فعله المتكلّمون بنموذج الجوهر الفرد. ثمّ بنى على هذا الشرط معياراً كاملاً يمنع البحث في كلّ ما قد يُفضي إلى نسبية الزمان. فصار المعيار — في هذا الموضع — ليس حمايةً للعقيدة بل حمايةً لنموذج نيوتن. والعقيدة غنيّة عن نيوتن كما أنّها غنيّة عن أينشتاين — لأنّها فوقهما معاً.

ولذلك فإنّ الموقف الأقوى — والأقرب إلى السلف — ليس أن نقول: «نسبية التزامن باطلة لأنّها تناقض صفات الله». بل أن نقول: «نسبية التزامن وصفٌ للزمان

⁵⁹ وقد صرّح المصنّف نفسه بهذا في المجلّد الثالث حين قال: «أمّا حقيقة المعلوماتية نفسها عند الربّ أو كَيْفِيَّتُهَا فهي كحقيقة الذات، لا يعلمها إلّا الله وحده». معيار النظر، م3، ص79.

المخلوق — فإن صحَّ فهو وصفٌ لمخلوق، وإن بطل فبطالُهُ لسبب فيزيائيٍّ لا عقديٍّ. وأمَّا صفاتُ الله فلا تتأثر بهذا ولا بذاك، لأنَّ الله ليس في زمان المخلوقات». هذا القول يُسقط حجةَ الجهميَّة المعاصرين — الذين يستعملون أينشتاين لإثبات اللازمانيَّة — لأنَّه يقطع الصلة بين الفيزياء وبين الصفات من الأصل: فيزيائوكم تصف المخلوق، والمخلوق ليس كمثلِه شيءٌ — فلا حجة لكم فيها على صفاته سبحانه، لا نفيًّا ولا إثباتًا.

وبهذا نصون العقيدة من الجهتين: من الجهميِّ الذي يستعمل أينشتاين لنفي الصفات، ومن المصنِّف الذي يستعمل نيوتن لتقييد الصفات. كلاهما يقيس الخالق على المخلوق — وإن اختلفا في المخلوق الذي يقيسان عليه.

2.4.5 حيث كاد يصيب

ونختم هذا القسم بالعودة إلى مبدأ «انفكاك الجهة» — الذي بينَّا أنَّ المصنِّف أجاد في تحليله إجابةً لافتة. فلو أخذ صاحبنا مبدأه بجديَّة لقال: بما أنَّ المعادلة تنفكَّ عن الدعوى، فالمعادلة مباحة والدعوى هي التي تُوزَن. ولو أخذه بجديَّة لقال: بما أنَّ النظريَّات المتعدِّدة قد تتوافق مع المشاهدة الواحدة — كما في نظريَّاته الثلاث — فلا حاجة إلى منع البحث، بل يكفي التنبيه إلى محدودية النتائج. ولو أخذه بجديَّة لأدرك أنَّ مبدأ اللاتعَيُّن يُغني عن المعيار.

ونحن نقترح — لا بديلاً للمصنِّف بل قراءةً لمبدئه هو — المنهج الآتي: البحث في أيِّ موضوع طبيعيٍّ — سواء كان قريباً أو بعيداً، مرصوداً أو غيرَ مرصود. فإذا أُنتج بحثُ معادلات تتوافق مع المشاهدة فاستعملها أدواتها. فإذا حملت على تلك المعادلات تأويلًا أنطولوجياً فَرَنه بميزان الشرع: ما وافق النصَّ فاقبله، وما عارضه فاردده، وما سكت عنه النصُّ فأنت فيه بين الاحتمال والرجاء ولا تُلزم به أحداً ولا تبني عليه عقيدة. هذا — في تقديرنا — أبسط من المعيار وأنظف وأقوى — وأقرب إلى روح الشريعة وأقرب إلى منهج السلف.

2.5 الغيبُ الذي اخترعه

في تصنيف المصنّف للغيب المطلق خمسة أقسام - مرّ ذكرها - يرتّبها من الأشدّ تغييباً إلى الأخفّ. ونحن هنا لا ننازع في أصل التصنيف من حيث المبدأ - فإنّ تصنيف الغيب مراتبٌ مسلّكٌ معروف عند أهل العلم، والقرآن نفسه يفرّق بين ما استأثر الله بعلمه وما أطلع عليه بعض خلقه - وإنّما ننازع في ثلاثة أمور:

الأوّل: أنّ المصنّف خلط خطأً منهجياً فادّحاً بين نوعين من الغيب يجب التفريق بينهما: «الغيب الشرعيّ» و«الغيب المعرفيّ». فالغيب الشرعيّ هو ما دلّ النصّ على أنّه غيبٌ - كعالم الملائكة والجنّ والبرزخ وأحوال يوم القيامة وصفات الذات الإلهيّة. والغيب المعرفيّ هو ما لم يصل إليه علم البشر بعد - كتركيب باطن الأرض، وما يجري في أعماق النجوم، وما كان عليه سطح الأرض قبل آلاف السنين. والفرق بينهما جوهريّ: الأوّل لا يُعرف إلّا بالوحي ولا سبيل للحسّ إليه، والثاني قد يُعرف بالحسّ والاستقراء وقد لا يُعرف - لكنّه من جنس ما يُعرف.

والمصنّف يجمع بينهما تحت عنوان واحد: «الغيب المطلق». فيجعل باطن الأرض - الذي هو مادّة طبيعيّة من جنس ما نعرف - في مرتبة واحدة مع الجنّ والملائكة - الذين هم مخلوقات من عالم آخر لا نظير لها في عالمنا. وهذا كمن يقول: الذهب المدفون في باطن الأرض والجنّة التي وعد الله عباده - كلاهما «غيبٌ مطلق»! فيا لله العجب: أكلّ ما لا تراه عيني الآن غيبٌ مطلق؟

2.5.1 ابنُ تيميّة وما يلزم من كلامه

وهذا الخلط ليس خللاً تصنيفياً فحسب - بل هو خلل في الأساس المعرفيّ الذي يبنّي عليه التصنيف. ولنبيّن ذلك بما هو أوثق من رأينا: بما قرّره شيخ الإسلام ابن تيميّة نفسه في ضابط الوجود الخارجيّ.

فقد قرّر ابن تيميّة - في غير موضع من مصنّفاته - أنّ ضابط الوجود خارج الذهن

هو قابليةُ الحسِّ: فكلُّ شيءٍ موجودٍ في الخارج يقبل أن يُدرَك بحاسةٍ من الحواسِّ — ولو لم يُدرَك بالفعل في كلِّ وقت. والله تعالى نفسه — عند ابن تيمية — ليس مجرداً عن الحسِّ كما يقول الفلاسفة، بل هو قابلٌ للحسِّ — وقد وقع الحسُّ بمعرفته فعلاً: فإنَّ الله كلَّم موسى تكليماً — وهذا إدراكٌ بالسمع — والمؤمنون يرونه يوم القيامة كما يرون القمر — وهذا إدراكٌ بالبصر. فالغيب عند ابن تيمية ليس مرادفاً لـ«العالم العقلي» الذي لا يقبل الحسِّ — بل هو موجودٌ في الخارج، أعظمُ وأكملُ وجوداً ممَّا نشهده في الدنيا، وإنَّما غاب عن حواسِّنا الآن لا عن قابليته للإدراك.

فما الذي يلزم من هذا في مسألتنا؟ يلزم أنَّ الشيء الذي يقبل — من حيث المبدأ — أن يُدرَك بالحسِّ أو بامتداداته ولو بطريق غير مباشر، ليس غيباً مطلقاً — حتَّى لو لم يُدرَك بالفعل. فباطنُ الأرض — الذي تصل إليه الموجات الزلزالية التي نرصدها بأجهزتنا — قابلٌ للحسِّ بطريق غير مباشر. والنجومُ البعيدة — التي يصل إلينا ضوءُها فنحلِّل طيفه — قابلةٌ للحسِّ بطريق غير مباشر. والتفاعلات الكيميائية في عمق الأرض — التي تُنتج براكينَ نراها وزلازلَ نرصدها — قابلةٌ للحسِّ بآثارها.

وإنَّما الغيب المطلق — على هذا الأصل التيميِّ — هو ما لا يقبل الحسَّ أصلاً ولا بطريق غير مباشر: كعالم الملائكة الذين لا نرى لهم أثراً مادياً يُقاس، وكالبرزخ الذي لا اتّصال لنا به بوجه من الوجوه، وكصفات الذات الإلهية التي لَيْسَ كَمِثْلِهَا شَيْءٌ. فالفرق بين النوعين ليس في المسافة — بعيداً أو قريباً — بل في الجنس: هل الشيء من جنس ما يقبل الحسَّ أم لا؟

وأبو الفداء — وهو ممَّن ينتسب إلى ابن تيمية ويكثر النقل عنه — لم يلتفت إلى هذا الضابط. بل بنى تصنيفه على ضابط «المسافة»: كلُّها ابتعد الشيء عنَّا صار أقرب إلى الغيب المطلق. وهذا ضابط جغرافي لا معرفي — وهو يخالف أساس المنهج التيميِّ الذي يبني المعرفة على الحسِّ وقابليته لا على القرب المكاني.

2.5.2 القسم الأول وأخطبوط التحريم

وتأمل في الأقسام الخمسة تأملاً أدق. فالقسم (أ) عند المصنّف: «حوادث وقعت قبل تمام خلق السماوات والأرض» — وهذا عنده غيبٌ مطلق لا يجوز البحث فيه البتّة، بل إنّ «كلّ علم أو تخصص أكاديميّ فرعيّ تخصص في تناول تلك البابة بالتنظير الطبيعيّ، فهو في عقيدتنا ومنهجنا... علم زائف كاذب، بل جهلٌ محض وتخرصٌ موضوع تحت الأقدام».⁶⁰

هذا حكمٌ جسيمٌ — ولا بدّ من تفكيكه. فنحن نتفق — من غير تردد — أنّ تفاصيل خلق السماوات والأرض غيبٌ لا يُعرف إلّا بالوحي. وتتفق أنّ من زعم أنّ الكون نشأ من انفجار عظيم بلا خالق فقد قال بالزندقة. وتتفق أنّ القصة القرآنيّة للخلق مقدّمة على كلّ تنظير بشريّ.

ولكننا لا نتفق أنّ كلّ بحث في الفيزياء الكونيّة «جهلٌ محض». فإنّ الرصد الفلكي — الذي ينظر في طيف الضوء القادم من النجوم — لا يدّعي أنّه يصف خلق السماوات. إنّهُ يصف حالة النجوم الآن — ثمّ يستقرئ من تلك الحالة ما قد يكون سبقها. والاستقراء قد يصيب وقد يخطئ — ولكنه ليس «عدواناً على الغيب». وقياس حالة النجم اليوم على ما كان عليه بالأمس قياسٌ من جنس ما يفعله الطبيب حين يقيس حالة المريض اليوم على ما كان عليه قبل سنة — ولم يقل أحدٌ إنّ الطبّ عدوانٌ على الغيب.

والمفارقة أنّ صاحبنا نفسه ينقسم القسم (أ) إلى فرعين: (أ1) ما وقع قبل خلق السماوات والأرض — وهذا غيبٌ مطلق حقّاً، و(أ2) ما وقع بعد خلقها ولكنه ضاربٌ في القَدَم. ثمّ يضع للقسم (أ2) شرطين: ألا يكون بعيداً جداً في الزمن بحيث تضعف فرضيّة الثابتيّة، وألا يخالف النصّ. وهذان الشرطان — في ذاتهما — معقولان ومقبولان. ولكنهما يُبطلان الحكم الشامل الذي أصدره المصنّف أولاً! فإنّ وجود

⁶⁰ معيار النظر، م2، القسم (أ)، ص. 212.

شرطين يعني أنّ البحث جائز إذا توفّرا — أي أنّ الأصل هو الجواز لا المنع. فكيف يستقيم أن تقول في أول الكلام «كلّ بحث في هذا الباب جهلٌ محض» ثمّ تضع شروطاً لقبوله؟

2.5.3 وأما الرابع

وأشدّ الأقسام إشكالاً هو القسم (د): «موجودات داخل عالمنا هذا قد غيَّبها الله عنّا تغييراً مطلقاً ما دامت السماوات والأرض». وقد قسّمه المصنّف إلى قسمين فرعيين: (د1) ما يبعد عنّا مكانياً — كأعماق الفضاء وباطن الأرض، و(د2) ما يحايتنا ولكنه محجوب عن إدراكنا — كالجنّ والملائكة.

فأما (د2) فلا نزاع فيه: الجنّ والملائكة غيبٌ مطلق بالنصّ والإجماع، لا سبيل للحسّ إلى إدراكهم ولا للتجربة إلى قياسهم. وأما (د1) — أعماق الفضاء وباطن الأرض — فهذا موضع النزاع كلّهُ. فإنّه يقرّر أنّ «ما وراء حدود رصدنا وإبصارنا للفضاء المحيط بالأرض» غيبٌ مطلق — أي أنّ كلّ ما لا نراه بالتلسكوب الآن هو من جنس ما غيَّبه الله تغييراً لا يُرجى كشفه!

وهذا يلزم منه لوازمٌ عجيبة. فإنّ «حدود الرصد» تتغيّر بتغيّر التقنية: ما كان خارج حدود الرصد في القرن السابع عشر — حين لم يكن ثمة تلسكوب — أصبح داخلها في القرن العشرين. فهل كانت أقمار المشتري «غيباً مطلقاً» قبل غاليليو ثمّ تحوّلت إلى «غيب نسبي» بعده؟ هل يتغيّر حكم الغيب بتغيّر التلسكوب؟ إنّ الغيب الشرعيّ — بالتعريف — لا يتغيّر بتغيّر أدوات البشر: الجنّ غيبٌ اليوم وغداً وإلى قيام الساعة. أمّا ما يتغيّر حكمه بتغيّر الأداة فهو مجهولٌ بشريّ لا غيبٌ شرعيّ.

ويحتاط صاحبنا لهذا الاعتراض بمنحني احتماليّ مثير: يرسم منحنيّ يتناقص فيه «رحمان صحّة فرضيّة التساوي القياسي» كلّما ابتعدنا في الفضاء أو في عمق الأرض، حتّى يصل إلى الصفر عند حدّ معيّن. وهذا المنحنيّ — في ذاته — فكرة لا تخلو من طرافة: القول بأنّ الثقة في تعميم القوانين الطبيعيّة تتضاءل كلّما ابتعدنا عن موضع المشاهدة. ولكنّ المصنّف يعترف هو نفسه بأنّ المنحني «ليس المقصود منه تقدير قيم رياضيّة

للاحتماليّات أو للمsafات» — أي أنّه منحنيّ بلا أرقام! خطُّ يتنازل دون أن يخبرك أين يبلغ الصفر! فالسؤال: أين ينتهي الغيب النسبيّ ويبدأ الغيب المطلق؟ عند أيّ عمق تحت سطح الأرض يتوقّف حقُّنا في القياس والاستقراء؟ عند أيّ مسافة في الفضاء يصبح التلسكوب أداة «عدوان على الغيب»؟

لا جواب. والمصنّف لا يستطيع أن يجيب — لأنّ الجواب يتطلّب معياراً لتحديد النقطة التي ينتقل فيها الشيء من «المجهول» إلى «الغيب»، وهذا المعيار بالذات هو ما لا يملكه. فعُدنا — للمرّة الثالثة — إلى الدائرة نفسها: المعيار يحيل إلى تصنيف الغيب، وتصنيف الغيب يحيل إلى المعيار.

2.5.4 سليمان والمعوّل

ومن أعجب ما جاء في هذا السياق: كلامُ صاحبنا على التنقيب الأثريّ عن مملكة داود وسليمان عليهما السلام. فهو يُنكر على النصارى ومن وافقهم سعيهم في البحث عن بقايا تلك المملكة من خلال التنقيب الأثريّ — ويحتجّ بحجّة لافتة:⁶¹

فأين سبق أن رأوا من قبل مملكة يبنيا الجنّ والشياطين المسلسلة تحت سلطان نبيّ من أنبياء الله؟ إن قالوا لم نشهد شيئاً كهذا، فما معنى سعيهم في التنقيب عن البقايا الأركيولوجيّة لمملكة لا يتصورون كيف كان قيامها أصلاً؟

يقول: لا نظير لمملكة بناها الجنّ — فلا قياس على المحسوسات — فالبحث عن بقاياها تنظيرٌ في الغيب المطلق.

ويا ليتّه تأمل. فإنّ الجنّ — على عظمة ما سخرهم الله فيه — لم يبنوا مملكةً من غيب. بنوها من حجر ونحاس وزجاج: ﴿يَعْمَلُونَ لَهُ مَا يَشَاءُ مِنْ مَحَارِبَ وَتَمَاثِيلَ وَجِفَانٍ كَالْجَوَابِ وَقُدُورٍ رَاسِيَاتٍ﴾. المحارِبُ حجر. والتماثيل حجر أو نحاس. والجفان نقر أو معدن. والقُدُور معدن. هذه كلّها موادّ من عالم الشهادة — من جنس ما

⁶¹ معيار النظر، م2، ص213.

يحفر عنه الأثري في كلِّ موقع. فالذي بنى بالحجر والنحاس ترك أثراً من حجر ونحاس — سواء كان البناء إنسياً أو جنيّاً. وكيفية البناء غيبٌ — نعم — ولكن مادّة ليست غيباً. والأثري لا يبحث عن كيفية البناء — بل عن أثره المادّي. فأين المنع؟ بل إنّ القرآن نفسه يأمر بالنظر في آثار الأولين: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾. والنظر في العاقبة نظرٌ في الأثر المادّي — في الأطلال والبقايا والآثار. فإن كان النظر في آثار ثمود وعاد مشروعاً بالنصّ — أفيكون النظر في آثار سليمان ممنوعاً بالاجتهاد؟ والله يقول عن فرعون: ﴿فَالْيَوْمَ نَنجِيكَ بَدَنِكَ لَتَكُونَ لِمَنْ خَلَفَكَ آيَةً﴾ — فجعل بدن فرعون آيةً تدرك بالحسّ. فمن فتش عن ذلك البدن وفحصه ودرسه — أفيكون قد اعتدى على الغيب أم أطاع الأمر؟

ثم إنّ منطقَه يلزم منه ما لا يلتزمه: فسجد النبي صلى الله عليه وسلم بُني في موضع اختاره الله بإلهام — أفيكون التنقيب في أساساته «تنظيراً في الغيب»؟ وسفينة نوح بُنيت بوحى إلهي مباشر: ﴿وَاصْنَعِ الْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا وَوَحِينَا﴾ — أفيكون البحث عن بقاياها «جهلاً محضاً»؟ ولا يقول بهذا عاقل.

والتفريق الصحيح هو التفريق الذي يهرب منه صاحبنا في كلِّ مرّة: المادّة شاهد والكيفية غيب. ابحث في الحجر ولا تدع أنّك تعرف كيف صنعه الجنيّ. اخص البقايا ولا تزعم أنّك تعرف كيف نفخ الله الروح. هذا هو انفكاك الجهة — وهو أبسط من المعيار وأنظف وأقوى.

2.5.5 ما دلّ عليه النصّ وما سكّت عنه

ودعنا نكون أكثر دقة فنسأل: ما الذي دلّ عليه النصّ فعلاً في مسألة الغيب المكاني؟ الذي دلّ عليه النصّ أنّ السماوات سبع، وأنّ لها أبواباً تُفتح وتُغلق، وأنّ فيها ملائكة وأرواحاً، وأنّ العرش فوقها والكرسيّ وسع السماوات والأرض. هذا غيبٌ شرعيّ لا تتكلّم فيه إلّا بما جاء في النصّ. ودلّ النصّ كذلك على أنّ الأرضين سبع — وهذا أيضاً غيبٌ ثابت بالنصّ تؤمن به كما جاء. ولكنّ النصّ لم يقل: لا يجوز لكم

أن تبحثوا في تركيب الأرض الأولى التي أنتم عليها. ولم يقل: لا يجوز لكم أن تنظروا في النجوم وتدرسوا أضواءها. ولم يقل: كل ما لا تراه بعينك المجردة غيبٌ محرمٌ البحث. بل إن القرآن نفسه يأمر بالنظر في السماوات والأرض: ﴿قُلْ انظُرُوا مَاذَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. والنظر لا يكون إلا بالتأمل والتدبر والاستقراء — وهذا يشمل بالضرورة ما يرى بالعين المجردة وما يرى بالأدوات. فإن الله لم يقيد الأمر بالنظر المجرد — بل أطلقه. وما أطلقه الشارع لا يقيدّه اجتهد مجتهد.

والمصنّف يعلم هذا الإشكال — ولذلك يحاول التفريق بين «النظر في آيات الله» و«التنظير التفسيري الغيبي». أي يقول: انظر في النجوم واعتبر بعظمة الخالق، ولكن لا تنظر في تركيبها وأصلها ومآلها. وهذا تفريق لا أصل له في النص: فالنظر في تركيب النجوم هو عينه النظر في آيات الله — لأن آيات الله ليست في «المنظر العام» فحسب بل في التفاصيل أيضاً. بل إن إعجاب القلب يزداد كلما ازداد العلم بالتفصيل — كما يشهد به كل من درس شيئاً من تشريح الجسم البشري أو من بنية الخلية الحية.

2.5.6 غيبان لا غيبٌ واحد

ويتلخص القول في أنّ الغيب عند المصنّف خليطٌ مشوّش من نوعين مختلفين: غيبٌ حقيقي شرعي — مصدره النص، وهو ما لا سبيل للحس إليه أصلاً لأنه من عالم آخر أو من فعل الله الذي لا يُشبه فعل المخلوقين: تخلق السماوات والأرض في ستة أيّام، وكنفخ الروح في آدم، وكعذاب القبر ونعيمه، وكالحوض والصراط والميزان. هذا كله لا يجوز الخوض فيه بالتنظير الطبيعي — ومن فعل فقد تكلم بلا علم.

ومجهولٌ بشري — لا مصدر لتصنيفه إلا ضيق المدارك في زمان بعينه: كباطن الأرض الأولى، وكالنجوم البعيدة، وكالظواهر الطبيعية التي لم تُدرَك أسبابها بعد. هذا قابلٌ للبحث من حيث المبدأ — وإن كان البحث فيه يتفاوت في قوّة النتائج بحسب بُعد الموضوع عن المشاهدة المباشرة.

وخلطه بين النوعين — تحت مسمى واحد هو «الغيب المطلق» — خلطٌ له ثمنٌ

باهظ: فإنه يُحرّم البحث فيما لم يحرمه الشرع، ويصنّف المجهول البشريّ في خانة المحرّم الشرعيّ، ويُغلق على المسلمين أبواباً فتحها الله لهم. وهذا — بالمناسبة — عكس ما يفعله الإعجازيون الذين ينتقدون أصحابنا: فالإعجازيون يفتحون أبواب الغيب الحقيقيّ ليدخلوا فيها التفسير العلميّ، والمصنّف يُغلق أبواب المجهول البشريّ ليلحقه بالغيب الحقيقيّ. كلاهما خاطئ، وكلاهما ينبع من عدم التفريق بين النوعين.

* * *

وليس يفوتنا أن ننبّه على ما أجاد فيه المصنّف في هذا السياق — إنصافاً — وهو تحذيره من خطر تعميم القوانين الطبيعية تعميماً مطلقاً عبر الزمان والمكان. فإن كثيراً من الطبيعيين يفترضون أنّ القوانين التي نرصدها اليوم على سطح الأرض هي نفسها في كلّ مكان وزمان — وهذا افتراضٌ ميتافيزيقيّ لا تجريبيّ. والمصنّف محقٌّ في تنبيه المسلمين إلى أنّ هذا الافتراض ليس يقينياً. ولكنّ التنبيه شيء والتحریم شيء آخر: يمكنك أن تقول للباحث «كُن حذراً في التعميم» دون أن تقول له «لا تبحث». والفرق بين الموقفين كالفرق بين النصيحة والفتوى.

2.6 ما بقي

مررنا في هذا الفصل على المعيار الذي أقام صاحب «معيار النظر» ووجدنا أنه: لا يخضع لشروط نفسه — فهو دعوى فلسفية تقع فوق التجربة لا تحتها، وهو بهذا يعاني من العلة ذاتها التي عاب بها بوبر، مع فارق أنّ بوبر أقرّ بطبيعة معياره ولم يُقرّ صاحبنا.

يخلط بين الغيب الشرعيّ والمجهول البشريّ — فيلحق ما لم يصل إليه علم البشر بما غيبه الله بالنصّ، ويحرّم البحث فيما لم يحرمه الشرع. يقع في التناقض عند التطبيق — فيقبل من النسبية معادلاتها ويرفض ميتافيزيقاها، وهذا مشروعٌ في ذاته، ولكنّه يناقض المعيار الذي يمنع الاقتراب من الموضوع ابتداءً.

يُسَمَّى الاجتهادَ يقيناً - فيقدم تصنيفاً بشرياً للغيب على أنه «الضابطُ الحقَّ والفرقان»، ويحصن اجتهاده بعباءة شرعية تمنع النقد.

يهدم التجريدَ الرياضيَّ بسوء الفهم - فيخلط بين البعد الرياضيِّ والمكان الحقيقيِّ، وبين المتسلسلة المتباعدة والجمع الحقيقيِّ، وبين الأداة الوصفية والدعوى الوجودية.

وهذا كله ينبع من خلل منهجيّ بنيوي: أنه أراد أن يحلَّ مشكلة حقيقية (تمدد التنظير الطبيعيِّ في الغيب) بأداة خاطئة (معياريُّ البحث بدل أن يضبط النتائج).

والأداة الصحيحة - كما بينّا - هي مبدأ انفكاك الجهة الذي أقرّه هو نفسه ثم لم يأخذه بجديّة: قَبْلَ الأداة، وزن الدعوى بميزان الشرع، ولا حاجة إلى معيارٍ يتوهم أنه يقيس وهو لا يقيس حتّى نفسه.

ويبقى أن هذا الخلل لم يقف عند التنظير - بل سرى إلى الموقف. وإلى ذلك نمضي.

الفصل الثالث

الحارس الذي أغلق الباب

«فإنَّ من لم يتبينَّ الفرق بين ما هو علمٌ طبيعيٌّ وما هو دينٌ طبيعيٌّ... فلا يأمن على دينه من دخول أسباب الزندقة والإلحاد إلى نفسه من حيث لا يشعر!»
— أبو الفداء، معيار النظر، م 1

3.1 مدخل

انتهينا في الفصلين السابقين إلى أنَّ أساس الكتاب مكسور وأنَّ أدواته معطوبة. الجدار الحامل — أنَّ المنهج لا ينفكَّ عن الملة — قد تبيَّن فساده بشهادة العقل والتاريخ والنصِّ ونصِّ صاحبه نفسه. والمعيار — معيار قابليَّة القياس — قد تبيَّن أنَّه دعوى فلسفيَّة لا تخضع لشروطها، ومنحنى بلا أرقام، وتصنيفٌ للغيب يخلط بين ما غيبه الله بالنصِّ وما لم يصل إليه علم البشر بعد.

ولو كان الأمر لا يتجاوز خطأ التأسيس وعطب الأداة لكان الكلام في ذلك كافياً — فليس كلُّ كتابٍ أخطأ صاحبه في بعض أصوله يستحقُّ ثلاثة فصول من النقد. لكنَّ الذي يستدعي هذا الفصل الأخير أنَّ الخلل لم يبقَ في دائرة التنظير — بل سرى منها إلى دائرة أخطر: دائرة الموقف. فإنَّ صاحبَ المعيار لم يكتفِ بأن يطرح معياراً — بل نصَّب نفسه حارساً عليه. ولم يكتفِ بأن يقول: «هذا ما أراه» — بل قال: «هذا

هو الفرقان الحق والضابط». ولم يكتفِ بأن ينتقد نظرية — بل حكم على تخصصات أكاديمية بأسرها بأنها «جهل محض وتخرص موضوع تحت الأقدام». والفرق بين الأمرين — بين الخطأ النظري والموقف الإقصائي — كالفرق بين من يقول: «أخطأت في حسابك» ومن يقول: «لا يجوز لك أن تحسب».

في هذا الفصل ننظر في ثلاثة أشياء: الدعوى — أن هذا المعيار يمثل «عقيدتنا ومنهجنا معاصر المسلمين أهل السنة»، والأثر — كيف يتحول المعيار من أداة نقد إلى أداة إغلاق، والتشخيص — ما الذي جعل مشروعاً بدأ بملاحظة صحيحة ينتهي إلى هذا المنتهى.

ولكن قبل ذلك كله — لا بد أن نفهم ما وراء هذا المشروع. لأنه لم يُبنَ من فراغ — بل من خوف.

3.2 وراء الكتاب خوف

وراء كل إغلاق خوف — وخوف صاحب هذا المشروع حقيقي ومشروع ويستحق أن يفهم قبل أن ينتقد.

يخاف أن يضع دين المسلمين. يخاف أن يدخل الشاب المسلم الجامعة فيدرس الفيزياء الكونية فتسرب إليه الدهرية من حيث لا يشعر. يخاف أن يقرأ المسلم عن الانفجار العظيم فيظن أن الكون نشأ من غير خالق. يخاف أن تصبح المؤسسة الأكاديمية الغربية — بدهريتها ونفوذها — بديلاً عن مرجعية الوحي عند المسلمين. وقد قال بصراحة:⁶²

فإن من لم يتبين الفرق بين ما هو علمٌ طبيعي وما هو دينٌ طبيعي... فلا يأمن على دينه من دخول أسباب الزندقة والإلحاد إلى نفسه من حيث لا يشعر!

وهذا الخوف — في أصله — مشروع. فنحن نرى بأعيننا شباباً مسلمين يفقدون إيمانهم بعد دخولهم الجامعات الغربية — لا لأن أحداً أقنعهم بحجة بل لأن الجو

⁶² معيار النظر، م1، المقدمة، ص5.

الأكاديمي المشبع بالطبيعية المنهجية يذيب اليقين ببطء. ونرى باحثين مسلمين يتبنون مقدمات ميتافيزيقية دهرية من غير أن يشعروا — لأنهم لم يتعلموا كيف يميزون بين الأداة والعقيدة. وصاحبنا حين ينبه إلى هذا الخطر لا يخلق شيئاً — بل يصف واقعاً.

* * *

ولكن الخوف المشروع قد يُنتج جواباً غير مشروع — حين يتحوّل من باعث على الحذر إلى باعث على الإغلاق. والخوف على الدين له جوابان مختلفان:

الجواب الأول: أن تقوي المسلم حتى لا يخاف — أن تعلمه أصول دينه تعليماً محكماً، وتعلمه كيف يميز بين الأداة والعقيدة، ثم تُرسله إلى الجامعة وأنت مطمئن إلى أنه لن يضيع. هذا جواب الثقة — الثقة في الإسلام وفي قوته وفي قدرته على المواجهة.

الجواب الثاني: أن تمنع المسلم من الخروج حتى لا يتعرض للخطر — أن تُغلق عليه الأبواب وتقول له: «لا تدرس هذا ولا تبحث في ذلك»، هذا جواب الخوف — الخوف من أن الإسلام لا يستطيع المواجهة.

واختار صاحبنا الجواب الثاني. وكلُّ ما سنراه في هذا الفصل — من العباءة إلى اللغة إلى الباب المغلق — هو أثر ذلك الاختيار.

3.3 العباءة

أول ما يلفت الناظر في «معيار النظر» أن أبا الفداء لا يقدّم معياره على أنه اجتهاد — بل على أنه منهج أهل السنة. ليس رأياً من آرائه يعرضه للنقاش — بل «عقيدتنا ومنهجنا معاصر المسلمين أهل السنة». وليس اختياراً من اختياراته يحتمل الخطأ — بل «الفرقان الحق» و«الضابط» الذي بدونه لا يأمن المسلم على دينه.

هذا ليس كلاماً عابراً ورد في سياق الحماسة — بل هو بنية مقصودة تتكرّر في الكتاب تكراراً يكشف عن وعي تامّ بأثرها. فحين يُصنّف صاحبنا علم الكونيات بأنه «علم زائف كاذب، بل جهل محض وتخرّص موضوع تحت الأقدام» — لا يقول: «هذا رأيي». يقول: «في عقيدتنا ومنهجنا معاصر المسلمين أهل السنة — خلافاً للجهمية الجدد».⁶³

⁶³ معيار النظر، م2، أقسام الغيب، ص212.

فن خالفه ليس مخطئاً في اجتهاده فحسب — بل هو من الجهمية الجدد. ومن وافقه ليس مرجحاً لرأي على رأي — بل هو من أهل السنة. والقارئ بين خيارين: السنة أو الجهمية. لا ثالث.

* * *

وهذه العبادة — عبادة الانتساب إلى أهل السنة والجماعة — ليست خفيفة. فإن من وضعها على اجتهاده قد حصّنه من النقد تحصيئاً مزدوجاً: فن ناقشه في المضمون أجابه بالانتساب، ومن ناقشه في الانتساب أجابه بالمضمون. تقول له: «معيارك فيه خلل» — يقول لك: «هذا معيار أهل السنة، أتطعن في منهج أهل السنة؟» وتقول له: «ليس هذا منهج أهل السنة بالضرورة» — يقول لك: «بل هو، وها أنا أبينه بالدليل.» فالدعوى تدور: المعيار صحيح لأنه سنيّ، وهو سنيّ لأنه صحيح.

والدوران هنا ليس مجرد خلل منطقيّ — بل هو خلل عمليّ له أثر بالغ. فإن الذي يسمع: «هذا منهج أهل السنة» يتوقّف عن النقد — لا لأنّ الحجّة أقنعت، بل لأنه لا يريد أن يعدّ من الطاعنين في أهل السنة. وهذا ضربٌ من الإرهاب الفكريّ — وإن لم يقصده صاحبه قصداً — لأنّ أثره لا يتوقّف على قصد صاحبه. وكَم من رأي باطل استمرّ لا لأنّ الناس اقتنعوا به، بل لأنّهم خافوا من الوصف الذي يلحق بمن خالفه. ولننظر في تتبّع هذا النمط في الكتاب. فأبو الفداء يقول في مقدّمة المجلّد الأوّل — وهو يحدّد غاية الكتاب:⁶⁴

فرايتُ ضرورةَ الاشتغال بتحرير الفارق المنهجيّ الكليّ والمعرفيّ... بين ما هو علمٌ طبيعيّ مقبولٌ نوعاً، وما هو تنظيرٌ دهرّيّ من جنس خرافات الملل الفاسدة... فإنّ من لم يتبيّن الفرق بين ما هو علمٌ طبيعيّ وما هو دينٌ طبيعيّ... فلا يأمن على دينه من دخول أسباب الزندقة والإلحاد إلى نفسه من حيث لا يشعر!

فلاحظ: «لا يأمن على دينه». ومن لم يأمن على دينه — أي من لم يأخذ بهذا المعيار — فهو مُعرّض نفسه «للزندقة والإلحاد»! فليس الخلاف خلافاً في مسألة منهجية

⁶⁴ معيار النظر، م1، المقدّمة، ص5.

يتناظر فيها أهل العلم — بل هو قضية إيمان وكفر: إمّا أن تأخذ بالمعيار فتأمن على دينك، وإمّا أن تتركه فتعرض للزندقة. وبهذا التأطير يصبح كلّ مخالفٍ لا مجتهداً يُحترم رأيه بل زنديقاً محتملاً يُحذّر منه.

* * *

والذي يُعظّم هذا الإشكال أنّ المصنّف ينتسب إلى ابن تيمية ويكثر النقل عنه — وابن تيمية هو أبعد الناس عن هذه الطريقة. فإنّ ابن تيمية كان يقرّر في كلّ مسألة أنّ أهل السنة اختلفوا فيها على أقوال، ويعرض تلك الأقوال ويرجّح بينها بالدليل — ولم يكن يقول: «من خالفني فقد خالف أهل السنة». بل كان يميّز تمييزاً دقيقاً بين ما أجمع عليه أهل السنة وبين ما هو اجتهاد منه أو من غيره — ومن طالع «درء تعارض العقل والنقل» رأى ذلك بيّناً في كلّ باب.

وأكثر من ذلك: ابن تيمية حين يقرّر قواعد في المعرفة الطبيعية — كقاعدة أنّ «ما علم بالحس لا يردّ بالنظر» وأنّ «الاستقراء في المحسوسات أصل العلم الطبيعي» — لا يسمي قواعده «عقيدة». يسميها ما هي: قواعد في المعرفة، يستدلّ عليها بالعقل والنقل، ويعرضها للنظر. فلم يكن ابن تيمية ليقول عن اجتهاده في مسألة من مسائل المعرفة الطبيعية إنه «عقيدة أهل السنة» — لأنّ أهل السنة لم يُجمعوا على شيء في هذا الباب أصلاً، إذ لم يكن هذا الباب مطروحاً عليهم بهذه الصورة.

والمقارنة بين الطريقتين كاشفة. ابن تيمية يقول ما معناه: «الصواب عندي كذا — لهذه الأدلّة — وقد قال فلان خلافه — ووجه الردّ عليه كذا». فيُبقي المسألة في دائرة الترجيح. والمصنّف يقول: «هذا منهج أهل السنة — خلافاً للجهمية الجدد». فيُخرج المسألة من دائرة الترجيح إلى دائرة الولاء والبراء. والفرق بين الأمرين ليس فرق درجة — بل فرق نوع.

* * *

وقد يقال: لعلّ صاحبنا يعني بـ«عقيدتنا ومنهجنا» ما هو أعمّ من الإجماع — أي ما يراه هو التطبيق الصحيح لأصول أهل السنة على هذه المسائل المستحدثة. وهذا تأويلٌ

حسن لو كان صاحبنا قد التزم به — أي لو قال: «هذا ما أراه تطبيقاً لأصول أهل السنة، وقد يرى غيري خلافه»، لكنّ الذي يصف المخالف بأنّه من «الجهميّة الجدد» لا يترك مجالاً لهذا التأويل. فالجهميّة وصفٌ عقديّ ثقيلٌ عند أهل السنة — ومن رماه برأي الجهميّة فقد رماه بما يُسقط عدالته في الشهادة ويُخرجه من دائرة الاعتبار عند كثير من أهل العلم. فهل يستحقّ هذا الوصف من رأى أنّ البحث في تركيب النجوم ليس عدواناً على الغيب؟

3.3.1 فكيف صار علماً زائفاً

ولننظر في أوضح تطبيق لهذا النمط — وهو حكم صاحب المعيار على علم الكونيات (Cosmology).

يقول أبو الفداء — وقد أفرد لهذا الحكم فصلاً كاملاً عنوانه «بيان أنّ الكوزمولوجيا علم زائف»:⁶⁵

هذا العلم المزعوم، أيها القارئ الكريم، قد جعل موضوعه دراسة تاريخ الكون بكيّته... ووضع النظريّات التي تصف أوّله وآخره وهيئته بكيّته وحقيقته ونظامه المطّرد... ونشأة ذلك كلّه وكيفيّتها وما كان قبلها إن كان قبلها شيء وما يكون بعد هلاكه كلّ إن كان بعده شيء.

ثمّ يحكم:⁶⁶

نقولها ولا نبالي بما يرجع علينا الجهال والمفتونون من اتهام في العقل والعلم، فإنّ الحقّ أحبّ إلينا من أنفسنا!

ثمّ يستشهد بالآية: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنَهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ﴾.

⁶⁵ معيار النظر، م 1، ص 112.

⁶⁶ معيار النظر، م 1، ص 112.

فلنفكّك هذا النصّ. فصاحبنا يفعل ثلاثة أشياء في آنٍ واحد: يحكم على تخصّص أكاديميّ بأسره بأنّه «علم زائف»، ثمّ يُقدّم حكمه على أنّه «الحقّ» الذي يجب بيانه للناس وعدم كتمانهم - مستشهداً بآية كتمان العلم، ثمّ يصف كلّ من خالفه بأنّه من «الجهال والمفتونين». فالبنية كاملة: حكم + تقدّيس + إقصاء. ولو جرّدت الحكم من التقديس والإقصاء - أي لو قال: «أرى أنّ كثيراً من مباحث الكوزمولوجيا تتجاوز حدود التجربة إلى الميتافيزيقا - وإليكم أدلّتي» - لكان كلاماً معقولاً يصحّ النقاش فيه. ولكنّه لم يقل ذلك - بل قال: «علم زائف»، و«هذا الحقّ»، و«من خالف فهو جاهل مفتون».

والعجب أنّه يقول في الموضع ذاته: «فبأيّ حقّ يزعم الإنسان لنفسه القدرة على الوصول إلى العلم بذلك الغيب المطلق في السماوات العلا استقلالاً بحسّه وعقله؟»⁶⁷ وهذا سؤال مشروع - ولكنّه يُجاب عنه بأنّ العالم الطبيعيّ لا يزعم أنّه يصل إلى «الغيب المطلق» - بل يزعم أنّه يرصد ما يصل إليه الضوء ويستقرئ منه ما يستطيع. والفرق بين الأمرين جوهريّ: فالفلكيّ الذي يحلّل طيف الضوء القادم من نجم بعيد لا يقول: «أنا أعلم غيب السماوات». يقول: «أنا أحلّل ضوءاً وصلني - وأستقرئ منه ما أستطيع - وقد أصيب وقد أخطئ». وهذا تواضع معرفيّة لا يستحقّ وصف «الجهل المحض» - بل يستحقّ التقدير والنقد المنهجيّ.

وهو نفسه يعترف - في مواضع أخرى - أنّ في نتائج الفلك التطبيقيّ ما ينفع الناس: في الملاحظة، وفي تحديد المواقيت، وفي رصد الكسوف والخسوف، وفي غير ذلك. فكيف ينفع ما هو «جهل محض»؟ إنّ العلم الذي ينفع - بإقرار المصنّف - ليس جهلاً. والتخصّص الذي يُنتج نتائج تطبيقية قابلة للتحقّق ليس «زائفاً». وهو يعلم هذا - ولكنّ معياره لا يسمح له بالتفريق بين ما في الكوزمولوجيا من استقراء صحيح وما فيها من تنظير ميتافيزيقيّ. فيحكم على الكلّ بحكم الجزء - ويسمّي ذلك «منهج أهل السنة».

⁶⁷ معيار النظر، م 1، ص 113.

3.4 لغته

لنسمع كيف يتكلم صاحب «معيار النظر» عن العلوم والباحثين الذين يختلف معهم — فإن اللغة ليست زينة تُضاف إلى المعنى بل هي جزء منه.

علم الكونيات — وهو تخصص أكاديمي يشتغل فيه آلاف الباحثين حول العالم، فيهم المسلم والنصراني واليهودي والملحد — هو عنده: «علم زائف كاذب، بل جهل محض وتخرص موضوع تحت الأقدام، مهما كثر أتباعه والداعون إليه».⁶⁸ والبيولوجيا التطورية ليست عنده علماً رخواً كما يصفها بعض فلاسفة العلم أنفسهم — بل هي «خرافة وعلم زائف وليست من الصناعات العلمية المعتبرة أصلاً».⁶⁹ ومن طرح أسئلة في فلسفة الميتافيزيقا فعمله «سفسطة وتطع» و«سخافة بالغة».⁷⁰ ومن خالفه في شأن التنقيب الأثري عن مملكة سليمان — فهو من «جهمية أهل القبلة».⁷¹

والملاحظة هنا ليست أن صاحب الكتاب يخطئ في بعض أحكامه — فقد يكون مصيباً في بعضها — بل أن لغته لا تترك مساحة للتمييز بين الأنواع. فهو يستعمل نفس الوصف — «جهل محض»، «خرافة»، «تخرص» — على البحث الذي يتكلم في أصل الكون من لا شيء بلا خالق (وهذا حقّه أن يُنتقد نقداً شديداً) وعلى البحث الذي يرصد أطيف النجوم ليستقرئ منها تركيبها الكيميائي (وهذا عمل تجريبي مشروع لا غبار عليه). والوصف الواحد يسوي بين الأمرين — ومن سوى بينهما فقد ظلم أحدهما.

3.4.1 القاموس الواحد

وتأمل مفردة «موضوع تحت الأقدام». هذه ليست مفردة علمية ولا حتى فقهية — إنها مفردة إقصائية محضة، لا تصلح لنقد ولا تُثر علماً، وإنما غايتها أن تقول للمخالف: «لا مكان لك في دائرة النظر». وشتان بين من يقول: «هذا البحث خاطئ وإليك بيان

⁶⁸ معيار النظر، م2، أقسام الغيب، ص212.

⁶⁹ معيار النظر، م2، ص452.

⁷⁰ معيار النظر، م2، الهوامش، هامش 84.

⁷¹ معيار النظر، م2، أقسام الغيب، ص213.

خطئه» — ومن يقول: «هذا البحث تحت الأقدام» الأول يفتح باباً للمراجعة — والثاني يغلقه.

وانظر كذلك في وصف الفلكي الذي يعمل في مرصده. يقول المصنّف: ⁷²

فالفلكي الذي يقضي الأيام والليالي في مرصده يتتبع الأجرام
بالتلسكوبات ويسجل كل حركة تظهر له، ما غايته وما مطلبه من
ذلك ولماذا تكلفه؟ وعندما يجلس أمام حاسوبه ليبنى أنموذجاً فلكياً
رياضياً لتقدير أحجام الأجرام البعيدة أو مكونات الباطنة أو المسافات
الفاصلة بينها وبين الأرض، فلا يّ غاية يتكلف ذلك؟... إن فتشت فلن
تجد إلا دافع المنافسة بين الأقران!

فتأمل: الفلكي الذي يرصد النجوم ويسجل حركتها ويبنى أنموذجاً رياضياً — ليس
علماً يطلب المعرفة عند صاحبنا، بل طالب شهوة ومنافسة أقران! وكأن كل من رفع
عينه إلى السماء فنظر فيها لا يمكن أن يكون إلا مدفوعاً بالهوى! والله سبحانه هو الذي
قال: ﴿أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا وَزَيَّنَّاهَا﴾ — فالنظر في السماء
مأمور به في القرآن. فمن جعل النظر في السماء بالتلسكوب شهوة ومنافسة أقران، فقد
خالف ظاهر القرآن من حيث أراد أن ينصره.

وليس يخفى ما في هذا الكلام من تعميم يجمع آلاف الباحثين — فيهم المؤمن
والصادق والمخلص — في وصف واحد: طلاب شهوة ومنافسة. وكأن في الأرض فلكياً
واحداً يرصد النجوم لوجه الله — أو لمنفعة الناس — أو لحب المعرفة الذي هو فطرة
إنسانية ركبها الله في الإنسان! لا أحد — عند صاحب المعيار — يطلب العلم الطبيعي
إلا بدافع المنافسة والترقي، وكل غاية أخرى وهم. وهذا ظنّ بالناس لا يملك عليه دليلاً
— وقد قال الله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾.

⁷² معيار النظر، م2، ص261.

3.4.2 ميزانُ ذو كفتين

والعجيب أنَّ صاحبنا نفسه ينقل عن بوبر ودوهيم وكوهن وفيرابند وبنروز ولا كاتوس وغيرهم — وكلّ هؤلاء فلاسفة طبيعيّون أو فلاسفة علم غربيّون، أكثرهم لا يؤمن بالله أصلاً. ينقل عنهم بالتوقيع حين يخدم نقله دعواه — ولا يصفهم بالجهل ولا يضع كلامهم «تحت الأقدام». بل يستشهد بدوهيم — وهو كاثوليكيّ لا مسلم — بأنّه عالم «بذل في علم الفيزياء عشرين عاماً من التدريس والبحث والتنظير».⁷³ فيُقرّه ويعرض كلامه باحترام.

فإذا جاء باحثٌ مسلم يشتغل في تخصّص طبيعيّ ويرى أنّ عمله مشروع، لم يجد عنده إلّا «الجهميّة الجدد» و«الغلاة المتعصّبين». فوبر — الذي لا يؤمن بالله — يُنقل عنه بإعجاب حين يقرّر أنّ القابليّة للتكذيب معيارٌ للعلم. ولكنّ الباحث المسلم — الذي يؤمن بالله وبالغيب ويصليّ ويصوم — إذا رأى أنّ البحث في أطراف النجوم البعيدة مشروع، فهو عند المصنّف «من الجهميّة» يطعن في عقيدة أهل السنّة! أيّ ميزانٍ هذا يُثقل فيه الكافر ويُخفّ فيه المسلم؟

وليس القصد أنّ النقل عن بوبر وغيره خطأ — بل هو صواب، والحكمة ضالة المؤمن. القصد أنّ ازدواجيّة المعاملة تكشف عن خلل في الميزان: الغربيّ الكافر حين يوافقني = فيلسوفٌ ومنظرٌ يُستفاد منه. والمسلم حين يخالفني = جهميّ ومتعصّب يُوضع تحت الأقدام. والفرق بين المعاملتين ليس في قوّة الحجّة — بل في اتّجاه النتيجة.

* * *

والمصنّف حين ينقل عن بنروز كتابه «العقل الجديد للإمبراطور»⁷⁴ ينقل عنه بتفصيل وعناية — يعرض حجّته ويناقشها ويبيّن خطأها — من غير أن يصفه بالجهل أو يضع كلامه تحت الأقدام، مع أنّ بنروز ملحدٌ لا يؤمن بالغيب أصلاً. فلماذا يُعامل بنروز الملحد بهذا الاحترام العلميّ — ولا يُعامل الباحث المسلم في الفيزياء الكونيّة بمثله؟

⁷³ معيار النظر، م2، ص43.

⁷⁴ معيار النظر، م1، ص395--396.

الجواب عندي: لأنّ بنروز بعيد - في كتاب وفي جامعة وفي بلد آخر - فلا يهدّد سلطة المعيار. أمّا الباحث المسلم فقريب - في نفس المجتمع ونفس الجامعة - وهو يهدّد المعيار بمجرد وجوده. فمن هنا جاءت شدة اللغة.

3.4.3 كهنة المعاطف البيضاء

ومن أحسن ما في «معيار النظر» وصفه للعلاقة بين المؤسسة العلميّة الغربيّة والبنية الدينيّة - وهو الوصف الذي سمّاه «كهنة المعاطف البيضاء»⁷⁵.
فحين يصف المصنّف كيف أنّ الأكاديميّات الطبيعيّة «تصبح بمنزلة المعابد عند أهل الملل الأخرى»، وكيف أنّ الباحث الطبيعيّ عند الملاحدة «هو الكاهن الذي يرجى منه ما يرجوه المشرك الوثنيّ من كهنة معبده» - فهو يصف حقيقة سوسيولوجيّة. وحين ينقل عن لورانس كراوس أنّه يصف مصادم الهادرونات الكبير بأنّه «كاتدرائيّة» صُمّمت «لتعظيم مجد العالم الطبيعيّ» - فهو ينقل كلاماً صحيحاً يثبت أنّ بعض كبار الطبيعيّين يتعاملون مع علمهم تعاملًا دينيًّا. وحين ينقل عن مايكل روز أنّ متاحف التاريخ الطبيعيّ أنشئت لتكون «بمنزلة المعبد الدينيّ للطبيعيّين» - فهو ينقل اعترافاً من داخل المعسكر الدهريّ نفسه.

والإشكال ليس في هذا - بل فيما يُستثمر منه. فالمصنّف يأخذ هذا الوصف الصحيح - أنّ في الأكاديميّة الغربيّة بُعداً شبه دينيّ - ثمّ يبني عليه حكماً يطال كلّ من يعمل في تلك الأكاديميّة: فلا فرق عنده بين كراوس الذي يصرّح بأنّ غايته «تعظيم مجد العالم الطبيعيّ»، وبين عبد السلام الذي حاز نوبل في الفيزياء وهو يصليّ ويصوم ويقرأ القرآن. كلاهما - عند المصنّف - يعمل في «ملة» واحدة. وهذا من التسوية بين المختلفات التي لا يرضاها عاقل.

والمسألة هنا مسألة منطقيّة قبل أن تكون مسألة شرعيّة. فالقول بأنّ في المؤسسة ملاح دينيّة لا يعني أنّ كلّ من يعمل فيها متدينّ بدنيها. والقول بأنّ كراوس يتعامل مع المصادم كأنّه معبد لا يعني أنّ الفيزيائيّ المسلم الذي يستعمل نتائج المصادم في بحثه

⁷⁵ معيار النظر، م 1، ص 40-42.

يعبد فيه. والقول بأن المتاحف الطبيعية فيها بنية شعائرية لا يعني أن كل من دخلها خرج ملحدًا. فالتشبيه شيء والهوية شيء — كما بينّا في الفصل الأول — والمصنّف يقفز من التشبيه إلى الهوية في كل مرة.

3.5 رأى العلة فوصف الدواء الخطأ

في المجلد الأول يتعرّض أبو الفداء لنبوءات ريموند كورزويل (Ray Kurzweil) المستقبلية — تلك النبوءات التي تنبأ فيها بما سيكون عليه حال التقنية في عامي 2009 و2019. ويُفريغ المصنّف تلك النبوءات بتفصيل لا يخلو من سخيرة:⁷⁶

نحن الآن في 2009... الحواسيب الشخصية الآن متوفرة في أحجام وأشكال شتى، ومن المعتاد أن تراها مبطنة في الملابس والمجوهرات كساعات المعصم والخواتم والحلق وغير ذلك من الزينة... والناس معتادون على أن يكون لدى أحدهم على الأقلّ دسّة من الكمبيوترات تعمل على أجسامهم ومن حولها.

ثمّ يعلّق المصنّف — وقد كتب في 2018:⁷⁷

لا تعليق! دسّة حواسيب دقيقة على الجسم وفي المجوهرات وفي الملابس وفي العين وفي القفا وفي دبّوس الكرافاتات... إلخ، أيّ هذيان هذا؟! قارن هذا الهراء بواقع الناس اليوم... وسترى جهازين فقط على كلّ امرئ منهم حتّى في أكثر دول العالم تقدّمًا.

والنقد هنا صائب — فكورزويل بالفعل أخطأ في أكثر نبوءاته خطأً فاحشًا، وتهافت تلك النبوءات يكشف عن مشكلة حقيقية في التنظير الطبيعي المعاصر: الثقة المفرطة في خطيّة التقدّم التقنيّ (Linear Extrapolation)، والغرور المعرفي الذي يجعل الباحث يظنّ أنّه يستطيع التنبؤ بالمستقبل بمجرد رسم منحنيات تصاعديّة.

⁷⁶ معيار النظر، م1، ص370.

⁷⁷ معيار النظر، م1، ص372.

* * *

ولكنَّ صاحبَ المعيار لا يقف عند حدِّ النقد — بل يبني عليه ما لا يبنيه العاقل. فمن كون كورزويل أخطأ في نبوءاته المستقبلية — يستنتج أن «أكثر نظريات الفلكيين لا تعدو أن تكون ظنوناً وأوهاماً».⁷⁸ وهذا قفز من مقدّمة إلى نتيجة لا تلزمها. نخطأ كورزويل في نبوءاته عن الحواسب المحمولة لا يعني أن قوانين كبلر في حركة الكواكب خاطئة. وفشل نبوءاته عن الذكاء الاصطناعي لا يعني أن قياسات هابل لتمدد الكون وهم. والتنبؤ المستقبلي شيء والرصد الحاضر شيء آخر — والخلط بينهما مغالطة ينبّه إليها المصنّف نفسه في مواضع أخرى.

وهذا النمط يتكرّر في الكتاب: ملاحظة صحيحة ← تعميم مفرط ← حكم شمولي. فلأنّ بعض التنظير الطبيعي خرافة — يصبح كلّ تنظير طبيعي خرافة. ولأنّ بعض الباحثين مدفوعون بالهوى — يصبح كلّ الباحثين مدفوعين بالهوى. ولأنّ كورزويل أخطأ — يصبح الفلك كلّ ظنوناً وأوهاماً. والمصنّف ذاته يعلم أنّ هذا النمط من التعميم مغالطة — لأنّه هو الذي يسمّيه *Unwarranted Generalization* في المجلد الثاني!⁷⁹ فيسقط في المغالطة التي يسميها.

والعبرة من هذا المثال أنّ الملاحظة الجيدة لا تُنقذ البناء الفاسد. فالمصنّف يملك عيناً ناقدة ترى الخلل — ولكنه يبني على ملاحظاته استنتاجات لا تلزمها. وكتابه مليء بالملاحظات الجيدة والاستنتاجات الفاسدة — وهذا أخطر من كتاب فاسد الملاحظات والاستنتاجات معاً، لأنّ جودة الملاحظات تُغري القارئ بقبول الاستنتاجات.

3.6 ومن الحذر ما قتل صاحبه

والنمط الذي رأيناه في كورزويل — ملاحظة صائبة تتحوّل إلى حكم شمولي — يتكرّر في موضع آخر لافت من المجلد الثالث: كلام المصنّف على ما يسمّيه بـ «القراءة الحرة». يقول أبو الفداء — وهو يتكلّم عن أثر المستغربين في الأمّة —:⁸⁰

⁷⁸ معيار النظر، م 1، ص 432.

⁷⁹ معيار النظر، م 2، هامش 32 وما بعده.

⁸⁰ معيار النظر، م 3، ص 77.

خذوا إذن بنصيحة الخبثاء من أمثال طه حسين وجمال الدين الأفغاني
ومحمد عبده إذ اتفقوا على أننا لن نبلغ ما بلغه الغربيون من علو في الصنائع
المادية حتى نصبح أمثالهم في الأمور المعنوية!

ثم يقول عمن يدعو إلى المطالعة الحرّة:⁸¹

إنّ مبدأ الهجوم على المكتبات ومطالعة الكتب بالهوى والمزاج فيما يقال
له «القراءة الحرّة» هو من محض السفاهة على التحقيق.

ثم يقرّر أنّ من قال: «أقرأ ما أشاء وأردّ الباطل بعقلي» — فهو واهمّ مغرور، لأنّ
العقل وحده لا يكفي بدون تعلّم المنهج الصحيح أولاً.

* * *

والملاحظة — مرّة أخرى — فيها صواب لا ينكره عاقل. فنعم: المطالعة بلا منهج
قد تُفسد أكثر ممّا تُصلح. ومن قرأ في فلسفة الماديين وهو لا يملك أدوات النقد —
قد يبتلع باطلهم بلا تروية. وطه حسين — على ما فيه من ثقافة واسعة — قد زلّ
في مسائل خطيرة، ومشروع التغريب الذي ساهم فيه كان له أثرٌ مدمرٌ على الثقافة
الإسلامية. كلّ هذا صحيح.

ولكنّ المصنّف يبني على هذه الملاحظة — مرّة أخرى — حكماً يتجاوزها. فمن كون
المطالعة بلا منهج خطيرة — يستنتج أنّ المطالعة ذاتها ينبغي أن تُضبط وتُقيّد وتُراقب.
ومن كون طه حسين قد أخطأ في دعوته — يستنتج أنّ كلّ دعوة للقراءة الحرّة سفاهة.
وهذا كمن رأى رجلاً سكر من الشراب فقرّر أنّ الشرب ذاته — حتى شرب الماء —
آفة ينبغي الحذر منها.

والمسلمون في تاريخهم لم يكونوا ممن يخاف من القراءة. ابن تيمية قرأ كتب الفلاسفة
والمتكلمين والنصارى واليهود والصابئة — قرأها بعمقٍ لا يبلغه أكثر أتباعهم — ثم ردّ
عليها. والغزالي قرأ كتب الفلاسفة حتّى قال عن نفسه إنّه فهم فلسفتهم كما يفهمها

⁸¹ معيار النظر، م3، ص78.

أذكيائهم — ثم كتب «تهافت الفلاسفة». وابن حزم قرأ كتب أهل الملل كلها — ثم ألّف «الفصل». وما كان أحدٌ منهم ليقول: «القراءة الحرّة سفاهة». بل كانوا يقولون: «اقرأ كلّ شيء — واعرّف ما تقرأ».

والفرق بين الموقفين — وهو الفرق بين الثقة والخوف — أنّ من يثق في دينه وفي عقله لا يخاف من كتاب. يقرأه ويزنه ويأخذ منه ما يصحّ ويردّ ما لا يصحّ — ويزداد بذلك علماً وقوّة. وأمّا من يخاف — فيرى في كلّ كتابٍ نخاً وفي كلّ سؤالٍ شبهةً وفي كلّ مطالعةٍ تهديداً. ومن عاش هكذا لم يردّ على مخالفه قطّ — لأنّه لا يقرأ ما يكتبون. وها هنا تتقاطع هذه المسألة مع مسألة كورزويل: النمط واحد. ملاحظةٌ صحيحة في ظاهرة جزئية — تتحوّل إلى قاعدة شاملة تمنع أكثر ممّا تحمي. والمصنّف في كلتا الحالتين يختار الإغلاق حيث كان ينبغي أن يختار الضبط. والفرق بين الإغلاق والضبط هو الفرق بين «لا تخرج من البيت لأنّ الشارع خطير» و«اخرج وانتبه».

3.7 أُغْلِقَ من الداخل

دعونا ننظر في الأثر العمليّ لهذا المعيار — لا في النظرية بل في ما يترتّب عليه لو أخذه المسلمون مأخذ الجدّ.

يقرّر صاحبنا أنّ كلّ تخصص أكاديميّ تخصّص في تناول حوادث ما قبل خلق السماوات والأرض بالتنظير الطبيعيّ فهو «علم زائف كاذب». هذا يعني — بالتصرّيح لا بالاستنباط — أنّ على المسلمين أن يغلقوا أقسام الفيزياء الكونية في جامعاتهم، وأنّ يمتنعوا عن البحث في كلّ ما يتعلّق بنشأة الكون ونشأة الحياة، وأنّ يصنّفوا كلّ من يعمل في هذه التخصّصات بأنّه يعمل في «جهل محض».

وهو يعلم أنّ هذا اللازم يلزمه — وقد واجهه. ففي المجلّد الثاني يذكر أنّ بعضهم قال له: «أتريدنا أن نغلق جملة من الأقسام العلمية المتخصّصة في الأكاديميات والجامعات، على اعتبار أنّ تدريس تلك النظريات حرام شرعاً؟»⁸² ثمّ يعلّق بأنّ هذا الاعتراض

⁸² معيار النظر، م2، ص.62.

جاءه «من بعض الغلاة المتعصبين»! فتأمل: من سأل سؤالاً مشروعاً عن لوازم المعيار — فهو «غالٍ متعصب»! ومن حكم على تخصصات بأسرها بالبطلان — فهو صاحب «منهج أهل السنة»!

ثم يمضي ويعترف بأنه يعلم أنّ الأمر شاقّ على أصحاب تلك التخصصات — فيقول: ⁸³

لا شكّ أنّ تعصب هؤلاء يكون أشدّ وأعظم — ولا سيّما فيما لو كنتُ
أتكلّم بدعوى إخراج تخصصٍ من التخصصات من دائرة العلم الطبيعيّ...
ولكنّ هذا رجلٌ يقول للنظار والباحثين: اتّقوا الله ولا تنتطّعوا ولا تخوضوا
فيما لا طائل تحته ولا نفع للناس.

3.7.1 النصيحة والفتوى

والكلام الأخير — «اتّقوا الله ولا تنتطّعوا» — كلامٌ حسنٌ لو اقتصر عليه. فن ذا الذي
ينكر أنّ في البحث الطبيعيّ ما هو تنطّع لا نفع فيه؟ لكنّ الكلام لم يقتصر على هذا.
فقد حكم على تخصصات بعينها بأنّها «جهل محض» — وهذا ليس نصيحة بل فتوى.
والفرق بينهما كالفرق بين قول الطبيب: «أنصحك بالاعتدال في الطعام» وقوله: «هذا
الطعام سمٌّ لا يجوز أكله». الأوّل يُرشد والثاني يُحرّم.

بل يذهب إلى أبعد من الفتوى — فيقترح بنية مؤسّسية للرقابة. يقول: ⁸⁴

يجب أن يكون لدى عقلاء المسلمين من أصحاب البحث في الطبيعيات
والتجريبيّات مسطرةً معياريةً صارمةً للحكم على المقاصد والمطالب البحثيّة
نفسها — من قبل الشروع في البحث وإجازة بذل النفقة فيه — بالقبول
أو الردّ قبل النشر أو الترجمة.

فهذا ليس مجرد رأي — إنّه مشروع رقابة معرفيّة يقحم المعيار في بنية المؤسّسة
الأكاديميّة ذاتها. يريد أن تُفحص المطالب البحثيّة — لا بمعيار الجودة العلميّة ولا بمعيار

⁸³ معيار النظر، م2، ص62.

⁸⁴ معيار النظر، م3، ص461.

المنفعة العملية — بل بمعيّار عقديّ يقرّره هو: هل هذا البحث يتعلّق بالغيب المطلق أم لا؟ وإذا كان الجواب «نعم» — فلا يُنفَق عليه ولا يُنشر ولا يُترجم. ومن الذي يقرّر أنّ البحث يتعلّق بالغيب المطلق؟ المعيار. ومن الذي وضع المعيار؟ المصنّف. فصاحب المعيار — في النهاية — هو الذي يريد أن يقرّر ما يُبحث فيه وما لا يُبحث.

3.7.2 من يبقى خلف الباب

وهنا يظهر القلب الذي أشرنا إليه في عنوان هذا الفصل. فصاحبنا نصب نفسه حارساً على باب العلم الطبيعيّ — يقرّر من يدخل ومن يُمنع. والحارس الذي أغلق الباب لم ينتبه إلى أنّه أغلقه من الداخل — أي أنّه حبس نفسه والمسلمين معه في غرفة لا نوافذ لها. فإنّ المسلم الذي يأخذ بهذا المعيار لن يبحث في الفيزياء الكونيّة — فيتركها لغيره. ولن يبحث في الفيزياء النظرية المتقدّمة — فيتركها لغيره. وسيبقى في الغرفة ينتظر من «غيره» أن يأتيه بالنتائج — ثمّ ينتقدّها.

ولننظر في مفارقة هذا الموقف. صاحبنا يقرّر — كما بيّنا في الفصل الأوّل — أنّنا «نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيّارنا نحن لا بمعيّارهم».

فلنسأل: كيف تأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس — إذا لم تكن تفهم تلك الأبحاث؟ وكيف تفهمها إذا لم تكن قد درستّها؟ وكيف تدرسها إذا كان تخصّصها «جهلاً محضاً» لا يجوز الاشتغال به؟ إنك لا تستطيع أن تنتقد ما لا تفهم — والنقد الذي يأتي من خارج الصنعة نقدٌ أعرج لا يُعوّل عليه. وصاحبنا نفسه يعلم هذا — لأنّه هو الذي احتجّ بأنّ دوهم كان فيزيائياً متخصّصاً قبل أن يكون فيلسوفاً.⁸⁵ فإذا كانت قوّة النقد تأتي من التخصّص — فكيف يُغلق باب التخصّص ثمّ يطالب بالنقد؟

* * *

فإنّ الدهريّ الغربيّ لن يتوقّف عن البحث لأنّ رجلاً مسلماً أصدر فتوى بأنّ تخصّصه «جهل محض». سيستمرّ في بحثه — ويصل إلى نتائج — وينشرها — ويبني

⁸⁵ معيار النظر، م2، ص.43.

عليها تقنيّات ونظريّات وتطبيقات. والمسلم الذي امتثل للفتوى وترك البحث - سيجد نفسه يوماً مضطراً لاستعمال تلك التقنيّات والنظريّات بلا فهم ولا قدرة على النقد ولا قدرة على التمييز بين ما فيها من صواب وما فيها من خطأ. وعند ذلك - لا قبله - تكون الفتنة حقّاً. لأنّ الفتنة ليست في أن يدرس المسلم علم الكونيّات وهو يعلم حدود المعرفة البشريّة - بل الفتنة في أن يجد المسلم نفسه أمام صرح علميٍّ عملاق لا يملك أن يفهمه ولا أن ينتقده، فيسلم لأصحابه تسليماً أعمى - أو يكابر مكابرة جاهلة.

ولنلزم صاحبنا بلازم أشدّ لعلّه يتبيّن: لنطبّق معياره على الطبّ. فإنّ البحث في أصل الأمراض - أي كيف نشأ هذا الفيروس أو تلك الطفرة الجينيّة - بحثٌ في «أصل الأنواع» المرضيّة. والفيروس الذي يتحوّل إلى سلالة جديدة - أهو من «النظام القائم» أم من «أصل الأنواع»؟ والمقاومة التي تطوّرها البكتيريا للمضادّات الحيويّة - أهي «تتبع أسباب» مشروع أم «تنظير في الغيب»؟ والبحث في كيف نشأت أوّل خلية سرطانيّة في جسم هذا المريض - أهو «قياس على المحسوسات» أم «اقتحام للغيب»؟ لا يستطيع صاحبنا أن يجيب - لأنّ معياره لا يملك حدّاً واضحاً بين «دراسة النظام الجاري» و«دراسة الأصول». والطبّ الحديث كلّهُ مبنيٌّ على تتبّع أصول الأمراض لا على وصف أعراضها فحسب. فإن طبّق المعيار بصرامة خسرت الطبّ الحديث - وإن استثنيت الطبّ فقد استثنيت بلا ضابط، وعدت إلى الذوق الذي أنكرته.

3.7.3 الشابُّ المسلمُ بين البابين

ولندع التنظير جانِباً ولننظر في واقع الشابِّ المسلم اليوم - ذلك الشابُّ الذي يفترض أنّ «معيار النظر» كُتب من أجله. هذا الشابُّ يعيش في عالم تملأه نتائج العلم الطبيعيّ من كلّ جانب: في الهاتف الذي في يده، والدواء الذي يأخذه، والطائرة التي يركبها، والأخبار التي يقرأها عن اكتشاف كوكب جديد أو رصد موجات الجاذبيّة أو تصوير ثقب أسود. هذا الشابُّ ليس في غرفة مغلقة - بل في عالم مفتوح لا يستطيع أحد أن يُغلّقه عليه. فإن قلتَ له: «علم

الكونيات جهل محض» - فسيألك: «ولكنهم صوّروا ثقباً أسود - أهذا جهل؟» وإن قلتَ له: «الفيزياء الكونية خرافة» - فسيألك: «ولكنهم أرسلوا مركبة إلى المريخ - أهذا خرافة؟» ولن يجد عندك جواباً - لأنّ المعيار لم يُبنَ ليجيب عن هذه الأسئلة، بل ليمنع من طرحها.

والأخطر من ذلك أنّ هذا الشاب - إذا لم يجد عند أهل دينه جواباً يحترم عقله - فسيبحث عن الجواب عند غيرهم. وغيرهم جاهز - بل حريص - على أن يقدم له الجواب. فالمنصّات الإلحادية العربية لا تتوقّف عن استثمار هذه الفجوة بالذات: يقولون للشابّ المسلم: «أنظر - علماءك يقولون لك إنّ الفيزياء حرام والكونيات خرافة! أهذا دينٌ يحترم عقلك؟» ثمّ يقدمون له البديل: العلم بلا ضوابط، والمعرفة بلا حدود، والحرية بلا سقف. وهو بديل فاسد - ولكنه يبدو أحسن من الإغلاق. فالشابّ المحشور بين باين - باب الإغلاق عند المصنّف وباب الانحلال عند الدهري - لن يختار الإغلاق. سيختار الباب الذي يبدو مفتوحاً - وإن كان يؤدي إلى هاوية.

وصاحبُ المعيار يعلم هذا الخطر - فهو يتكلّم عنه بحرقّة في أكثر من موضع. يتكلّم عن الشباب الذين «لم يترّبوا على العقيدة الصحيحة ولم يترّبوا على طلب العلم بحكم الله ورسوله»⁸⁶ - وهو كلام صحيح. ويتكلّم عن آثار أفلام هوليوود وألعاب الكمبيوتر في نقل «ميثولوجيا الدهرية الطبيعيين» - وهو كلام فيه صواب. ولكنه لا يرى أنّ علاجه هو - إغلاق الأبواب - يزيد المشكلة ولا يحلّها. فالشابّ الذي لم يترّب على العقيدة لا يُحصّن بالمنع - بل بالتربية. والمنع بلا تربية لا ينتج إلّا واحداً من اثنين: مسلماً جاهلاً لا يفهم علمه، أو ملحدًا ناقماً يظنّ أنّ دينه عدوّ عقله.

* * *

وثمة مسألة عملية أخرى يغفل عنها المصنّف. فالعلم الطبيعيّ ليس ترفاً فكرياً - بل هو أساس التقنية الحديثة. والتقنية الحديثة ليست زينة - بل هي شرط البقاء في عالم اليوم. والأمة التي تتخلف عن ركب العلم الطبيعيّ تتخلف عن ركب القوة - والقوة في

⁸⁶ معيار النظر، م 1، ص 397-398.

الإسلام ليست مذمومة بل مطلوبة: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾. فالمسلمون اليوم في حاجة — لا إلى إغلاق أقسام الفيزياء الكونية — بل إلى فتحها وتوسيعها وتخرّيج باحثين مسلمين يفهمون العلم الطبيعيّ فهماً عميقاً ويملكون أن ينتقدوه من داخله ويأخذوا منه ما ينفع ويردّوا ما يضرّ. هذا هو الجواب الذي يحتاجه المسلمون — لا معيار يُغلق عليهم الأبواب ثم يسمّى الإغلاق «منهج أهل السنة».

3.8 ثمّ ماذا

وهنا نصل إلى لبّ المسألة — وهو ما يستحقّ التأمل أكثر من كلّ ما سبق.
المسألة التي يطرحها صاحب «معيار النظر» مسألة حقيقية — تمدّد التنظير الطبيعيّ في الغيب واقتحام الميتافيزيقا الدهريّة لحقول العلم التجريبيّ. فما الذي حصل إذن؟

3.8.1 أن تفعل ما تنتقده

الذي حصل أنّ صاحب المعيار ارتكب الخطأ الذي ينتقده عند غيره. وهذا ليس اتّهاماً نلقيه بل حقيقة نبيّها.
فهو أنكر على الطبيعيّين أنّهم حملوا المنهج التجريبيّ عقيدتهم الدهريّة — فقد حمل هو معياره عقيدته السنيّة. المنهج عند الطبيعيّ الدهريّ أداة تحمل عقيدة الطبيعّة المنهجية — والمعيار عند المصنّف أداة تحمل عقيدة أهل السنة كما يراها. وكلاهما يقول: لا انفكاك. وكلاهما مخطئ — لأنّ الأداة لا تحمل عقيدة صانعها، كما بيّنا في الفصل الأوّل.
وأنكر على الإعجازيين أنّهم أدخلوا العلم الطبيعيّ في القرآن — فقد أدخل هو القرآن في العلم الطبيعيّ، ولكن من الباب الآخر: بدل أن يقول «القرآن أخبرنا بالنظرية الفلانية» قال «القرآن يمنعنا من النظرية الفلانية». والعمليّتان — إثبات العلم بالنصّ ونفي العلم بالنصّ — متماثلتان في البنية وإن اختلفتا في الاتجاه. كلتاها تأخذ النصّ إلى حيث لم يأت.

3.8.2 معيارٌ لا يُكَدَّب

وقد وقع في مفارقة أخرى لا تقلّ عن هذه: فهو ينتقد النظرية التي لا تقبل التّكذيب — ويحتجّ بذلك بوبر — ثمّ يقدّم معياراً لا يقبل التّكذيب. فمن اعترض عليه بالعقل ردّ عليه بالنقل، ومن اعترض عليه بالنقل ردّ عليه بأنّ فهمه للنقل خاطئ، ومن اعترض عليه بالتاريخ ردّ عليه بأنّ التاريخ لا يُحتجّ به في الغيب، ومن اعترض عليه بالواقع ردّ عليه بأنّ الواقع يثبت ما يقول، ومن اعترض عليه بلوازم معياره ردّ عليه بأنّه «غال متعصّب». فأَيّ اعتراض يمكن أن يُبطل هذا المعيار في نظر صاحبه؟ لا شيء.. والنظرية التي تُفسّر كلّ شيء ولا يمكن أن يُطالها شيء — هي عند بوبر وعند المصنّف نفسه علامة الدعوى غير العلمية. فلعلّه قد آن الأوان أن يطبّق المصنّف معياره على معياره.

3.8.3 سلطةٌ بديلة

وثمة قلب آخر ألطف من هذا وأخفى. صاحبنا يحتجّ كثيراً بأنّ العلم الطبيعيّ المعاصر مبنيٌّ على فلسفات يقبلها الباحثون كمسلّمات دون فحص — وهذا صحيح. ثمّ ينتقد هذا القبول بأنّه تقليد أعمى — وهذا حقّ. ثمّ يقدّم أصوله الكليّة هو — ويطلب من المسلمين أن يقبلوها كمسلّمات! فيقع في ما أنكره.

والمرأة هنا واضحة: المصنّف يرى في الأكاديمية الغربيّة سلطةً إبتيميةً تفرض مسلّماتها على الباحثين وتقضي المخالفين — وهو محقّ في ذلك. ثمّ يبني أكاديميةً بديلةً تفرض مسلّماتها على الباحثين المسلمين وتقضي المخالفين — فيصبح صورة من الشيء الذي ينتقده. الفرق الوحيد أنّ الأكاديمية الغربيّة تفرض مسلّماتها باسم «العلم» — وهو يفرض مسلّماته باسم «أهل السنّة». والبنية واحدة وإن اختلف الاسم. بل إنّ صاحبنا يصرّح بما يقارب هذا حين يقول عن القائمين على استيراد العلوم:⁸⁷

السمة الغالبة لدى القائمين على كافّة أنواع العلوم الدنيويّة في بلاد المسلمين

⁸⁷ معيار النظر، م2، ص.452.

في هذا الزمان أنّهم كلّما ظهر تخصّص أكاديمي فرعيّ جديد في بلاد الغرب نقلوه أولاً — حذو القدّة بالقدّة — ثمّ نظروا بعد ذلك في أصوله الكلية عند أصحابه، إن كانوا فاعلين!

وهذا النقد — في أصله — صحيح. فنقل العلوم بلا تحييص آفة. ولكنّ الجواب عن هذه الآفة ليس «لا تنقلوا» — بل «انقلوا بتمحيص». والتمحيص لا يكون بتحريم البحث — بل بتقوية الباحث. فالطبيب الذي يريد أن يحجي مريضه من الطعام الفاسد لا يمنعه من الأكل — بل يعلمه كيف يميّز بين الصالح والفاسد.

3.8.4 من كلامه هو

ولعلّ أبلغ ما يظهر التناقض البنيويّ في المشروع هو ما يقرّره صاحب المعيار نفسه في مبحث الأسباب — ذلك المبحث الذي بينّا في الفصل الأوّل أنّه يسقط الجدار الحامل بحجر من حجاره.

يقول أبو الفداء — في سياق ردّه على من يزعم أنّ نسبة الحوادث إلى أسبابها الطبيعية شرك — ما نقلناه بحروفه في الفصل الأوّل: إنّ من تتبّع الأسباب معتقداً أنّها جارية على إرادة الله ومشيتته فليس مشرّكاً ولا قريباً منه.⁸⁸

هذا نصّ صريح — بل قاطع — في أنّ تتبّع الأسباب الطبيعية لا يكون شركاً إذا كان المتتبّع يعتقد أنّها جارية على إرادة الله. فالفلكيّ المسلم الذي يرصد النجوم ويتتبّع أسباب تكوّنها وتحولاتها — معتقداً أنّ كلّ ذلك جارٍ على إرادة الله — ليس مشرّكاً عند المصنّف نفسه. والكيميائيّ المسلم الذي يدرس تفاعلات باطن الأرض — معتقداً أنّ الله هو الذي أودع فيها تلك الطبائع — ليس مشرّكاً عند المصنّف نفسه. فأين المنع؟ وأين التحريم؟ وأين «الجهل المحض»؟

وهو يعلم أنّ هذا النصّ يفتح عليه باباً لا يستطيع إغلاقه — ولذلك يحاول تقييده بأنّ المنع إنّما يكون في «أصل الأنواع» و«أصل العالم» — لا في تتبّع السنن الجارية ضمن النظام القائم. ولكنّ هذا التقييد يعود بنا إلى المعيار الذي بينّا فساده في الفصل الثاني:

⁸⁸ معيار النظر، م 1، ص 76. وانظر نقل النصّ كاملاً في الفصل الأوّل من هذا الكتاب.

أين يبدأ «أصل العالم» وأين ينتهي «النظام القائم»؟ هل دراسة تكوّن النجوم من السدم الغازية — وهي عملية مادية تجري بقوانين فيزيائية قابلة للرصد — من «أصل العالم» أم من «النظام القائم»؟ هل دراسة طبقات الأرض الجيولوجية — وهي طبقات مادية قابلة للحفر والتحليل — من «أصل العالم» أم من «النظام القائم»؟ المنحنى الذي ليس فيه أرقام لا يجيب — والمعيار الذي بلا حدود واضحة لا يميز. ثم يقول — في السياق ذاته:⁸⁹

فإنّ أهل السنّة لا يكابرون في تلك البدهيّات ولا يمارون في المحسوسات ولا يرون لزوم الإشراف في الربويّة من مجرد نسبة الحادث إلى سبب حادث مثله... وفقاً لسنة سببية ماضية قد جعلها الله كذلك.

فهو يقرّر — بلسانه — أنّ أهل السنّة لا يرون في نسبة الحادث إلى سببه الطبيعيّ شركاً. وأنّهم لا يكابرون في المحسوسات. وأنّهم يقرّون بالسنن السببية. فمن أين جاء القول بأنّ دراسة تلك السنن — في أيّ سياق وفي أيّ زمن — «جهل محض وتخرّص»؟ من أين جاء التحويل من «تتبع الأسباب جائز» إلى «تتبع الأسباب في هذا التخصّص بعينه حرام»؟

الجواب — عنده — أنّ الفرق هو في «الموضوع»: تتبّع الأسباب في النظام القائم جائز، لكنّ تتبّعها في أصل النظام حرام. ولكنّ هذا الفرق — كما بيّنا في الفصل الثاني — فرق لا ضابط له. فالنظام القائم لم يُخلَق دفعة واحدة ثمّ توقّف — بل هو في حركة مستمرة: نجوم تولّد وتموت، ومجرات تصادم، وعناصر كيميائية تتخلّق في أفران النجوم. فأيّ نجم يتخلّق اليوم أمام التلسكوب — أهو من «النظام القائم» أم من «أصل الأنواع»؟ ولا يملك صاحبنا جواباً — لأنّ معياره لا يملك حدوداً.

3.9 التشخيص

إذا أردنا أن نشخص ما أصاب هذا المشروع — لا بوصفه خطأً واحداً بل بوصفه نمطاً — فالتشخيص يرجع إلى ثلاثة أمور:

⁸⁹ معيار النظر، م 1، ص 76-77.

3.9.1 الملاحظة التي أكلت صاحبها

أنَّ صاحبنا بدأ بملاحظة صحيحة ثمَّ أفرط في استثمارها حتَّى انقلبت عليه. الملاحظة هي أنَّ العلم الطبيعيَّ المعاصر ليس خاليًا من الفلسفة — بل يحمل في كثير من نظريَّاته مقدِّمات ميتافيزيقيَّة يقبلها الباحثون كمسلَّات. هذا صحيح — وقد قاله قبله فلاسفة غربيُّون كثيرون من كوهن إلى لاكاتوس إلى دوهيم. لكنَّه لم يكتفِ بهذه الملاحظة — بل بنى عليها حكمًا شموليًّا: أنَّ المنهج لا ينفصل عن المِلَّة. وهذا كمن لاحظ أنَّ بعض الأطعمة فيها سمٌّ — فقرَّر أنَّ كلَّ طعام يأتي من مطبخ فيه سمٌّ فهو سمٌّ. المقدِّمة صحيحة والنتيجة فاسدة — والفساد جاء من التعميم.

والملاحظة الصحيحة حين يُغالى فيها تتحوَّل إلى عقيدة — والعقيدة حين تُبنى على ملاحظة مغالَى فيها تصبح أصلًا لا يقبل المراجعة. فلم يعد يرى في العلم الطبيعيِّ إلَّا الفلسفة — كمن نظر في الماء فرأى فيه قطرة حبر واحدة، ثمَّ أخذ يتصرَّف وكأنَّ الماء كلُّه حبر.

3.9.2 زاد الدواء داءً

أنَّه أراد أن يحلَّ مشكلة حقيقيَّة بأداة خاطئة. المشكلة هي: كيف يتعامل المسلم مع النظريَّات الطبيعيَّة التي تحمل مقدِّمات ميتافيزيقيَّة تخالف عقيدته؟ وهذه مشكلة واقعيَّة يحتاج إلى جواب عنها كلُّ مسلم يدرس في الجامعات المعاصرة. والجواب الصحيح — الذي أقرَّه هو نفسه ثمَّ لم يأخذ به — هو: انفكَّك الجهة. أي أن تأخذ من العلم الطبيعيِّ أدواته ونتائج التجريبيَّة — وتزن مقدِّماته الميتافيزيقيَّة بميزان الشرع والعقل.

وهذا الجواب ليس اختراعًا جديدًا — بل هو الجواب الذي عمل به المسلمون في كلِّ عصورهم. فقد أخذوا الطبَّ عن جالينوس — وكان مشرِّكًا — ولم يأخذوا عقيدته. وأخذوا الحساب عن الهنود — ولم يأخذوا ديانتهم. وأخذوا المنطق عن أرسطو — وناقشوه ونقدوه ورفضوا منه ما رفضوا وقبلوا ما قبلوا. هذا هو النهج الإسلاميُّ التاريخيُّ: التمييز بين الأداة والعقيدة، والأخذ بالأولى ووزن الثانية.

وهو نفسه يقول: «إنَّما نأخذ من أبحاثهم ما ينفع الناس بمعيارنا نحن لا بمعيارهم.»

وهذا كلامٌ يقتضي - بالضرورة - أنَّ الأخذ ممكن وأنَّ التمييز ممكن. فكيف يقرّ بإمكان الأخذ ثمَّ يحرمَّ البحث الذي يُنتج ما يؤخذ منه؟ إنَّه كمن يقول: «نأخذ من ثمار هذه الشجرة» - ثمَّ يقطع الشجرة.

3.9.3 فرق بين أن تنقَدَ المؤسَّسة وأن تكسرَ الأداة

أنَّ صاحبنا لم يميِّز بين نقد المؤسَّسة ونقد الأداة. فنقد المؤسَّسة الأكاديمية الغربيَّة - بتحيّزاتها الدهريَّة وسلطانها الإبتيمية وإقصائها للتفسير الدينيّ - نقدٌ مشروع ومطلوب. ولكن نقد المؤسَّسة لا يعني أنَّ كلَّ أداة تستعملها تلك المؤسَّسة فاسدة. فالأكاديمية الغربيَّة تستعمل المنهج التجريبيّ - وهو أداة صحيحة في ذاتها. وتستعمل الرياضيات - وهي أداة صحيحة في ذاتها. والمصنّف نفسه يستعمل هذه الأدوات كلّها. فنَّ أين جاء المنع؟ جاء من الخلط بين الأداة والمؤسَّسة - وهو الخلط ذاته الذي بنى عليه الفصل الأوّل من كتابه.

والخلط بين الأداة والمؤسَّسة خلطٌ قديم - ليس المصنّف أوّل من وقع فيه. فقد وقع فيه من قبل من حرّم المنطق لأنَّ أرسطو كان مشرّكاً - ثمَّ تبين أنَّ المنطق أداة لا عقيدة. ووقع فيه من حرّم الفلسفة لأنَّ الفلاسفة كانوا ضلّالاً - ثمَّ تبين أنَّ في الفلسفة ما يؤخذ وما يُترك. وصاحبنا يقع في الخلط ذاته - ولكن في ثوب جديد: يحرمَّ تخصّصات بعينها لأنَّ أصحابها دهريّون. والتحرّيم قطعٌ للطريق لا حراسة عليه.

3.9.4 كما حرّم المنطقُ من قبل

والقياس على حادثة تحريم المنطق قياسٌ يستحقّ التوقّف عنده - لأنَّ التشابه بين الحالتين أعمق ممّا يبدو.

ففي القرن السابع الهجريّ كان بعض أهل العلم يحرمّون دراسة المنطق الأرسطيّ - لا لعلّة في المنطق ذاته، بل لأنّه جاء من اليونان الوثنيّين، ولأنَّ الفلاسفة الذين استعملوه كانوا يستعملونه في إثبات مقدّمات كفريّة (كقدّم العالم ونفي الصفات وإنكار المعاد الجسمانيّ). فقال بعضهم: المنطق طريق الكفر - لأنَّ من درسه تفلسف ومن تفلسف

تزدق. وهذا في بنيته هو ذات قول المصنّف: المنهج التجريبيّ طريق الدهريّة – لأنّ من استعمله في غير حدوده تلبّس بالطبيعيّة المنهجية ومن تلبّس بها تزدق.

فإذا كان جواب ابن تيمية – الذي ينتسب إليه صاحبنا؟ لم يحرم المنطق – بل درسه وآلف فيه («الردّ على المنطقيين» و«نقض المنطق») ونقد مقدّماته الفلسفية وبين ما فيه من صواب وما فيه من خطأ. أي أنّه فعل بالمنطق ما كان ينبغي لصاحب المعيار أن يفعله بالعلم الطبيعيّ: دخل إليه من بابه ونقده من داخله وأخذ منه ما يصحّ وردّ ما لا يصحّ – من غير أن يغلق الباب. ولو أنّ المسلمين استجابوا لمن حرم المنطق لما ظهر منهم ابن تيمية ولا ابن القيم ولا ابن رشد ولا غيرهم ممن استعملوا أدوات الفلاسفة للردّ عليهم.

والمفارقة أنّ صاحبنا يستعمل أدوات فلسفة العلم الغربية – وهي الأداة الفلسفية في زماننا – كما استعمل ابن تيمية أدوات المنطق اليونانيّ – وهي الأداة الفلسفية في زمانه. فهو يستعمل الأداة التي يمنع غيره من استعمالها! ولو طُبّق معياره بصرامة لما جاز له هو نفسه أن يكتب كتابه – لأنّ كتابه مبنيٌّ على أدوات فلسفة العلم التي جاءت من الأكاديمية الغربية الدهريّة. وهل معيار القابليّة للتكذيب (Falsifiability) الذي يحتاج به إلّا أداة صنعها بوبر – وبوبر لا يؤمن بالله؟ فإن كانت الأداة تحمل عقيدة صانعها – فمعيار المصنّف نفسه ملوث بالدهريّة!

فهرس المصطلحات

الاستدلال التفسيري (Abductive Inference)
الاستدلال من الأثر إلى أفضل تفسير — أي: ما الفرضية التي تفسر المشاهدات أحسن تفسير؟

الاستقراء (Induction)
الانتقال من ملاحظات جزئية إلى قاعدة كلية. أساس المنهج التجريبي.

الاعتذارية الطبيعية (Naturalistic Apologetic)
وصف المصنّف لبوبر: أنه يبحث عن تسويق نظري لما يمارسه الطبيعيون بالفعل، بدل أن يبدأ بالمبدأ ثم يمتحنه.

الباراداييم (Paradigm)
الإطار النظري الحاكم لحقبة علمية بعينها. مصطلح كوهن في وصف الثورات العلمية.

التكافؤ التجريبي / عدم تعين النظرية (Underdetermination of Theory by Evidence)
أن المشاهدات التجريبية يمكن أن تُفسر بأكثر من نظرية، فلا تكفي وحدها للترجيح.

الطبيعية المنهجية (Methodological Naturalism)
الاقتصار — إجرائياً — على الأسباب الطبيعية في البحث التجريبي، دون الحكم على وجود ما وراءها أو عدمه.

الطبيعية الوجودية / الأنطولوجية (Metaphysical / Ontological Naturalism)
الاعتقاد بأنه لا وجود إلا للطبيعة — أي: لا إله ولا غيب. موقف عقدي لا إجرائي.

العلمية (Scientism)
الادعاء بأن المنهج التجريبي هو الطريق الوحيد للمعرفة، وأن ما لا يقبل التجربة لا يستحق اسم العلم.

قابلية التكذيب (Falsifiability)
مقياس بوبر لتمييز العلم عن اللاعلم: النظرية العلمية هي التي يمكن تصوّر تجربة تبطلها.

قابلية القياس (Analogizeability)
مقياس المصنّف: الفرض التفسيري لا يُقبل إلا إذا كان مصدره قابلاً للقياس على شيء مشاهد في الحسّ والعادة.

مبدأ الاستمرارية / التساوي القياسي (Uniformity Principle / Cosmological Principle)
افتراض أن القوانين الطبيعية المرصودة هنا والآن صالحة في كلّ زمان ومكان. افتراض لا تجريبي.

المغالطة الجينية (Genetic Fallacy)
الحكم على الشيء بأصله التاريخي لا بحقيقته الراهنة.

المطوية (Manifold)
فضاء رياضي يشبه الفضاء الإقليدي محلياً ولكنه قد يختلف عنه كلياً. سطح الكرة مطوية ثنائية الأبعاد.

مقياس التمييز (Demarcation Criterion)

أيّ معيار يُراد منه الفصل بين ما هو علم وما ليس بعلم. معيار بوبر ومعيار المصنّف كلاهما من هذا الجنس.

المتسلسلة المتقاربة (Convergent Series)

متسلسلة لا نهائية الحدود يقترب مجموعها الجزئيّ من قيمة محدودة كلّما زادت الحدود.

المتسلسلة المتباعدة (Divergent Series)

متسلسلة لا تتقارب — ليس لها مجموع بالمعنى العاديّ. قد تُسند إليها قيمة بطرق خاصّة كطريقة سيزارو.

انفكاك الجهة (—)

مبدأ أصوليّ: أنّ الشيء الواحد قد يكون مشروعاً من جهة ممنوعاً من جهة أخرى. أي: تقبل الأداة وتزن المقدمات بميزان مستقلّ.

النهاية (Limit)

مفهوم رياضيّ: القيمة التي يقترب منها تعبير رياضيّ اقتراباً لا نهائياً دون أن يبلغها بالضرورة.

التنظيم (Regularization)

أسلوب رياضيّ يُسند قيماً منتبهة لتعبيرات تبدو لا نهائية، بتعريفات دقيقة وقواعد صارمة. يُستعمل في فيزياء الكمّ.

برامج البحث العلميّ (Scientific Research Programmes)

نموذج لا كاتوس: النظرية العلمية ليست فرضية واحدة بل برنامج بحثيّ له نواة صلبة وحزام واقٍ من الفرضيات المساعدة.

عدوان على الغيب (—)

وصف المصنّف لكلّ تنظير طبيعيّ يتجاوز حدود المشاهدة المباشرة عنده. يقصد به اقتحام ما وراء الحسّ بأدوات الحسّ.

الذوق الأكاديميّ العامّ (Academic Taste)

وصف المصنّف لمعايير الترجيح بين النظريّات عند الطبيعيّين — أي أنّهم يقبلون ويرفضون بلا ضابط موضوعيّ بل بحسب ما يستسيغه ذوقهم المتكوّن من خلفيّاتهم الفلسفيّة.

الاستقراء المبطّن (Implicit Induction)

مصطلح المصنّف: طبقات أربع يصنّف بها قوّة الدليل التجريبيّ بحسب بُعد الفرض التفسيريّ عن دائرة الحسّ والعادة.

الغيب المطلق والغيب النسبيّ (—)

تقسيم المصنّف: المطلق ما غيبه الله تغييباً لا يُرجى كشفه، والنسبيّ ما غاب لقصور الأداة وقد يُكشف. وقد بينّا أنّ التقسيم يخلط بين الغيب الشرعيّ والمجهول البشريّ.

السلطة الإبستيميّة (Epistemic Authority)

الموقع الذي يُحوّل صاحبه أن يُملي على غيره ما يُعدّ علماً وما لا يُعدّ. ينسب المصنّف إلى الأكاديميّة الغربيّة — ويمارسه هو عبر معياره.