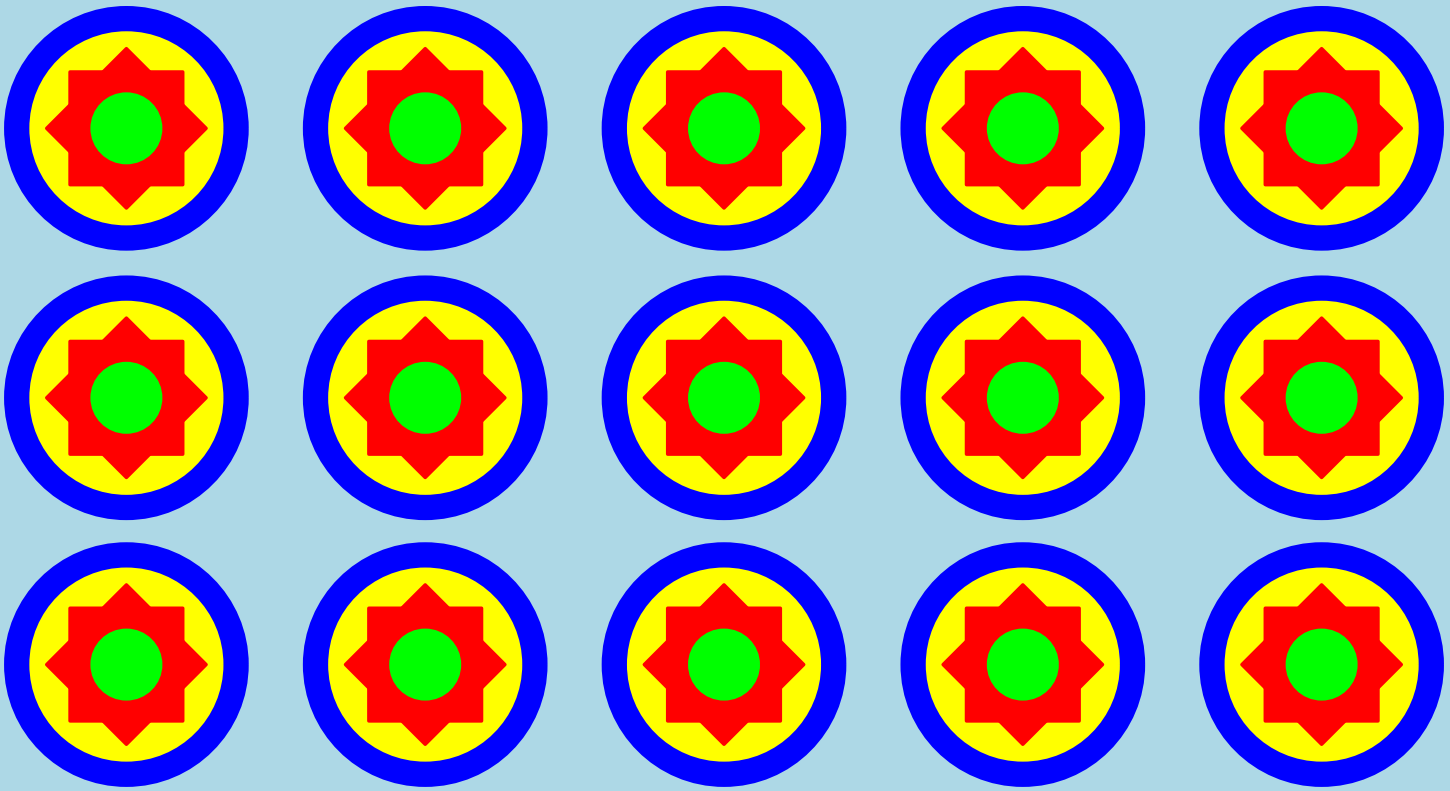
نقد
الأسس المنطقية للاستقراء
ونظرية المعرفة



طه محمود

المقدمة

هذا الكتاب (كما يوحي عنوانه) هو في الأساس نقد وتقييم لأُطروحة السيد محمد باقر الصدر حول الأُسس المنطقية للاستقراء (كما قُرّرت في كتابه المعنون بهذا العنوان) ورأيه في نظرية المعرفة المستند لهذه الاطروحة. ولكن الكتاب في الحقيقة لا يقتصر على هذا النقد والتقييم بل يتجاوز ذلك الى تقديم البديل وأعني نظريتي في المعرفة ودور الاستقراء والاحتمال فيها. وهذا الجزء، رغم كونه يأتي في سياق استعراض اطروحة الصدر، اصيل ومهم قدر أصالة الجزء الأول بل يزيد عليه أهميةً وأصالةً حسب منظوري ووفق اعتباراتي النظرية والعملية.

ولقد بذلت جهدي كي يكون الكتاب غاية في الوضوح والسلاسة وحسن الترتيب والإخراج، وأرجو ان أكون قد وُفّقت، ولو جزئياً، في ذلك. ومع ذلك، أتوقع ان يكون القارئ ذا خلفية مناسبة في مجال الفلسفة والمنطق وشيء من الرياضيات وملماً بهذه المواضيع بالقدر الكافي لكي يفهم الكتاب حق فهمه ويقدره حق قدره. والواقع ان قدراً من المعرفة والإلمام بكتاب الصدر عن الأسس المنطقية للاستقراء مطلوب ايضاً لفهم كتابي هذا وتقديره (على الأقل في بعض اجزائه وفقراته). وقد حاولت جهد المستطاع تقليل اعتماد القارئ على كتاب الصدر وتقليص حاجته للرجوع اليه باقتباس الأجزاء الضرورية من كتاب الصدر وإدماجها في هذا الكتاب (إما ضمن النص وإما في الحواشي). وباختصار، بذلت جهداً إضافياً لجعل هذا الكتاب قائماً بذاته ومستغنياً عن غيره.

وعلى كل حال، كتابي هذا رغم وضوحه وسلاسته غير موجه الى عامة القراء بل للمتخصصين منهم في هذا المجال، وعلى الأقل من لهم ثقافة مناسبة في هذا الصدد. ولهذا ارجو ان لايقترب من هذا الكتاب أو يقتنيه من لا يملك الخلفية الثقافية المناسبة والعمق المعرفي الملائم لا سيما أشباه المثقفين وادعياء المعرفة ممن دأبه التقليد والمحاكاة وتقييم الأفكار بالرجال لا الرجال بالأفكار. وللأسف، فان شريحة مهمة من القراء و 'المثقفين' في كل زمان ومكان هم من هذه الطبقة والفئة.

وينبغي علي الإشارة هنا الى كتبي الإنكليزية في الفيزياء والرياضيات التي نوهت ببعض منها واقتبست مقداراً من محتوياتها (خاصة كتابي عن أبستمولوجيا الفيزياء الكمية وكتابي عن نظرية الاحتمال الرياضية) في مواضع عديدة من هذا الكتاب، فهذه الكتب يمكن الحصول عليها من شركة أمازون (Amazon) وكوكل (Google) بشكلها الورقي وشكلها الإلكتروني وقد يحتاج القارئ للرجوع اليها إن اراد التعمق في بعض

الجوانب والنواحي.

وينبغي علي الإشارة كذلك الى بعض النواقص في التنضيد والإخراج لقصور برنامجَي لاتيك (LaTeX) وليكس (LyX) المستخدمين في تنضيد الكتاب وإخراجه. فهذان البرنامجان (بنسختهما العربية) يعانيان من جوانب خلل جمة في تنضيد النص العربي وإخراجه فهما لم يصمما لهذا الغرض اساساً. ورغم ذلك اخترتهما لإنتاج هذا الكتاب، تنضيداً وإخراجاً، لمزاياهما الكثيرة ولخبرتي الطويلة بهما.

واود اخيراً الإشارة الى ان المراجع التبادلية (cross references) في النسخ الإلكترونية من هذا الكتاب مطعمة بوصلات نشطة (hyperlinked) وذلك من أجل راحة القراء وتسهيل وصولهم الى مبتغاهم من الموضوعات المرتبطة دون تجشم عناء او تشتت افكار. وقد آثرت ان لا أُعلِّم هذه الوصلات وأُظهِّرها (باستخدام الألوان مثلاً) تفادياً للنشاز والتشويه المحتمل.

طه محمود

لندن، حزيران 2023

المحتويات

٠ المقدمة ١

١ الفصل الاول : تمهيد ٨
١.١ ملاحظات عامة تمهيدية ٨
٢.١ مقدمة تمهيدية عن النظام المعرفي ١٠
٣.١ أهداف النظام المعرفي ١١
٤.١ بشرية المعرفة ١٢
٥.١ المنطق ودوره في المعرفة ١٣
٦.١ السببية ١٣
١.٦.١ أنواع السببية والصدفة ٢٤
٧.١ الواقعية والمثالية ٢٧
٨.١ مقدمة حول الاحتمال الرياضي ٢٩
١.٨.١ الاحتمالات البسيطة والاحتمالات المركبة ٢٩
٢.٨.١ أسس الاحتمال الرياضي ٣١
٣.٨.١ الاحتمال الذاتي والاحتمال الموضوعي ٣٢
٤.٨.١ العوامل المؤثرة وغير المؤثرة في الاحتمال ٣٤

٢ الفصل الثاني : نظريتنا في المعرفة ٣٦
١.٢ تعريف النظام المعرفي عندنا ٣٦
٢.٢ خصائص المعرفة في المذهب التعريفي ٣٨
٣.٢ خصائص المذهب التعريفي ٤١
٤.٢ الدور الوظيفي للمعرفة ٤٣
٥.٢ المبادئ المعرفية ٤٥
١.٥.٢ مبادئ الواقعية المعرفية ٤٦
٢.٥.٢ مبدأ السببية ٤٩
٣.٥.٢ مبدأ تعددية المعرفة ٥٢

٤.٥.٢ مبدأ الاقتصاد ٥٣
٥.٥.٢ مبدأ الحدس ٥٤
٦.٢ دور المنطق في النظام المعرفي ٥٥
٧.٢ دور الحدس في النظام المعرفي ٥٨
٨.٢ التمييز بين الوجودي والمعرفي ٦٠
٩.٢ الواقع الخارجي ٦٢
١٠.٢ القضايا البديهية ٦٤
١١.٢ تقييم موجز للمذهبين العقلي والتجريبي ٦٥
١٢.٢ السببية في المذهب التعريفي ٦٦
١٣.٢ اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي ٧٢
١٤.٢ الاحتمال وفق المذهب التعريفي ٧٤
١٥.٢ الاستقراء وفق المذهب التعريفي ٧٦
١٦.٢ معضدات عامة للمذهب التعريفي ٧٧

٣ الفصل الثالث : نظرية الصدر في الاحتمال ٨٢
١.٣ الاحتمالات المبدئية لدى الصدر ٨٣
٢.٣ الاحتمالات المركبة لدى الصدر ٨٦
٣.٣ التعريف التكراري للاحتمال ٨٨
٤.٣ الاحتمال والعلم الإجمالي ٨٩
٥.٣ نموذج من أمثلة الصدر في مجال نظريته للاحتمال ٩٦
١.٥.٣ مثال نسبة السل لدى المدخنين ٩٦
٢.٥.٣ مثال الخنثى ٩٨
٣.٥.٣ مثال موت المريض في المستشفى ١٠٠
٤.٥.٣ مثال زيارة الأخوين ١٠٤
٥.٥.٣ مثال سقوط الحجر والسكتة القلبية ١٠٦
٦.٥.٣ مثال الرميات العشر ١٠٧
٧.٥.٣ مثال دعوة خمسين شخصاً ١٠٩
٨.٥.٣ مثال الحروف ١١١
٦.٣ بديهيات الاحتمال ١١١

٧.٣ البديهيات الرياضية ١١٢
٨.٣ البديهيات غير الرياضية ١١٤
١.٨.٣ بديهية الانقسام ١١٥
٢.٨.٣ بديهية التقسيم ١١٧
٣.٨.٣ بديهية الحكومة ١١٩
٤.٨.٣ بديهية التقييد المصطنع ١٢١
٥.٨.٣ بديهية الجزاء اللامحدد ١٢٢
٩.٣ مقارنة بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الإجمالي ١٢٣
١٠.٣ اعتباطية العلوم الإجمالية ١٢٧
١١.٣ اعتراض الصدر على لابلاس ١٢٩
١٢.٣ تقييم نظرية الصدر في الاحتمال ١٣٣

٤ الفصل الرابع : نظرية الصدر في الاستقراء ١٣٨
١.٤ مشاكل الاستقراء الثلاث ١٤٤
٢.٤ الاحتمال كأساس للاستقراء ١٤٥
١.٢.٤ المعتقدات الدينية ١٤٧
٣.٤ شروط الاستقراء ١٤٩
١.٣.٤ انعدام مبرر قبلي لرفض السببية العقلية ١٤٩
٢.٣.٤ الوحدة المفهومية ١٥١
٤.٤ التمييز بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي ١٥٤
٥.٤ هل التصديق الاستقرائي ذاتي أم موضوعي ١٥٧
٦.٤ هل مرحلة التوالد الموضوعي موضوعية حقاً ١٦٠
٧.٤ هل الدليل الاستقرائي استنباطي في مرحلة التوالد الموضوعي ١٦٢
٨.٤ الدرجات الموضوعية للتصديق ١٦٤
٩.٤ المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي ١٦٥
١٠.٤ دور الحدس في التعميمات الاستقرائية ١٧٠
١١.٤ المفهوم الصدري للسببية ١٧١
١.١١.٤ الأساس المنطقي للسببية ١٧٢
٢.١١.٤ السببية الوجودية ١٧٤

٣.١١.٤ السببية العدمية ١٧٦
٤.١١.٤ التحليل المنطقي للسببية ١٧٨
٥.١١.٤ السببية العقلية والسببية التجريبية كعلاقة مفهومية ١٨٠
٦.١١.٤ الضرورة والحتمية في السببية ١٨٢
٧.١١.٤ الخروق والاستثناءات في قانون السببية ١٨٤
٨.١١.٤ قابلية السببية للتخصيص ١٨٦
٩.١١.٤ مبدأ لاتكرارية الصدفة ١٨٨
١٠.١١.٤ أسبقية مبدأ السببية على بديهيات الاستقراء ١٩١
١٢.٤ احتمال الخطأ في الاستقراء ١٩٢
١٣.٤ تطبيق الدليل الاستقرائي على القضايا الأولية ١٩٤
١.١٣.٤ استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي ١٩٥
١٤.٤ إمكانية الاستغناء عن الاستنباط ١٩٧
١٥.٤ تقييم نظرية الصدر في الاستقراء ١٩٧

٥ الفصل الخامس : نظرية الصدر في المعرفة ٢٠٢
١.٥ نطاق المعرفة الاستقرائية ٢٠٦
٢.٥ واقعية الوجود الخارجي ٢٠٨
٣.٥ الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع ٢١٠
٤.٥ الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء ٢١٣
٥.٥ إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية ٢١٥
١.٥.٥ علاقة مبدأ السببية بالاستقراء ٢١٧
٢.٥.٥ التطبيقات الأربعة ٢١٩
٦.٥ اليقين كأساس لقيمة المعرفة ٢٢١
٧.٥ أنواع القضايا ٢٢٣
١.٧.٥ القضية التجريبية ٢٢٣
٢.٧.٥ القضية الحدسية ٢٢٦
٣.٧.٥ القضية المتواترة ٢٢٦
٤.٧.٥ القضية المحسوسة ٢٣٢
٨.٥ العلامات الفارقة بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية ٢٣٣

٩.٥ تقييم نظرية الصدر في المعرفة ٢٣٧

٦ الفصل السادس : الاعتقاد بالخالق ٢٤١
١.٦ الاستدلال العقلي على المعتقدات الغيبية ٢٤٢
٢.٦ الاستدلال الاستقرائي على المعتقدات الغيبية ٢٤٤
٣.٦ الإيمان القلبي كأساس وحيد للمعتقدات الغيبية ٢٤٤
٤.٦ محاولة الصدر إثبات الخالق بالدليل الاستقرائي ٢٤٦
٥.٦ إثبات وجود الخالق بمبدأ السببية ٢٤٨
٦.٦ أفضلية الإيمان القلبي المستند الى المذهب التعريفي ٢٥٠
١.٦.٦ قوة الإيمان القلبي مقابل التصديق العقلي ٢٥١
٢.٦.٦ تعزيز ثقافة التسامح ٢٥٣
٣.٦.٦ إثبات الإله الديني مقابل الإله العقلي ٢٥٤
٤.٦.٦ تفادي مطبات عقائدية ٢٥٤
٥.٦.٦ تبرير الدور الوظيفي للدين وديمومته ٢٥٥

٧ الفصل السابع : تقييم عام لكتاب الصدر ٢٥٧
١.٧ الغموض والإبهام ٢٥٧
٢.٧ المماحكة الكلامية ٢٥٧
٣.٧ الإسهاب والإطناب ٢٥٨
٤.٧ الاصطناع والتكلف ٢٥٨
٥.٧ مجافاة الواقع ٢٥٩
٦.٧ تضاربات وأخطاء ٢٥٩
٧.٧ ادعاءات شاذة ٢٦١

٨ الخاتمة ٢٦٣

٩ ملاحظات المؤلف ٢٦٦

الفصل الاول
تمهيد

نقدم في هذا الفصل ملاحظات توضيحية عامة حول القضايا المتعلقة بالمصطلحات الأساسية والأعراف المتبعة في كتابة هذا الكتاب لتجنب اللبس المحتمل في المستقبل. والفصل يحتوي كذلك على مقدمة تمهيدية عن النظام المعرفي وطبيعته وأهدافه. كما سنستعرض بايجاز نسبي مواضيع حيوية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوع هذا الكتاب ومحتواه (وكذلك بموضوع كتاب الصدر ومحتواه). وهذه المواضيع تشمل مقدمات عن النظام المعرفي والمنطق والسببية والواقعية والاحتمال الرياضي. كما نتعرض ضمناً الى مواضيع مرتبطة بها (غالباً من باب التمهيد وتهيئة القارئ لما سيأتي).

١.١ ملاحظات عامة تمهيدية

نقدم في هذا القسم مجموعةً من الملاحظات العامة والإيضاحات المتعلقة بالمتبنيات والمصطلحات والقضايا المتكررة الوقوع في هذا الكتاب، ونجمل ذلك في النقاط التالية:

- نعتمد في مواضع كثيرة على السياق لإزالة الغموض عن بعض الكلمات والتعبيرات الشائعة الوقوع.
- نستخدم كلمة 'عقلاني' في تعبيرات مثل 'العملية الفكرية العقلانية' أو 'المعرفة العقلانية' للإشارة إلى أنواع الأنشطة والنتاجات الفكرية التي تهدف إلى فهم الواقع ووصفه، ومن ثَمَّ هي تستند إلى التأمل العقلاني والتفكير المنطقي. والمقصود من هذا استبعاد الأنواع الأخرى من الأنشطة والنتاجات الفكرية كالفن والأدب.
- نستخدم احياناً مصطلح 'العلم الترديدي' (وما شابهه كـ 'العلوم الترديدية') ونقرنه بالعلوم المرتبطة بالاحتمال الرياضي التي تتضمن قدراً من الجهل والتردد. والمقصود من هذا المصطلح مناظرة أومقابلة مصطلح 'العلم الإجمالي' (وما شابهه) الذي يستعمله الصدر في كتابه، لأن طبيعة العلم الإجمالي (حسب مفهوم الصدر المستقى أصلاً من علم أصول الفقه الشيعي الحديث) مختلفة في رأينا الى حد ما عن طبيعة العلم الترديدي المستند الى الاحتمال الرياضي (كما سيتضح في بحوثنا اللاحقة).
- نستخدم احياناً مصطلح 'الاحتمال الإجمالي' اختصاراً ونعني به الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي الذي

يتخذه الصدر أساساً لنظريته في الاحتمال. وبذا يكون 'الاحتمال الإجمالي' في اصطلاحنا مقابلاً لـ 'الاحتمال الرياضي' الذي هو موضوع نظرية الاحتمال الرياضية. وسيتضح المقصود من هذا التمييز بنحو أعمق خلال أبحاثنا المقبلة (راجع مثلاً § ٨.١ و § ٩.٣).

● نحاول في هذا الكتاب قدر المستطاع استعمال نفس المصطلحات التي يستعملها الصدر رغم أنها ليست دائماً الخيار الأفضل لنا. وتبرير ذلك هو تسهيل المقارنة والمقابلة بين الأفكار في الكتابين، آخذين بعين الاعتبار أن كتابنا هو اساساً نقد وتقييم لكتاب الصدر وأطروحته المعرفية. فمثلاً نحن نفضّل عموماً استخدام مصطلح 'الموضوعة' أو 'الفرضية' بدل مصطلح 'البديهية' لأن 'البديهية' كلمة موهِمة مشحونة بمحتوىً معرفي وفلسفي لا نُقرّه. وهذا ايضاً ينطبق على مصطلح 'المصادرة' الذي فيه شيء من الإيهام والإبهام ولذا نحاول تجنبه عموماً.[١] ورغم ذلك نستعمل مصطلح 'البديهية' (وأمثاله من المصطلحات غير المرغوبة) التي يستعملها الصدر تبعاً له. ثم اننا نحاول عموماً (ولنفس الأسباب) استعمال كلمات الصدر ومصطلحاته بنفس معانيها التي يعنيها الصدر. ولكن مع ذلك اضطررنا في مواضع عدة ولأسباب وجيهة او ملزمة الى الخروج عن هذا النسق فاستخدمنا مصطلحات يستخدمها الصدر في غير المعاني التي يقصدها الصدر مع الالتزام بتبيين المراد لتجنب الخلط والإبهام. فعلى القارئ ان يكون منتبهاً الى عدم التزامنا باتباع الصدر في لغته ومصطلحاته رغم حرصنا على مجاراته فيها عموماً وقدر المستطاع.

● نعتمد في نقدنا وتقييمنا للمذاهب الفلسفية (كالعقلي والتجريبي) بشكل عام على عرض الصدر لهذه المذاهب واثقين (أو على الأقل مفترضين) أنه استقصاها من مصادرها أو من مصادر يُعتمَد عليها. وعلى كل حال، غرضنا هو نقد هذه المذاهب وتقييمها كما عرضها الصدر وفهمها اذ ليس الغرض من دراستنا هذه توثيقَ هذه المذاهب الفلسفية والمدارس الفكرية كما هي بل باعتبارها جزءاً من اطروحة الصدر وتصوراته الفلسفية. فمن يريد معرفة هذه المذاهب والمدارس كما هي فعليه ان يعود الى مصادرها الأولى لا الى كتابنا هذا (بل ولا الى كتاب الصدر نفسه).[٢]

---

[١] ينبغي ان نلاحظ هنا اننا لا ندّعي ان المعنى الارتكازي الشائع لـ 'البديهية' وأمثالها يطابق معنى 'الموضوعة' أو 'الفرضية' وأشباهها. فكلامنا اعلاه يستند أساساً الى مفهومنا التعريفي للمعرفة الذي ستتضح معالمه في المستقبل.

[٢] الواقع ان لدينا شكوكاً في صحة بعض ما نسبه الصدر الى هذه المذاهب ويبدو ان بعضها يعكس فهمه لها او فهم من نقل الصدر عنه وقرأ له او رأي بعض الشواذ من هذه المذاهب الذين لا يمثلون الخط الرئيسي فيها (او على الأقل رأي بعض اتباع هذه المذاهب وتياراتها). ولكن هذا الموضوع لا يعنينا ولا يدخل في نطاق هتماماتنا (على الأقل في هذا الكتاب) ولكن نجد من اللازم او المستحب تنبيه القارئ الذي قد يكون مهتماً بمعرفة مواقف هذه المذاهب، فكما قلنا ينبغي ان يُرجَع الى مصادر هذه

● نستخدم في اقتباساتنا من كتاب الصدر (أي الأسس المنطقية للاستقراء) وإرجاعاتنا اليه الطبعة الخامسة الصادرة عن دار التعارف للمطبوعات سنة 1406 هجرية الموافقة لسنة 1986 ميلادية.

● نأسف لاضطرارنا احياناً لاستعمال مصطلحات أجنبية (مثل أونتولوجي، أبستمولوجي، بيولوجي، سيكولوجي، ماكروسكوبي، ميكروسكوبي، ... إلخ) لعدم وجود مكافئ عربي لها له نفس القدرة التعبيرية والإيحائية والاصطلاحية. لكنّا سنحاول قدر المستطاع تجنب هذا الاستعمال والخلط الهجين (والمستهجَن في رأينا أيضاً).

● منهجنا في هذا الكتاب تقديم نقد وتقييم كليين او عموميين لكتاب الصدر ونظريته فيه مع استعراض بعض القضايا الخاصة ومحاكمتها (اي اننا لا نهدف لتقديم تقييم شامل او تفصيلي للكتاب وما فيه). والسبب في هذا القصور او التقصير ان استعراض الكتاب ومناقشته وتقييمه تفصيلاً يحتاج الى مجلدات. كما ان كثيراً من التفاصيل والجزئيات لا تستحق النظر لخروجها عن غرضنا الأساس من هذا الكتاب. فلذا نقصر اهتمامنا على الجوانب الكلية مع استعراض بعض الجوانب الخاصة كأمثلة (غالباً) لما نستعرضه من جوانب عامة. فسكوتنا عن بعض القضايا المتضمَّنة في كتاب الصدر واعراضنا عن التعرض لها لا يعني قبولنا بها ورضانا عنها. والواقع ان لدينا الكثير من الملاحظات الجزئية التفصيلية على كتاب الصدر مما لم نذكره في هذا الكتاب.

٢.١ مقدمة تمهيدية عن النظام المعرفي

نعرِّف النظام المعرفي بانه منظومة أو بناء نظري مجرد يعبِّر ـ زعماً ـ عن واقع معين مفترض يحاول محاكاته ووصفه والتنبؤ به بدقة ومصداقية تجعله ذا قيمة نظرية و/أو عملية. ولكل نظام معرفي واقعه المفترض الذي قد يكون ذا وجود خارجي حقيقي ـ زعماً ـ أو وجود نظري اعتباري. و هذا هو أحد الأسس الرئيسية التي تتفاوت بحسبها النظم المعرفية.

وأمثلة الواقع الذي يمثله النظام المعرفي كثيرة وظاهرة. فمثلاً واقع الإله يمثله الدين (كنظام معرفي)،[٣] وواقع الوجود تمثله الفلسفة (كذلك)، وواقع الطبيعة تمثله الفيزياء، وواقع العالم الميكروسكوبي تمثله الفيزياء الكمية، وواقع الأعداد تمثله نظرية الأعداد الرياضية، وواقع الأشكال تمثله الهندسة النظرية ... وهكذا من

المذاهب الموثوقة لمعرفة آرائها ومواقفها.

[٣] سنبحث لاحقاً ما اذا كان الدين نظاماً معرفياً حقاً (راجع مثلاً § ٣.٦).

امثلة ومصاديق لاتعد ولا تحصى بعضها يعبر عن واقع حقيقي و بعضها يعبر عن واقع اعتباري.

وكما اشرنا، هناك تمايز واضح بين الواقع الحقيقي (كالطبيعة) والواقع الاعتباري (كالأعداد أو الأشكال الهندسية). فالواقع الحقيقي يُفترض له وجود مستقل عن الإدراك، بينما الواقع الاعتباري له وجود نظري تصوري ناتج عن الإدراك ومخلوق للمدرِك. ولكن رغم ذلك هناك معيار أساسي لصلاحيةِ اي نظام معرفي وموثوقيتِه وهو تطابقه مع واقعه المفترض بمعنى كونه انعكاساً لهذا الواقع وتعبيراً أميناً عنه.[٤] وهذا المعيار هو مانسميه معيار التطابق الخارجي أو الموضوعي. وهناك معيار آخر لصلاحية النظام المعرفي وموثوقيته وهو اتساقه داخلياً وذاتياً بخلوه من اي تناقض او تصادم بين أجزائه ومكوناته. وهذا المعيار هو مانسميه معيار الاتساق الداخلي أو الذاتي. وواضح أن معيار التطابق الخارجي تابع في الرتبة لمعيار الاتساق الذاتي إذ لامعنى للتطابق الخارجي اذا فُقد الاتساق الذاتي لأن الواقع (أيّ واقع) لابد أن يكون متسقاً متجانساً (احتراماً لمبدأ عدم التناقض بمعناه الواسع) فلا يمكن ان يمثله ويعكسه نظام معرفي يفتقد الاتساق ويفتقر الى التجانس.

٣.١ أهداف النظام المعرفي

للنظام المعرفي هدفان رئيسيان:[٥]

١. هدف عملي (أو براغماتي أو تجريبي) وهو السيطرة على العالم والتحكم به والاستفادة من موارده.

٢. هدف نظري (أو مفهومي أو فكري) وهو فهم العالم واستيعاب طبيعته وقوانينه وآلياته.

وبعبارة أكثر بساطة وإيجازاً، يتلخص الهدفان في القدرة على التنبؤ بسلوك العالم والتحكم به (وبالتالي تعظيم الاستفادة منه ودرء المخاطر الصادرة منه أو تقليلها)، والقدرة على تفسير سلوك العالم وتبريره (ومن ثم الحصول على فهم أفضل لطبيعته وكيفية عمله).

ويجب أن يكون واضحاً أن هذين الهدفين ليسا مستقلين عن بعضهما البعض، وبالتالي يؤدي الفهم الأفضل إلى سيطرة أكبر وتحكُّم أفضل، كما تؤدي السيطرة الأكبر إلى فهم أفضل واستيعاب أشمل.

---

[٤] سيكون لنا حديث مطوّل عن طبيعة هذا الانعكاس ومدى أمانته، فعلى القارئ ان ينتظر مكتفياً في هذه المرحلة بفهم عام وغامض الى حدٍّ ما.

[٥] نعني بالنظام المعرفي هنا المعرفة بشكل عام على عكس فروع المعرفة المحددة التي لها أهداف أكثر تخصيصاً وتحديداً. ويجب كذلك أن نلاحظ أن هذين الهدفين الرئيسيين لا يقتصران على العلوم الطبيعية وما شاكلها من انواع المعرفة بل هما ينسحبان على جميع أنواع المعرفة العقلانية سواء كانت علمية أم غير علمية.

ونود كذلك أن نشدد على أن الفهم والاستيعاب هو هدف في حد ذاته لأننا ـ بني البشر ـ كائنات مفكرة ذات قدرات عقلية راقية، وبالتالي فإن الفهم في اهميته لنا كالسيطرة والتحكم رغم أن البعض قد لا يعتبره بنفس أهمية السيطرة لأنه لا يبدو معبراً عن حاجة بيولوجية مباشرة.

٤.١ بشرية المعرفة

المعرفة هي نتاج بشري ومن ثم هي تتميز بخصائص جهازنا الإدراكي وكيف نفكر ونتفاعل مع بيئتنا. والواقع ان 'بشرية المعرفة' لا تمثل عامل 'النوع' فحسب، بل تشمل أيضاً العديد من العوامل الأخرى مثل العوامل الفردية والاجتماعية والثقافية. وهذا يمكن أن يفسِّر جزئياً ـ على سبيل المثال ـ حقيقة أنه يمكن أن يكون لدينا أكثر من نظرية معرفية صحيحة لوصف ظاهرة واحدة والتعبير عنها بصياغات شكلانية متعددة. فمثلاً يمكن وصف ظاهرة فيزيائية ما وصياغة قوانينها بشكل صحيح ضمن أكثر من نظرية علمية واحدة دون انتهاك قواعد المنطق أو مبادئ الواقعية المعرفية التي سنستعرضها لاحقاً. وتفسير هذه التعددية هو ان أي نوع من المعرفة البشرية ليس في الحقيقة انعكاساً مثالياً للواقع وصورة مطابقة له، بل هو بالأحرى تفاعل بين المفكر وبيئته (كالطبيعة في مجال العلوم الطبيعية). ومن ثم هذه العملية (وكذلك نتائجها ومخرجاتها التي تمثل 'الصورة المستخلَصة') تتأثر بالعديد من العوامل البشرية. وبعبارة أبسط، المعرفة المكتسبة (أو 'الصورة المستخرجة') هي في الواقع انطباع للمفكر عن الطبيعة (أو للكائن الحي عن البيئة)، وبالتالي هي أقرب شبهاً للوحةٍ انطباعية فنية منها لصورةٍ فوتوغرافية عالية الدقة أو لانعكاسٍ في مرآة.

إذن باختصار، لا تمثل المعرفة الصحيحة صورة نقية وانعكاساً مرآتياً للواقع (أو تعبيراً عن 'الحقيقة المطلقة' وتجسيداً لها) ولكنها مزيج من الانعكاس (أو الاكتشاف) والاختراع (أو الابتكار) حيث تتأثر هذه العملية ونتائجها وتتحدد صيرورتها ومخرجاتها بالعديد من العوامل البشرية (بالمعنى الأوسع لـ 'البشرية' كما أشير أعلاه).

ونتيجة ذلك ان التقدم ـ أو بالأحرى الصيرورة أو التطور سواء كان إيجاباً أم سلباً ـ للمعرفة هو عملية مستمرة تتبع بشكل أساسي تطورنا الفردي والثقافي والاجتماعي بالإضافة إلى أنواع أخرى من التطور بما في ذلك تطورنا كنوع حي على الرغم من ان هذا النوع من التطور ذو طبيعة مختلفة جداً ويأخذ مفعوله على نطاق زمني مختلف تماماً في امتداده وسعته. وهذا يعني أنه لا ينبغي لنا ان نبحث عن (أو نتوقع الوصول إلى) نسخة نهائية من المعرفة أو نظريات معرفية خاتِمة. وفي الواقع ستصل المعرفة إلى حالتها النهائية الساكنة حين تصل البشرية إلى حالتها النهائية الخامدة (بالانقراض أو بالتحول إلى نوع آخر قد يوقف هذه العملية المستمرة

التطور والدائمة الصيرورة).

٥.١ المنطق ودوره في المعرفة

سنتعرض في الفصل الثاني ضمن عرضنا لنظريتنا في المعرفة بقدر من التفصيل للمنطق ودوره في المعرفة. ولكن قبل ذلك نود الإشارة الى ان جوهر المنطق ودوره الأساس في اي نظام معرفي ـ كبُر ام صغُر وتعقَّد ام تبسَّط ـ هو ضمان الاتساق الذاتي او الداخلي الذي اشرنا اليه سابقاً (راجع § ٢.١). وعليه فالغرض من كل الأنماط والنماذج والبنى المنطقية (كأشكال القياس الصوري) هو ضمان هذا الاتساق لاغير، وهي بذلك لاتعدو ان تكون تفاصيل وتطبيقات لمبدأ الاتساق الذاتي في حالات وسياقات محددة.

وكما اشرنا سابقاً ايضاً، فان مبدأ الاتساق الذاتي ليس سوى مبدأ عدم التناقض بمفهومه الأعم ومعناه الأشمل. وهذا في الواقع يجعل للمنطق مكانة خاصة ويحصنه من التشكيك والاستفهام ويبعده عن النزاعات الفلسفية والمعرفية التي قد تمتد الى أشياء كثيرة اخرى قد يبدو بعضها من الواضحات والمسلمات ويرفعها فوق الاتهامات والشبهات.

وبهذا المعنى الواسع للمنطق واتساع دوره، لا نرى فرقاً جوهرياً بين الاستنباط والاستقراء في حاجتهما للمنطق وخضوعهما لقواعده، خلافاً للمتبنيات والتحديدات الشائعة التي عادةً ما تقرن المنطق بالاستنباط البرهاني والمنهج القياسي، فكلاهما تتوقف صلاحيته على الانسجام مع معيار الاتساق الذاتي، وهما في ذلك سواسية من حيث الحاجة لتزكية المنطق ومباركته.

٦.١ السببية

ينبغي ان ننوه أولاً الى ان العرض المقدم في هذا القسم عن السببية هو استعراض تمهيدي نتبع فيه غالباً المفاهيم السائدة منوهين بالقضايا المتداولة عن السببية وجوانب البحث الأساسية المرتبطة بها، ولذا هو لا يعبر بالضرورة عن موقفنا النهائي الذي سيتضح لاحقاً في الأقسام والفصول القادمة. والواقع ان هذا العرض أقرب ما يكون لـ 'الإحماء' او التحفيز الأولي والتهيئة الابتدائية وهو بذا يستهدف أساساً لفت نظر القارئ الى جوانب ونقاط مهمة حول السببية ـ من حيث الكنه والدور والشروط والقيود ـ كمبدأ جوهري وركيزة أساسية في اي نظام معرفي ومذهب فلسفي عقلاني.

ونبتدئ عرضنا هذا بالقول بان جوهر مبدأ السببية هو الادعاء بوجود ارتباط جوهري وجودي بين شيء معين (أو أشياء) يسمى السبب وشيء آخر (أو أشياء) يسمى المسبَّب بحيث كلما تحقّق الأول (اي السبب) تحقّق الثاني (اي المسبب). وانما نستخدم كلمة 'ادعاء' هنا للإشارة إلى أن السببية لا يمكن إثباتها بالحجة والبرهان، أي انها في الأساس فرضية أو ادعاء غير مبرهن أساسها ملاحظة اقتران دائم بين شيئين يقود الى افتراض ارتباط وجودي 'لزومي' بينهما، وهي بذلك لاتعدو ان تكون علاقة تعريفية افتراضية. وباختصار، ان هذا الارتباط الملحوظ يقود ـ عادةً ـ الى الاعتقاد بان تحقّق المسبب ناتج عن السبب وأن هذا التحقّق أمر لا مفر منه عند تحقّق السبب.[٦]

و الواقع ان هناك جوانب عديدة شائكة في مبدأ السببية تستحق قدراً كبيراً من الفحص والاهتمام والتأمل وهي بذلك تستدعي تمحيصاً معمقاً وبحثاً مطولاً. ولكن نظراً لمحدودية المجال المتاح في هذا الكتاب وضيق نطاق المقصود منه، فسنناقش باختصار بعض هذه الجوانب فقط، وهي تلك الجوانب الأكثر صلة بمناقشاتنا اللاحقة ودراستنا لنظرية الصدر في الاحتمال والاستقراء والمعرفة وموقفنا من نظريته ومنها.

فأحد هذه الجوانب هو الأصل العميق لهذا المبدأ وتبريره. ووجهة نظرنا في هذا الصدد ان أصل مبدأ السببية هو الإنكار الحدسي للخلق والفناء إما لأنهما مستحيلان أو لصعوبة تصورهما (أو على الأقل لأنهما ليسا ظاهرتين مألوفتين).[٧] وفي الواقع، يجب أن يعتبر هذا تبريراً للمبدأ في أصله وبحد ذاته، وهذا يعني أن العلاقات السببية الفردية والمحددة لا تزال تتطلب تفسيرات ومبررات إضافية محددة. كما يجب أن يكون للرغبة في الحصول على أنماط ثابتة ومتسقة (أي الطبيعة الدائمة للارتباط الملحوظ) دور في تحديد العلاقات السببية المحددة حيث تنبع هذه الرغبة من عاداتنا العقلية وميولنا الفطرية للاتساق والعقلانية التي هي جزء من هويتنا كمخلوقات عاقلة. لذا، فإن المبدأ نفسه قائم في أصله على الإنكار الحدسي للخلق والفناء، بينما تستند أمثلة هذا المبدأ ومصاديقه الخاصة إلى أسباب خاصة تُحصَّل عادةً بالملاحظة وتستند الى الرغبة في

---

[٦] سنتعرض بتفصيل أكبر فيما بعد الى ما إذا كانت الضرورة واللزوم والحتمية (بل حتى الدوام والتكرار) يجب أن تكون جزءاً من مفهوم السببية أم لا.

[٧] يحسن الإشارة هنا الى ان هذا 'الإنكار الحدسي للخلق والفناء' هو ما يبرر اقتراحنا لصياغة مفهوم جديد للسببية كعلاقة ايجادية لا تستبطن ـ بالضرورة ـ اللزوم او الدوام (وهذا ما سنفصله لاحقاً). كما ينبغي الانتباه الى ان الخلق والفناء يعنيان في هذا السياق الخروج من العدم والدخول فيه وهو ما لا يحدث ـ افتراضاً ـ بوجود السبب الذي يُفترَض أن يُفيض الوجود في حالة الخلق ويمتص الوجود أو يحوله الى شكل آخر في حالة الفناء وهو ما يعني انه بوجود السبب لا يوجد خلق وفناء حقيقيان بل ظاهريان. وعلى كل حال ينبغي ان تُفهم كل هذه الأشياء كتشبيهات وتمثيلات قد تفسِّر بنحو تقريبي الجذور البعيدة لهذه المفاهيم وأصولها دون أن ترقى الى مستوى الحجج والتصورات الفلسفية الصارمة الضبط والتحديد.

الحصول على أنماط ثابتة.

والجانب الثاني هو ما إذا كان مبدأ السببية يستند الى الاستقراء والتقصي أو الى الاستنتاج والاستدلال والاستنباط. وواضح أن هذا امر خلافي وهو موضع بحث منطقي ونزاع فلسفي. ولكن ينبغي ان يكون من الواضح ايضاً انه رغم ان التبرير المنطقي والعقلاني لمبدأ السببية في عموميته قد يستمد صلاحيته من الاستقراء او الاستنتاج (وربما من كليهما او دونهما) الا ان العلاقات السببية الفردية والمحددة في مختلف مجالات المعرفة تستند عموماً وإلى حد كبير وأساسي الى الاستقراء لأن معظم مصادر المعرفة مستمدة من التجربة والملاحظة (او هكذا يبدو)، وبالتالي يجب أن يلعب الاستقراء دوراً رئيسياً في استخلاص العلاقات والمبادئ المعرفية ـ ومنها السببية ـ وصياغتها على الرغم من وجود حاجة مفترضة او محتملة إلى الاستنتاج والاستدلال والاستنباط. ورغم ذلك ينبغي ان نلاحظ ايضاً أن تعميم النتائج التي تم الحصول عليها عن طريق الاستقراء والتقصي يظل بحاجة الى نوع من الاستنتاج والاستدلال. والواقع ان مبدأ السببية بحاجة ـ عموماً ـ الى الاستقراء والاستنتاج معاً في كل مراحله وعلى مختلف مستوياته حيث يلعب كلاهما دوراً في تكوين مبدأ السببية وصياغته (كما في تحديد مصاديقه وتطبيقاته) كعلاقة افتراضية ومفهوم ذي طبيعة تعريفية اصطلاحية (حسب مذهبنا التعريفي الذي سنفصله لاحقاً).

والجانب الثالث هو التسلسل الزمني للعلاقات السببية، أي ان 'الارتباط الجوهري' المذكور أعلاه ذو طبيعة تراتبية حيث من المفترض أن يَنتج المسبَّبُ عن السبب بترتيب زمني معين بين الاثنين (أي اما يحدثان في وقت واحد أو يَتبع المسببُ السببَ زمنياً). ووفقاً لذلك، لا يسمح هذا التسلسل التراتبي بحدوث المسبب قبل حدوث السبب (أي ان المسبب لا يمكن أن يسبق سببه زمنياً). وهذا في الواقع يشير الى امر مهم لتقدير مبدأ السببية وتحليل أصله وجذوره. وحسب رأينا، يجب ربط هذا التسلسل التراتبي (المحدد زمنيا) بإنكار الخلق لأنه في الفترة الزمنية بين حدوث المسبب وحدوث السبب لا يوجد سبب لحدوث المسبب، أي انه خلق وابتداع مرفوض. وربما نبرِّر هذا بشكل آخر فنقول: بمجرد تحقق المسبب وظهوره تنتفي الحاجة لسبب بعد ذلك، وبالتالي تنتفي ضرورة هذا المبدأ لتحقيق الربط المراد بين هذا المسبب المحدد وهذا السبب الخاص وتبرير ظهور المسبب (رغم ان المسبب لا يزال بحاجة عموماً إلى سبب سابق او متزامن، لا لاحق، لتفسير تحققه وظهوره). وقد يصح لنا ان نطلق على هذه العلاقات السببية المزعومة (أي حيث يُفترض أن يسبق المسببُ سببَه) علاقات 'السبب المؤجل' او 'السبب اللاحق' على الرغم من أن 'السبب المؤجل'

ليس سبباً في الواقع وان علاقات كهذه ليست سببية حقاً حسب المفهوم السائد للسببية).[٨]

والجانب الرابع هو تبرير الطبيعة الجوهرية لهذا الارتباط. وفي رأينا ان الحدس الاستبطاني وراء هذا الحس الداخلي للعلاقة الإيجادية البناءة بين السبب والمسبب وهو الذي يبرر هذه الطبيعة الجوهرية للعلاقة بين الاثنين. وبعبارة أخرى، ان الارتباط المتكرر في حد ذاته (حتى لو كان دائماً) لا يعني السببية لنا ما لم يكن لدينا إحساس أو شعور أو حدس لعلاقة إنشائية متأصلة بين السبب والمسبب (حيث منشأ هذا الشعور عادة هو تجاربنا وملاحظاتنا السابقة وخبراتنا الماضية).[٩] فعلى سبيل المثال، لو أن شخصين غيرَ مرتبطين يقيمان في مكانين متباعدين يستيقظان كل يوم في الساعة السابعة صباحاً (أويستيقظ أحدهما في السابعة والآخر في السابعة والنصف)، فلن يعتقد أي عاقل بعلاقة سببية بين استيقاظهما المتزامن (او المتلاحق). وبخلاف ذلك، قد نستنتج علاقة سببية بين حدثين من ملاحظة واحدة بناءاً على إحساسنا أو شعورنا بهذه العلاقة المتأصلة (مستندين أساساً في أحاسسنا هذا الى خبراتنا السابقة ومعارفنا المرتبطة بهذا المبدأ ومدفوعين بالرغبة في اقتناء أنماط متسقة ومستدامة تبرر ملاحظاتنا المتكررة). ويجب أن نذكّر بما نوهنا اليه سابقاً أنه حتى لو كنا نعتقد أن أصل مبدأ السببية هو الاستقراء المجرد، فإن العلاقات السببية المحددة تتطلب أكثر من الاستقراء والملاحظة لأنها تستند إلى إحساسنا الداخلي وتفكيرنا العقلاني الذي يعتمد على تجاربنا السابقة ومعارفنا الماضية المتراكمة (أي ان استخلاص هذه العلاقات يتطلب من الاستنتاج والحدس الاستبطاني بقدر ما يتطلب من الاستقراء والمراقبة والتقصي).[١٠]

---

[٨] تعرُّضُنا هنا لقضية 'السبب المؤجل' قد تبدو سخيفة وتافهة لوضوحها المفترض، ولكنها في الواقع ليست كذلك لأن بعض التجارب والظواهر العلمية تبدو موحية بها، إضافة الى استبطان بعض التفسيرات (interpretations) العلمية لهذا المفهوم (كما هو الحال في بعض المدارس التفسيرية للفيزياء الكمية). كما ينبغي لنا ان نستبق ما سيأتي حول هذا الموضوع فنقول: قد يصح قبول السببية المؤجلة على أساس تعريفي لو أوفت بشرط الاتساق وكانت منسجمة مع فكرة نفي الخلق (اي الخروج اللاسببي من العدم إن انكرناه) رغم اننا لا نرى ـ حدسياً ـ مبرراً لقبول السببية المؤجلة اللهم إلا إذا كانت المخرج الوحيد من مآزق معرفية قد توصلنا إليها بعض التجارب والظواهر العلمية مثلاً.

[٩] نلاحظ هنا ان هذا يتماشى مع ما أشرنا إليه سابقاً من أن السببية هي افتراض تعريفي غير قائم على إثبات برهاني. ولذلك فإن الجذر الأصيل للسببية هو عامل حدسي داخلي قائم على غريزة الحس التعريفي ومدفوع بالرغبة في الاتساق والعقلانية. والا فلا يمكن لأحد إثبات أن باء مسبب عن الف (خاصة عندما يكون الف و باء متزامنين) لأن السببية هي مفهوم فلسفي ومعرفي مجرد (وليس مفهومًا علمياً أو عملياً يمكن إثباته نظريا او تجريبياً بالمعنى السائد لـ 'الدليل' رغم اعتقادنا ان 'الدليل' بالمعنى الوجودي الواقعي متعذر عموماً؛ نعم هو متيسر بالمعنى التعريفي القائم على أساس الاتساق الذاتي والموضوعي كما سيتضح لاحقاً).

[١٠] ينبغي ان نلاحظ هنا ان دور الخبرة السابقة والمعرفة الماضية قد يفسر جزئياً الطبيعة 'اللامنطقية' للعديد من المعتقدات القديمة المصنفة عندنا 'خرافية' (كعلم التنجيم مثلاً) على الرغم من حقيقة أن الأشخاص الذين صنعوا واعتنقوا هذه المعتقدات

وسنحاول في النقاط التالية استعراض بعض القضايا المهمة المتعلقة بمبدأ السببية والمرتبطة عموماً او غالباً بالجوانب الأربعة التي استعرضناها توّاً:

١. يُفترَض أن يعني الارتباط المتكرر أو الدائم في السياق أعلاه (إن آمنا باستبطان السببية للضرورة واللزوم والحتمية او على الأقل التكرارية التجريبية الفعلية) أن المسبب يجب أن يحدث عندما يحدث السبب ولا يمكن أن يحدث المسبب بدون حدوث السبب حيث نعتبر في هذه الصيغة العلاقات السببية 'اللازمة والكافية' رغم أن السببية في حد ذاتها يمكن أن تكون أكثر عموماً كما هو الحال عندما يكون للمسبب (اعني النوعي لا الفردي) أكثر من سبب (كالحرارة التي يسببها الاحتكاك والنار). والواقع اننا في المثال الأخير يمكن ان نعتبر السبب 'أحد الأسباب الممكنة' ومن ثم يمكن الحفاظ على وحدانية السبب (ففي مثالنا يكون سبب الحرارة هو 'أحد الأمرين' من الاحتكاك والنار). والخيار الآخر لتحقيق وحدانية السبب هو ربط كل مسبب محدد بسببه الخاص (ففي مثالنا يكون سبب 'حرارة الاحتكاك' هو الاحتكاك وسبب 'حرارة النار' هو النار). وبذلك نضمن وحدانية السبب في كلتا الحالتين إن تطلب الأمر ذلك.

٢. كما اوضحنا قبلاً، العلاقة السببية على المستوى التجريبي ليست أكثر من ارتباط (تكرر باستمرار في الماضي ويفترض أن يتكرر باستمرار في المستقبل) بين حدثين (أو مجموعة من الأحداث). ويتم التمييز بين السبب والمسبب في هذه العلاقة إما من خلال التسلسل الزمني للأحداث (أي أن الحدث الأول هو السبب والحدث الثاني هو المسبب) أو التبعية الوجودية او الإيجادية (بمعنى ان ما يحدث مستقلاً هو السبب وما يحدث تبعاً هو المسبب).[١١] ومع ذلك، يجب أن نلاحظ أن التسلسل الزمني والتبعية قد لا يكونان متاحين في بعض العلاقات السببية (مثل الأحداث المتزامنة التي لا تخضع لسيطرتنا) وبالتالي يجب أن نعتمد على وسائل أخرى ـ أساسها التخمين والحدس الاستبطاني المستند عموماً الى خبراتنا الماضية ومعارفنا المسبقة ـ للتمييز بين السبب والمسبب. والحقيقة ان وجود علاقات سببية مستنبطة

(بدافع ملاحظاتهم ارتباطات معينة) ليسوا أقل ذكاءاً منا. وهذا قد ينطبق لاحقاً على كثير من معتقداتنا 'الحديثة' حين تنظر لها الأجيال القادمة وتقيّمها وفق خبراتها ومعارفها المتراكمة 'الأكثر حداثة' ومن ثم قد تصنفها 'خرافية' كذلك.

[١١] 'ما يحدث مستقلاً' يعني ما يحدث اختياراً وابتداءاً و'ما يحدث تبعاً' يعني ما يحدث قهراً واستلزاماً (أي عندما يحدث الأول فإن الثاني يحدث دون سيطرة على حدوثه). فعلى سبيل المثال، نحن أحرار في ان نشعل النار وان لانشعلها، لكننا لسنا أحراراً في تولد الحرارة من هذا الاحتراق لأن الحرارة لازمة للنار. ويجب أن نلاحظ أيضاً أن السببية نفسها مبررة من خلال 'الإحساس بالعلاقة الإيجادية' المشار إليها أعلاه بينما يتم التمييز بين السبب والمسبب (أعني ايّهما ايّ) بواسطة التسلسل الزمني أو التبعية (رغم أن التسلسل الزمني والتبعية الوجودية او الإيجادية يجب أن يسهما أيضاً في تكوين هذا الإحساس).

بالتخمين والحدس متفق في روحه وجوهره مع المذهب التعريفي بينما يصعب تفسيره وتبريره وفق مذاهب أخرى.

٣. هل مبدأ السببية مقصور على العالم الماكروسكوبي (او الكلاسيكي) أو انه صالح حتى في العالم الميكروسكوبي (او المجهري)؟ يبدو أن هذه المسألة قابلة للتداول والأخذ والرد فهي مسألة خلافية غير متفق عليها (كما توحي بذلك نظرية الكم الفيزيائية القائمة مثلاً على الطبيعة الاحتمالية للظواهر الكمية التي قد يُنظر إليها على أنها انتهاك للسببية بمعناها الصارم على أقل تقدير). ورغم ذلك نرى ان السببية بشكلها العام ينبغي ان تنسحب على العالم الميكروسكوبي (كما العالم الماكروسكوبي) وذلك كشرط لازم للعقلانية وكمتطلب لتحقيق الاتساق. لذا يجب أن يكون هذا المبدأ عاماً وسارياً على العالمين الماكروسكوبي والميكروسكوبي معاً وان كان ذلك قد يكون بشكل مختلف بنحو ما. نعم، قد تكون العلاقات السببية المحددة أقل وضوحاً في مجال العالم الميكروسكوبي الكمي نظراً لانعدام الخبرة المألوفة لدينا عن هذا العالم وفقدان الملاحظة المباشرة لظواهره وعلاقاته غالباً. وينبغي ان نلاحظ في هذا الصدد ان معظم العلاقات السببية الكمية المحددة يتم ملاحظتها واستنتاجها بشكل غير مباشر من خلال رصد الظواهر العيانية الماكروسكوبية المرتبطة بها والمؤسَّسة عليها (والتي يتم تمثيلها ورصدها عادةً باستجابات أجهزة القياس العيانية). وبالتالي يجب أن تُسقَط العلاقات العيانية الماكروسكوبية المشاهدة مباشرةً بشكل عقلاني على العلاقات المجهرية الكمية المشاهدة تبعاً. نعم، يمكن طرح علامات استفهام واقتراح نقاط تأمل حول مدى صحة مبدأ السببية وصلاحيته ـ بشكله الماكروسكوبي المألوف ـ في عالم الكم وبحث القيود والمحدِّدات المحتملة عليه على المستوى الكمي لتبرير الطبيعة الاحتمالية للسلوك الكمي على سبيل المثال لتأهيل هذا المبدأ للانطباق على العالم الميكروسكوبي بشكل ملائم له ومنسجم مع سلوكياته وخصوصياته (وهو ما سنبحثه بالتفصيل لاحقاً).

٤. عطفاً على النقطة السابقة نستطيع ان نتساءل ايضاً: هل مبدأ السببية مقصور على العالم الماكروسكوبي (او الكلاسيكي) أو انه صالح حتى في العالم الفوقماكروسكوبي (او الكوني او الكوسمولوجي، مثلاً على مستوى المجرات وما فوق)؟ وقد نستطيع الإجابة بشكل مماثل لإجابتنا في النقطة السابقة، ولكن ينبغي ان نقبل ان مبدأ السببية مخروق دون شك على مستوى الكون وما فوق لأننا إما ان نعتقد بأن الكون لا خالق له (وهذا خرق للسببية على مستوى الكون لأنه غير مخلوق) وإما ان نعتقد بأن للكون خالقاً غير مخلوق ولو بالواسطة (وهذا خرق للسببية على مستوى ما فوق الكون اي الخالق المفترض لهذا الكون والذي هو غير مخلوق). وهذا بالطبع مستند الى رفضنا (بدافع العقلانية) للدور والتسلسل وايماننا

بضرورة الانتهاء الى موجود غير مخلوق هو مبدأ لهذا الوجود المنظور. وباختصار، ان الإيمان بالسببية مطلقاً غير ممكن وهذا يعني ان السببية مبدأ مقيد ما دمنا نقبل بوجود موجود لا سبب له (اي اما الكون او خالق الكون او خالق خالق الكون او ... إلخ).[١٢]

٥. بغض النظر عن أصله وصلاحيته ومدى صلاحيته (وبغض النظر عن أي شيء آخر)، ينبغي أن يعد مبدأ السببية مكوناً اساسياً لأي نظرية عقلانية متسقة (سواء كانت علمية أو فلسفية أو معرفية بشكل عام) لأن نمط 'الارتباط الدائم' (او الارتباط المؤدي الى الاعتقاد بعلاقة جوهرية إيجادية وإن لم نؤمن بالضرورة والديمومة) عند حصوله لا يمكن تفسيره بعقلانية واتساق دون هذا المبدأ.[١٣] ولذا نقول باختصار، قد تكون لدينا حرية نسبية في الاختيار بشأن أصل هذا المبدأ وصلاحيته ومدى صلاحيته ونطاق امتداده وما شابه ذلك، ولكن ليس لدينا حرية اختيار بشأن الحاجة إلى هذا المبدأ (بشكله العام والغامض الى حد ما) لتكوين معارف ونظريات عقلانية، فالسببية عنصر أساس لا غنى عنه في اي معرفة عقلانية (رغم وجوب الاعتراف بأنه مخروق حتماً على مستوى أصل الوجود وربما على مستويات أخرى غير كلاسيكية ـ بل وحتى كلاسيكية احتمالاً ـ في موارد معينة مما سنفصله لاحقاً).

٦. كما اشرنا سابقاً، تبريرنا لتبني مبدأ السببية هو قدرته على توفير أساس للعقلانية والاتساق والاستشراف (بالإضافة إلى عوامل أخرى مفيدة بل وضرورية لعقلنة النتاج الفكري والجهد المعرفي). وهذه العوامل ينبغي ان تكون اساساً كافياً لتفسير الحاجة الماسة إلى مبدأ السببية كضرورة معرفية. وبتفصيل اوفر نقول: حتى لو افترضنا أن مبدأ السببية ليس الا خياراً اونتولوجياً أو فلسفياً وليس ضرورة كذلك، يجب أن يظل هذا المبدأ ضرورة معرفية ابستمولوجية (على الأقل من حيث المبدأ وبغض النظر عن قيوده المحتملة ومحدداته واستثناءاته) لأنه لا يمكن تحصيل معرفة عقلانية وتكوين بناء نظري متسق واستشراف للمستقبل[١٤] بدون هذا المبدأ (من حيث الأصل وبنحو ما) على الرغم من أن تفاصيل امتداد هذا

---

[١٢] سنبحث هذا الموضوع بتفصيل أكبر في الفصل ٦.

[١٣] بالرجوع الى النقطة السابقة ينبغي ان يكون واضحاً ان الحديث هنا يدور حول مستوى ما دون الكون لأن اي نظرية علمية أو فلسفية أو معرفية حول الكون وما فوق الكون (اي موضوع الخلق او الأصل الأول للوجود) لابد ان تنتهي الى خرق مبدأ السببية. وباختصار، حديثنا عن السببية عموماً (اي في هذا القسم كما في مواضع اخرى من الكتاب) يستثني موضوع الخلق وما شابهه إلا إذا اشرنا لهذا الموضوع صراحةً. وينبغي علينا ان نتوقف هنا لنعترف ان عقلنة كل المعارف البشرية امر مستحيل (سواء بالسببية او بغيرها من أدوات العقلنة وأساليبها)، حيث تبقى مواضيع وقضايا (كأصل الوجود ومبدأ الكون وأزلية المبدأ الأول) غير قابلة للعقلنة وهو ما ينبغي ان يعترف به الإنسان ويقبله كمظهر من مظاهر محدوديته ونقصانه.

[١٤] ينبغي ان نلاحظ هنا ان استشراف المستقبل هو حاجة نظرية وعملية ماسة خاصةً في مجال العلوم الطبيعية التي يقاس

المبدأ وحدوده وطبيعته الدقيقة قد تكون موضع نقاش ونزاع وقابلةً للأخذ والرد.

٧. هل تؤثر اللاحتمية[١٥] عموماً على السببية؟ في الواقع هذا سؤال عام وغامض إلى حد ما، ومن ثم لا توجد إجابة محددة له بصيغته العمومية هذه، لأن بعض أنواع اللاحتمية تؤثر على السببية وتنتهكها بينما لا تؤثر أنواع أخرى منها كذلك. فمثلاً اللاحتمية لـ 'وجود باء بعد أو قبل ألف' ينبغي أن تعد انتهاكاً لسببية الف المفترضة لباء (أي إن أنكرنا السبب المؤجل)، بينما 'وجود باء أو تاء بعد الف' قد لا يمثل خرقاً لسببية الف المفترضة لباء بسبب إمكانية افتراض وجود متغير او عامل 'خفي' (او غير ملاحظ او غير منظور) يقيد السببية العامة ويجعلها قابلة للتفرع والتخصيص (حيث يكون الف سبباً لباء مثلاً بوجود ذلك المتغير وسبباً لتاء بغياب ذلك المتغير). لذلك، من حيث المبدأ قد تؤثر اللاحتمية على السببية وقد لا تؤثر عليها. نعم، تؤثر اللاحتمية من الناحية المعرفية على معرفتنا بالسببية لأنها تمثل شكلاً من أشكال الجهل بالأسباب والمسببات، وبالتالي تؤثر اللاحتمية على السببية (اعني معرفياً) بمعناها الصارم والحتمي والشامل (رغم أنها عموماً لا تلغي السببية بالضرورة تماماً).

وربما يقال في هذا الصدد أيضاً (مقابل ما قلناه توّاً) ان السببية في شكلها الصارم والمألوف تتضمن تحديد السبب والمسبب، وبالتالي العلاقات السببية الاحتمالية (كما في ميكانيك الكم) يجب أن تنتهك السببية (بمعناها الدقيق الحرفي الصارم) لأنه رغم وجود علاقة بين السبب والمسبب في هذه الحالة، فإن عدم التحديد في المسبب يمثل انتهاكاً للسببية لأن الارتباط بين السبب المعين والمسبب المحدد ليس له سبب ولا يمكن تفسيره سببياً. لذلك، في حالات كهذه ما يكون لدينا في الواقع هو 'سببية جزئية' حيث يتم تبرير جزء من الارتباط سببياً بينما الجزء الآخر (وهو ارتباط المسبب الخاص بسببه الخاص) يبقى دون سبب ظاهر، وبالتالي يتم انتهاك السببية جزئياً (وهو انتهاك لها على كل حال بل هو انتهاك كلي لها بمعنىً من المعاني كما سنعرف لاحقاً).

٨. وربما نتساءل استطراداً للنقطة السابقة فنقول: ما الذي يجعل اللاحتمية تنتهك السببية وتتصادم معها (احتمالاً وبنحو عام)؟ و يمكننا القول بهذا الصدد (في سياق تبرير عام وواسع): الحتمية تعني القدرة على

نجاحها وصدقها بقدرتها على التنبؤ بسير الأحداث المستقبلية (ولهذا نخصه بالذكر هنا).

[١٥] 'اللاحتمية' هنا ربما تكون شبيهة من بعض جوانبها بمفهوم او مصطلح indeterminism الإنكليزي المستخدم في فيزياء الكم (والذي ربما يترجم ايضاً بـ 'اللاتحديد'). ولذا لاينبغي الخلط بينها وبين تمييز الصدر بين السببية (او العلية) العقلية ذات الطابع اللزومي الضروري والسببية التجريبية ذات الطابع التكراري البحت (وإن كان هناك تشابه بين الاثنين). والواقع اننا سنبحث هذا الموضوع (الذي اشرنا اليه باقتضاب سلفاً) بقدر من التفصيل في المستقبل.

التنبؤ مع اليقين والجزم بينما اللاحتمية تستلزم العجز عن التنبؤ اليقيني الجازم. فالعلاقة السببية وفق مفهومها الارتكازي قائمة على اساس تكرار الحدوث والاطّراد، وواضح ان هذا النمط التكراري المطّرد ينتهك عندما تكون النتيجة احتمالية ولاحتمية وهذا يقود الى العجز عن التنبؤ اليقيني. وربما نصوغ هذا بشكل آخر فنقول: 'المقدمات المتطابقة تقود إلى نتائج متطابقة' وفقًا للسببية، بينما 'المقدمات المتطابقة لا تقود إلى نتائج متطابقة' وفقًا للاحتمية. والواقع ان هذا مبتنٍ استبطانياً على افتراض ان جوهر السببية هو الارتباط اللزومي او الدائم على الأقل (راجع مطلع هذا القسم) وهو ما قد يُتَحدّى بادعاء ان جوهر السببية ليس بالضرورة ذلك إذ ان جوهرها قد يكون الإيجاد والتكوين وهو ما يتسق مع اللزوم والدوام ومع عدمهما كذلك (وهو ما سنبحثه بالتفصيل لاحقاً).

٩. هل الإرادة الحرة تتعارض مع السببية (على الأقل بمعناها الصارم)؟ الواقع ان هذه المسألة تتعلق بمسألة اللاحتمية (التي بحثناها في النقطتين السابقتين) لأن الإرادة الحرة تعني اللاحتمية وعدم التحديد واليقين لأن نتيجة الأحداث المحكومة بالإرادة الحرة (والتي تبدو متشابهة أو متطابقة في الظروف والملابسات) تفتقر الى الحتمية والتحديد واليقين.

وينبغي ان نميز في هذا السياق بين مستويين للإرادة الحرة: المستوى الأساسي (أي مستوى اتخاذ قرارات محددة في مناسبات وأحداث محددة) حيث السبب في هذا المستوى ليس 'الإرادة الحرة' في عموميتها ولكن الإرادة المحددة في كل حدث محدد وفردي. والمستوى الثاني هو المستوى الأعلى (أي مستوى القدرة على اتخاذ قرارات مختلفة في ظروف تبدو متشابهة أو متطابقة) حيث نحتاج هنا إلى تبرير اللاحتمية وعدم التحديد واليقين من خلال تحديد سبب لاتخاذ هذه القرارات المختلفة. وباختصار، حين نتحدث عن احتمال تعارض الإرادة الحرة مع السببية ينبغي ان نعني هذا المستوى الأعلى. والواقع ان الإرادة الحرة على هذا المستوى الأعلى تبدو قدرة 'تخليقية' غير خاضعة لآليات حتمية تليق بالسببية بمعناها التقليدي الشائع، ولذا قدرة الإرادة الحرة هذه تبدو غير متسقة أو منسجمة مع السببية المستبطنة للضرورة واللزوم (او الدوام على الأقل) وإن كانت متسقة ومنسجمة فيما يبدو مع السببية المؤسَّسة على مفهوم الإيجاد والتكوين دون اعتبار للضرورة والدوام وعدمهما.

١٠. كما أوضحنا سابقاً، السبب اللاحق ينبغي ان يعد انتهاكاً لمبدأ السببية (حسب المفهوم التقليدي الارتكازي الشائع للسببية)، أي ان السبب اللاحق لا يمكن أن يكون حقاً سبباً لمسببه المتقدم المزعوم، وذلك لأنه في الزمن الفاصل بين حدوث المسبب وحدوث السبب ليس للمسبب سبب. وربما نحتج أيضاً انه إذا

حدث المسبب فلن تكون هناك حاجة لـ 'السبب' اللاحق (أو ربما لن تبقى حاجة لأي سبب) نظراً لأن المسبب قد وجد فعلاً وتحقق وبذا انتفت الحاجة لأي سبب (وان كان المسبب في الواقع ينبغي ان يكون قد حدث بسبب ما، سابقٍ او معاصر إن التزمنا بالسببية). وربما يقال انه قد تبقى حاجة لسبب مؤجل لاستمرار وجود المسبب. ولكن هذا في الواقع قضية مختلفة تماماً لأن الحاجة الى السبب في هذه الحالة (إن كانت) هو لاستمرار وجود المسبب (وليس لوجوده ابتداءاً) وبالتالي فهذا السبب معاصر لمسببه لا لاحق له.

والحقيقة ان كل هذا مبتنٍ استبطاناً على نفي الخلق والإفناء (اي من العدم والى العدم) من جهة وعلى التراتب الزمني المفترض بين السبب والمسبب (اي ان السبب لا يكون إلا مقترناً بمسببه او متقدماً عليه). فلو آمنا بإمكانية الخلق (او بالأحرى الانبثاق) من العدم (وهو ما يبدو ضرورياً في بعض المعتقدات الدينية او الفلسفية لدى من يعتنقها بل ربما حتى في بعض اتجاهات الفيزياء الحديثة التي تقود الى خرق قانون حفظ الطاقة او تستلزم تخليق جسيمات اولية ـ مما بحثناه في بعض كتبنا الإنكليزية ـ اذا قبلناها وفسرناها بنحو معين) فان السببية بحد ذاتها قد لا تكون ضرورية حينئذٍ، ومن ثم 'الخلق' في الفترة الفاصلة بين وجود المسبب ووجود سببه المتأخر أولى بالقبول حينئذاك (إن احتجنا أصلاً لافتراض الخلق في هذه الفترة الفاصلة). كما ان التراتب الزمني إنما يكون له معنىً واعتبار في الكائنات الزمنية (لا الكائنات اللازمنية كالله افتراضاً بل ربما الكائنات الغيبية عموماً). والواقع ان مفهوم 'الكائن الزمني' و 'الكائن اللازمني' مرتبط بمدى صلاحية مفهوم الزمان (على الأقل بمغزاه الكلاسيكي ودلالاته التقليدية) للانطباق على عوالم غير كلاسيكية وغير مألوفة كعالم الغيب (اي الميتافيزيقي إن آمنا بوجوده او افترضناه) وعالم الكم (حيث الزمن على المستوى الميكروسكوبي قد يفقد معناه، التقليدي على الأقل) وعالم الكون الكوسمولوجي (حيث الزمن على المستوى الفوقماكروسكوبي قد يفقد معناه، التقليدي على الأقل، كذلك). بل حتى لو آمنا بزمانية عوالم كهذه (مثل عالم الكم الميكروسكوبي وعالم الكون الكوسمولوجي) فاننا نبقى بحاجة الى افتراض تطابق الزمانين (اي زماننا الماكروسكوبي الكلاسيكي مع زمان هذه العوالم) لتبرير التراتب الزمني ومن ثم رفضه او قبوله. وكل هذه مشاكل شائكة وعويصة تحتاج الى بحوث مطولة ومعمقة وتستحق اهتمام فلاسفة الوجود وفلاسفة المعرفة وفلاسفة العلم (بل وعلماء العلوم الطبيعية أيضاً).

١١. إذا اردنا تمديد مبدأ السببية ليشمل عوالم أخرى غير العالم الماكروسكوبي الخاضع للملاحظة المباشرة (كعالم الكم الميكروسكوبي) فقد يتحتم علينا أن نأخذ بنظر الاعتبار السببية الجزئية، أي أن السبب قد ينتج

أو لا ينتج مسبباً معيناً أو ان السبب قد ينتج مسبباً احتمالياً ضمن عدد من المسببات المحتملة (كما يبدو حال المسببات في الظواهر الكمية). ووفقاً لذلك قد نتساءل: هل يمكن أن تخضع العلاقات السببية لمبدأ اللايقين (على غرار اللايقين في الكميات الفيزيائية، كالموضع والزخم، حسب مبدأ اللايقين الكمي)؟ الحقيقة ان اللايقين هذا (إن قُبِل) قد يفسر الشكل المحدود للسببية في الظواهر الكمية حيث يؤدي السبب الكمي ظاهراً إلى عدد من المسببات المحتملة (بنحو إحصائي متناوب) او الى تردد احتمالي في وقوع الحدث السببي (اي يحدث المسبب حيناً ولا يحدث حيناً آخر). وهذا قد يبدو علاجاً ناجعاً لمسألة اللاحتمية كتحدٍ للسببية لأنا إن قبلنا السببية الجزئية فيمكن استيعاب اللاحتمية ضمنها. وعلى أي حال، رغم أن السببية الجزئية مرفوضة على المستوى الكلاسيكي الماكروسكوبي (لأن السببية بمعناها الكلاسيكي حتمية تماماً او دائمة على الأقل) فقد تُقبَل كملاذ أخير على المستوى الكمي إن تعذر الحفاظ على السببية الصارمة الحتمية الشاملة على هذا المستوى (وربما على مستويات اخرى أيضاً كالمستوى الكوني او الكوسمولوجي الفوقماكروسكوبي باستثناء موضوع أصل الوجود الذي بحثناه واستثنيناه سابقاً) مع ملاحظة أن مبدأ السببية الجزئية يفي الى حد ما (رغم أنه ليس شاملاً ومثالياً) بمعايير التبرير التي بحثناها فيما سبق. ولكن رغم ذلك ينبغي الحفاظ على السببية الصارمة والحتمية (او الدائمة) ما أمكننا ذلك وحيثما نستطيع (كما هو الحال في المستوى الكلاسيكي). نعم، تبقى هناك مسائل وحالات خلافية قد يُدّعى خرقها للسببية على المستوى الكلاسيكي الماكروسكوبي كموضوع الإرادة الحرة. فلو لم نجد لها حلاً يحفظ السببية الكلية فاننا سنضطر لتبني السببية الجزئية حتى على المستوى الكلاسيكي الماكروسكوبي. وهذا قد يعني ان السببية جزئية (او بالأحرى مخروقة) على جميع المستويات والصعد المعروفة، إذ هي مخروقة لا على المستوى الكوني فحسب (لضرورة الإيمان بمصدر للوجود لا سبب له) بل هي مخروقة حتى على المستويين الميكروسكوبي والماكروسكوبي.[١٦]

وفي الختام يحسن ان نلخص أهم النقاط المتصلة بالسببية فنقول: ان السببية في جوهرها مفهوم فلسفي ومعرفي مجرد ومفترض وليست مفهوماً علمياً او عملياً (او ما شابه ذلك من المعارف المعتادة) كي يمكن استخلاصها او اثباتها بالتتبع والملاحظة المباشرة (لو افترضنا إمكان الإثبات في هذه الحالات) رغم ان التتبع والملاحظة المباشرة يسهمان عادةً في استنتاج العلاقات السببية المحددة عبر حثّ الحدس التعريفي

[١٦] سنرى لاحقاً ان تكييف مبدأ السببية وإعادة صياغته وتأهيله (او تجديده وتحديثه بتبني مفهوم جديد او محدّث له) قد يكون حلاً أفضل من هذه الحلول 'الترقيعية الى حدٍّ ما'.

الاستبطاني وتنشيطه وتحفيزه وتفعيله. والسبب في ذلك ان ما يلاحظ بالفعل في العلاقات السببية هو الارتباط (أو التزامن او التتابع) بين الظواهر لا السببية نفسها. ولذا فالسببية هي قيمة فلسفية ومعرفية 'تعريفية' مضافة إلى هذا الارتباط وليست مستخلصة بالملاحظة المباشرة له.[١٧] ولكنها رغم ذلك ضرورة معرفية لبناء المعرفة وعقلنتها وترشيدها، ولهذا فهي ليست اضافة ترفيّة. ومن هنا يجب أن تنصاع أي نظرية معرفية متسقة لمبدأ السببية وتتلاءم معه، وبالتالي لا يجوز انتهاك هذا المبدأ لا في العلم ولا في أشكال المعرفة العقلانية الأخرى عموماً (رغم قبولنا بوجود استثناءات له وقيود عليه مما أشرنا له سابقاً وسنبحثه لاحقاً). نعم، إذا تعذر الحفاظ على هذا المبدأ بشكله الشامل والصارم في بعض المجالات والمستويات (كما هو الحال في ميكانيكا الكم حيث ان من المحتمل عجز العلاقات السببية الشاملة والصارمة عن الصمود)، فينبغي الحفاظ عليها قدر الإمكان واينما تيسر والتضحية بها بأقل قدر مستطاع وهو ما يعني تبني السببية الجزئية في تلك المجالات والمستويات (وإن كان الأحرى تكييف المفهوم وإعادة صياغته وتأهيله لينسجم معها إن أمكن ذلك).[١٨] والواقع ان كل هذا منسجم مع مذهبنا التعريفي (الذي سنفصله في الفصل القادم) حيث السببية فيه ليست سوى علاقة تعريفية اصطلاحية افتراضية تؤدي دوراً هاماً في تحقيق الاتساق والانسجام داخل النظام المعرفي وهي بذا تسهم في تحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل للكائن الحيّ المدرِك.

١.٦.١ أنواع السببية والصدفة

نستعرض في هذا القسم الفرعي بعض الجوانب المتعلقة بالسببية والصدفة وانواعها. ونحن في معظم هذا الاستعراض نتبع الصدر في تقسيماته وتفريعاته وتعريفاته ونجاريه في مباحثه واستقصاءاته. والغرض الأساس من هذا العرض التمهيدي هو استكمال البحث وتفادي النقصان لمن لم يطلع على كتاب الصدر او يستحضر ما فيه من جهة، وتعريف القارئ بمفاهيم وأفكار أساسية نحتاج لها فيما سيأتي من مداولات وأبحاث من جهة أخرى. نعم، سنستعرض ـ بإيجاز ـ أيضاً بعضاً من أفكارنا واقتراحاتنا حول أقسام السببية تمهيداً لبحثها

---

[١٧] نلاحظ أنه حتى لو امكن التمييز في بعض العلاقات السببية بين السبب والمسبب بسبب التراتب الزمني أو الاستقلال والتبعية، فإننا نظل بحاجة إلى هذه القيمة المضافة لتأسيس المحتوى الفلسفي والمعرفي لهذه العلاقات السببية التي هي اكبر من مجرد الارتباط الملحوظ.

[١٨] نُذكِّر هنا بما قلناه سابقاً من ضرورة استثناء المستوى الكوني من تعميمات كهذه في سياق كهذا حيث السببية مخروقة دون شك لأن الكون او خالق الكون لا سبب له.

تفصيلاً فيما بعد.

فتبعاً للصدر تنقسم الصدفة الى مطلقة تعني انتفاء السببية ونسبية تعني انتفاء سببية الاقتران (اي بين حادثين مسبَّبين اقترنا اتفاقاً وعرضاً دون سبب لهذا الاقتران). ولا نرى داعياً للخلاف مع الصدر في هذا التقسيم بل وفي تبنيه أيضاً. نعم، هذا التمييز يستدعي البحث في جذوره والغوص في أعماقه لتبين الفرق بين انتفاء السببية وانتفاء سببية الاقتران من حيث ان الاقتران بين حادثين مسببين هو حادث يحتاج ـ من حيث المبدأ ـ الى تعليل سببي إن أمكن وإن احتيج لذلك (اي لتعليل سببي). ثم ان الاقترانات بين اي حادث مسبب ما وحادث مسبب آخر هي لامتناهية عدداً (لأنه في كل لحظة من الزمان تحدث حوادث لامتناهية العدد) فلماذا تعد بعض هذه الاقترانات صدفةً نسبية ولا يعد بعضها الآخر كذلك (اي ان احتمال السببية ـ ومن ثم الصدفة النسبية ـ منفي فيها بتاتاً). وهذا في الواقع يعود ـ حسب رأينا ـ الى دور الحدس الاستبطاني المستند الى تجارب الماضي في تحديد الأسباب والمسببات ومن ثم اصطناع العلاقات السببية تعريفياً. فالاقترانات المصنفة صدفاً نسبية هي اقترانات (اي حوادث) يشتبه حدسياً في احتمال كونها مبتنية على علاقات سببية ولكن هذا الحدس الاحتمالي لا يكفي في قوته ووضوحه (او لأجل وجود 'دليل' ضده كاصطدامه او لااتساقه مع حدوس وأدلة أخرى) لـ 'استنتاج' علاقة سببية. فالصدفة النسبية في حقيقتها هي 'سببية مشتبهة' ومشكوك في أمرها بخلاف 'السببية اليقينية' بين سبب ومسبب يقيناً (كسببية النار للحرارة) وبخلاف 'اللاسببية اليقينية' بين أمرين او حادثين لاسببية بينهما يقيناً (كالعلاقة بين انقطاع التيار الكهربائي ودوران المريخ حول الشمس).

وتنقسم السببية حسب الصدر الى عقلية تستبطن الضرورة والحتمية واللزوم وتجريبية تعني الاقتران التكراري المجرد عن الضرورة والحتمية واللزوم. ورغم اننا لانختلف مع الصدر في هذا التقسيم بحد ذاته،[١٩] لا نرى (خلافاً للصدر) بأساً بتبني اي من القسمين ـ بل كليهما ايضاً ـ في نطاقهما التعريفي ما داما ـ منفردين او مجتمعين ـ يؤديان غرضاً وظيفياً مفيداً ومشروعاً. وهذا يتفق في الجوهر مع مذهبنا التعريفي في المعرفة حيث السببية فيه ـ كأشباهها من الأصول والمبادئ والمفاهيم المعرفية ـ لاتعدو ان تكون علاقة تعريفية افتراضية تصلح ما صلحت ونجحت (ببعدها التعريفي) في إثراء الكيان المعرفي وتعزيز اتساقه الذاتي والموضوعي. فوجهة نظرنا باختصار (حيث سنتعرف عليها اكثر في المستقبل، راجع مثلاً § ١٢.٢) ان السببية كمفهوم اصطلاحي معرف يمكن ان تقبل بمفهومها العقلي او بمفهومها التجريبي او باي مفهوم آخر (كمفهوم الإيجاد

[١٩] الواقع اننا سنختلف مع الصدر في تفسيره وتأويله للسببية التجريبية من بعض الجوانب كما سيتضح لاحقاً.

اللامشروط حتى بالدوام والتكرار فضلاً عن الضرورة واللزوم والحتمية وهو ما أشرنا اليه سابقاً وسنبحثه بالتفصيل لاحقاً) ما دامت تنتج وتدخل في نظام تعريفي متسق ذاتيا وموضوعيا، ومن ثم قادر على الوصف والتنبؤ وتنمية المعارف القائمة. نعم، ينبغي ان نقر ان السببية ـ من حيث المبدأ وما أمكن ذلك، تماشياً مع مفهومها الارتكازي الشائع ـ ينبغي او يستحسن ان تعبر عن ضرورة لتكون مفيدة ومحققة للغرض التعريفي المقصود منها، او على الأقل استبطانها الضرورة يجعلها أكثر فائدة وتحقيقاً للغرض منها. فالخروج عن هذا المفهوم المبدئي الارتكازي يستدعي تبريراً وجيهاً كوجود معطيات علمية تحتاج في تفسيرها الى الخروج عن هذا المفهوم المبدئي التقليدي للسببية.[٢٠]

و تنقسم السببية حسب الصدر الى وجودية تربط بين وجود السبب ووجود المسبب (اي ان وجود السبب يستتبع وجود المسبب) وعدمية تربط بين عدم السبب وعدم المسبب (اي ان عدم السبب يستتبع عدم المسبب، او بعبارة الصدر 'عدم السبب سبب لعدم المسبب'). ولابأس في ذلك بحد ذاته. ولكن رغم هذا ينبغي ان نلاحظ أولاً أن السببية العدمية إنما تقبل اذا كان للمسبب سبب وحيد. نعم، السببية العدمية تقبل ايضاً للأسباب المتعددة كعلاقة بين مجموعة هذه الأسباب والمسبب، أو كعلاقة بين السبب والمسبب الخاص الناتج عن هذا السبب الخاص. فمثلاً انعدام 'النار والاحتكاك' على الأول هو سبب لانعدام الحرارة، وانعدام النار على الثاني هو سبب لانعدام الحرارة الناتجة عن النار لا الحرارة الناتجة عن الاحتكاك (آخذين بعين الاعتبار الأسباب والمسببات النوعية لا الفردية). ثم اننا ينبغي ان نلاحظ ثانياً أن السببية في جوهرها هي علاقة إيجاد وتوليد (سواء استبطنت اللزوم أو الدوام ام لا) ولهذا من الصعب تصورها في حالة الأعدام حتى لو قبلنا ذلك من حيث المبدأ، وهذا يعني ان الأشياء تحتاج في وجودها الى أسباب لا في عدمها.[٢١] بل يمكننا الاعتراض على السببية العدمية (جزئياً وعملياً على الأقل) بأنه في كل حالة مفترضة هناك أعدام لانهائية (لأسباب مفترضة) مقترنة بأعدام لانهائية (لمسببات مفترضة)، ولذا

---

[٢٠] ما قلناه في الضرورة ينبغي أن يجري في الدوام أيضاً إن تعذّرت الضرورة.

[٢١] باختصار، انعدام المسبب عند انعدام السبب لا يعني ان انعدام السبب سبب لانعدام المسبب لأن انعدام المسبب لايحتاج الى سبب لأنه حالة أصيلة. نعم، وجود المسبب يحتاج الى سبب لأنه حالة طارئة. ولكن ينبغي ان نلاحظ هنا ان هذا يرتبط بما ألمحنا له سابقاً من ان السببية قد تعني (حسب مفهومها الشائع) علاقة لازمة وكافية (اي ان وجود السبب شرط لازم وكافٍ لوجود المسبب) ومن ثم تكون السببية العدمية نتيجة لكون السبب شرطاً لازماً. ولكن هذا المعنى قد يكون تحميلاً لمفهوم السببية كعلاقة شرطية أكثر مما تتحمل (حسب مفهومها الارتكازي الذي قد يُدّعى). والخلاصة، ان الصلاحية المفترضة لمفهوم 'عدم السبب يستلزم عدم المسبب' لا يعني صلاحية نعته بـ 'السببية' مفهوماً حسب المعنى الارتكازي الشائع للسببية.

من الصعب إقامة علاقات سببية مفيدة وذات مغزى بين هذه الأعدام وتلك الأعدام (كما حاول الصدر في مواضع عدة من كتابه؛ راجع مثلاً التطبيق الثاني في صفحة 255 وما يليها من كتاب الصدر). نعم، الحدس الاستبطاني ـ المستند الى القدرات التعريفية والخبرات الماضية ـ قد يبرر علاقات السببية العدمية في بعض الموارد والمصاديق ولكن بحدود أضيق كثيراً من تلك التي تحدد وتبرر علاقات السببية الوجودية، وهذا ما قد يفرض تحديداً على نطاق صلاحية مفهوم السببية العدمية وجدوائيته في النطاق المعرفي والفلسفي الذي ينبغي ـ أو يستحسن على الأقل ـ ان يستند في النهاية ـ حسب رأينا ـ إلى أساس تعريفي حدسي وجيه لا الى اقتراح نظري مجرد.

وأخيراً نقول ـ استباقاً وتمهيداً لما سيأتي ـ انه يمكن تمييز ثلاثة مفاهيم اساسية للسببية: الاقتران اللزومي بالمعنى العقلي الذي يتبناه المذهب العقلي (والصدر تبعاً)، والاقتران الاطّرادي بالمعنى التجريبي الذي يتبناه المذهب التجريبي، والاقتران الإيجادي دون اشتراط الاطّراد والدوام فضلاً عن الضرورة واللزوم (وهو ما نقترحه كمفهوم مقبول ومفيد للسببية يمكن تبنيه ان احتيج لذلك). وكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة (وربما غيرها ايضاً) صالح للتبني على اساس تعريفي ما دام يفي بالشروط والأغراض التعريفية المتمثلة عموماً في الاتساق الذاتي والموضوعي للنظام المعرفي والمحققة للتكيف والإشباع للكائن المدرك. والواقع ان معظم ما سيأتي من بحوث حول السببية وما يتصل بها مبتنٍ بشكل او بآخر على هذه المفاهيم الأساسية الثلاثة التي ستتضح معانيها ومغازيها ودلالاتها أكثر فأكثر مع تقدم البحث.

٧.١ الواقعية والمثالية

الواقعية والمثالية فلسفتان متعارضتان لهما جذور يمكن تتبعها الى أقدم أشكال التفكير والتأمل الفلسفي. ومن الواضح أن هاتين الفلسفتين لهما تأثير كبير على المعرفة وعلى فلسفة المعرفة ونظريتها على وجه الخصوص. والواقع ان موضوع الواقعية والمثالية واسع جداً لا يمكن اعطاؤه حقه من البحث والتحقيق في هذا القسم أو في هذا الكتاب. ومع ذلك، نرى ضرورة إيجاز رأينا في هذا الصدد لحاجتنا الى الرجوع والإرجاع إليه في المستقبل.

وخلاصة رأينا في هذا الخصوص ان الواقعية (كما تتمثل وتتجسد في المقام الأول بمبادئ الواقعية التي سنبحثها لاحقاً؛ راجع § ١.٥.٢) هي اختيار وجودي على المستوى الأونتولوجي (وبالتالي نحن أحرار في تبني الواقعية أو عدم تبنيها من منظور فلسفي)، لكنها ضرورة معرفية على المستوى الابستمولوجي (وبالتالي

يجب ان نقبلها ونتبناها من هذا المنظور أي كواقعية معرفية). والسبب في ذلك أن فلسفة الوجود (او الأونتولوجيا) هي في الأساس مجموعة من التأملات والانطباعات (كالفن)، وبالتالي لدينا حرية غير محدودة تقريباً في الإيمان الوجودي بما نؤمن به ـ أو بالأحرى بما نريد أن نصدقه ونعتقد به ـ لأن هذا في الأساس هو شأن ذاتي ووجداني. وهي بذلك اشبه ما تكون بمعتقد ديني او تجربة صوفية. وخلافاً لذلك، فإن فلسفة المعرفة ونظريتها (او الأبستمولوجيا) هي موضوع منظم منضبط قائم على العقلانية هدفه 'معرفة العالم' من خلال ضبط إيقاع عالمنا الداخلي على وقع العالم الخارجي ـ الذي يفترض أنه حقيقي ووحداني ومستقل ـ وبالتالي لا يمكن تأسيس نظرية معرفة عقلانية ذات معنى وهدف دون تبني الواقعية ببعدها المعرفي. لذا، فإن 'فن معرفة العالم' يتطلب قواعد ومبادئ أكثر صرامة من تلك التي يجوز تبنيها في مجالات أخرى ـ كفلسفة الوجود ـ كي تكون عقلانية ومنطقية وبالتالي متسقة مع طبيعة المعرفة وجوهرها. وهذه القواعد والمبادئ 'الصارمة' مضمَّنة بشكل أساسي في الواقعية المعرفية.

ورغم أن الواقعية المعرفية ـ كمقابل للواقعية الوجودية او الأونتولوجية ـ ضرورة معرفية حسب رأينا، فإن الواقعية المعرفية غير مقبولة في شكلها المتطرف والمثالي الذي يعتبر المعرفة الصحيحة والعقلانية صورة دقيقة وفريدة للواقع بدلاً عن كونها انطباعاً فنياً للواقع أو رسماً تعبيرياً عنه. وكما أشرنا سابقًا، حتى لو افترضنا أن الواقع مستقل تماماً ومحدد وجودياً (وفقاً للواقعية الوجودية الصارمة)، فهو ليس كذلك من الناحية المعرفية. وهذا يرجع إلى حقيقة أن الملاحظة هي عملية تعتمد على الملاحِظ وبالتالي تعتمد نتيجة الملاحظة في تفاصيلها على تفاصيل الملاحِظ ومعداته التي يستخدمها في الملاحظة.[٢٢]

والخلاصة ان الواقعية الوجودية ـ وكذلك المثالية الوجودية ـ هي اختيار، ولكن الواقعية المعرفية هي ضرورة في شكلها المعتدل ويجب رفضها في شكلها المتطرف (كالمثالية المعرفية).[٢٣] وبالتالي يمكن من الناحية

---

[٢٢] فيما يتعلق بالعلاقة بين الواقعية الوجودية والواقعية المعرفية، ربما يُدَّعى أنهما مستقلان عن بعضهما البعض، وبالتالي قد نتبنى او نرفض كلاً منهما بشكل مستقل عن تبنينا ورفضنا للآخر (وبالتالي تكون لدينا أربع إمكانيات صحيحة). ولكن اذا اخذنا المغزى والمضمون بنظر الاعتبار فقد لا يكونان مستقلين تماماً عن بعضهما البعض، وبالتالي قد نحتاج إلى رفض بعض هذه الإمكانيات الأربع. والواقع اننا إذا أخذنا في الاعتبار وجهة نظرنا حول ضرورة الواقعية المعرفية فيجب أن يكون لدينا إمكانيتان فقط (كلاهما يبدو سليماً ومقبولاً). ولكن مرة أخرى اذا اخذنا المغزى والمضمون بنظر الاعتبار فيمكن الادعاء بأن الإمكانية الأكثر قبولاً هي الواقعية الوجودية مع الواقعية المعرفية (ولكن بشكل معتدل على الأقل بالنسبة للواقعية المعرفية).

[٢٣] كما اشرنا سابقاً (وسنرى لاحقاً)، نرى ان ميكانيك الكم قد يقود الى العجز عن الاحتفاظ بواقعية ذات طابع كلاسيكي (بمعنى العجز عن تبني شكل من الواقع الكمي شبيه بالواقع الكلاسيكي)، وعندئذٍ قد نضطر الى تبني شكل من أشكال الواقعية الجزئية (أي الواقعية التامة على المستوى الكلاسيكي والواقعية الجزئية على المستوى الكمي) وهذا منسجم مع المذهب التعريفي

المعرفية أن يكون لدينا واقع محدد ومستقل إلى حد ما ولكن معرفتنا بهذا الواقع ليست انعكاساً مطابقاً دقيقاً ووحدانياً له. ومن ثم يصبح من الممكن ـ بل ومن الضروري من بعض الاعتبارات والحيثيات ـ أن تكون المعرفة تابعة في بعض تفاصيلها وحدودها للملاحِظ ومعداته، كما تتضمن عناصر معينة من عدم التحديد واللايقين. ومع ذلك، يظل لدينا معيار صالح للحقيقة (بوجود واقع محدد ومستقل يُفتَرَض أن تعكسه معرفتنا إلى حدٍّ ما وبالتالي تمثل الحقيقة) ولكن يظل لدينا أيضاً درجة من الحرية والتنوع في إدراكنا للحقيقة (يمثلها على سبيل المثال لاوحدانية المعرفة) بفضل اعتماد معرفتنا في بعض تفاصيلها وحدودها على الملاحِظ ومعداته (اي أدواته في الرصد والملاحظة؛ راجع مثلاً § ٤.١ و § ٣.٥.٢).

وأخيراً ينبغي لنا ان نعتمد مبدأً أساسياً في الواقعية وهو ضرورة الالتزام بأسبقية الوجود الخارجي تصوراً وتصديقاً على أي مفهوم أو مبدأ آخر مرتبط بالوجود الخارجي (حتى مبدأ عدم التناقض إذا كان موضوعه الوجود الخارجي) وذلك لأنه لا معنى لأي شيء آخر مرتبط بهذا الوجود دون الاعتراف بهذا الوجود.[٢٤] وهذا في الواقع لا يختص بالواقعية الوجودية بل يجري سواء التزمنا بالواقعية الوجودية او الواقعية المعرفية (آخذين بنظر الاعتبار اختلاف كنه هذا الوجود في هاتين الواقعيتين من حيث كونه حقيقياً في الأولى وافتراضياً في الثانية).

٨.١ مقدمة حول الاحتمال الرياضي

نستعرض في هذا القسم بعض القضايا البسيطة المتعلقة بالاحتمال الرياضي ونظريته مما له علاقة ما بأطروحة الصدر او بنقدنا وتقييمنا لها او بأمر ذي علاقة برؤيتنا في المعرفة (المتمثلة بشكل أساسي في المذهب التعريفي).

١.٨.١ الاحتمالات البسيطة والاحتمالات المركبة

في نظرية الاحتمال الرياضية لدينا نوعان رئيسيان من الاحتمالات: الاحتمالات البسيطة (أو المبدئية أو الأولية) والاحتمالات المركبة (أو النهائية). والعلاقة بين هذين النوعين ان الاحتمالات البسيطة هي متطلبات يُحتاج اليها في نظرية الاحتمال ـ كشروط معطاة او كمُدخَلات ـ من أجل حساب الاحتمالات المركبة وتحصيلها.

وان لم يكن الخيار الأمثل.

[٢٤] 'تفاهة' هذا المبدأ ظاهراً تُغتفَر بالحاجة اليه لاحقاً حين نستعرض ونقيّم محاولة الصدر لإثبات الوجود الخارجي استقرائياً (راجع § ٢.٥ من كتابنا هذا).

فمثلاً عند رمي نرد منتظم[٢٥] مرتين لدينا احتمال بسيط أو مبدئي مقداره $1/6$ في الحصول على اي واحد من الأوجه الستة عند كل رمية، ولدينا احتمال مركب أو نهائي مقداره $1/36$ في الحصول على الوجه رقم 1 في كلتا المرتين. ففي هذا المثال حصلنا على الاحتمال النهائي $1/36$ من الاحتمالين المبدئيين (اعني $1/6$ في كل واحدة من هاتين الرميتين) بضرب هذين الاحتمالين المبدئيين (اعني $1/6 \times 1/6 = 1/36$). ففي هذا المثال استُعملت قاعدة الضرب المأخوذة من نظرية الاحتمال الرياضية للحصول على الاحتمال النهائي من الاحتمالين المبدئيين المفترَضين (او المعطَيين).[٢٦]

وربما يسأل سائل، كيف يتاح لنا الحصول على الاحتمالات المبدئية؟ ولكن قبل ان نجيب على هذا السؤال ينبغي ان ننبه الى ان نظرية الاحتمال الرياضية غير مهتمة بالاحتمالات المبدئية وكيفية تحصيلها لأنها تأخذ هذه الاحتمالات كشروط مبدئية معطاة (او كافتراضات او مسلمات). وبعبارة أخرى، لو حصلنا على هذه الاحتمالات المبدئية بطريقة ما (وكانت هذه الاحتمالات المبدئية مستوفية للشروط المطلوبة وفق نظرية الاحتمال الرياضية وموضوعاتها) فان نظرية الاحتمال الرياضية ستكون قادرة على تحديد الاحتمالات النهائية وحسابها. ولتبسيط الصورة نستطيع تخيل نظرية الاحتمال الرياضية كجهاز (او آلة) تأخذ الاحتمالات المبدئية كمدخَلات (او مواد أولية) وتصنِّعها لتنتج الاحتمالات النهائية كمخرَجات (او منتوج نهائي).

وعودةً الى سؤال السائل عن كيفية الحصول على الاحتمالات المبدئية، نستطيع القول هنا بشكل عام ان هناك طرقاً مختلفة للحصول على هذه الاحتمالات. فضلاً عن ذلك، طريقة الحصول عليها تعتمد على الحالة المعنية. فمثلاً، في بعض الحالات تُحصَّل الاحتمالات المبدئية تجريبياً (مثلاً بقذف قطعة النقد مرات كثيرة للحصول على احتمال الصورة والكتابة على اساس إحصائي)، بينما في حالات أخرى قد تُحصَّل هذه الاحتمالات بالتأمل (او التخمين او الحدس او المنطق او ما شابه ذلك) حيث نلجأ الى التفكير العقلاني والمحاججة النظرية للحصول عليها. بل ربما تحصّل هذه الاحتمالات احياناً بالافتراض حيث تقارن النتائج المترتبة عليها (اي الاحتمالات النهائية المستحصلة من هذه الاحتمالات المبدئية عبر نظرية الاحتمال) وتعاير وتوثق نظرياً او تجريبياً. وبعبارة أخرى، قد تعامل الاحتمالات المبدئية احياناً كمُعامِلات (parameters) وشروط للنمذجة والتنميط (modeling) يتم تقديرها وتعديلها وضبطها للحصول على أفضل النتائج المرجوة. والخلاصة، انه لا اهتمام لنظرية الاحتمال الرياضية بكيفية الحصول على الاحتمالات المبدئية، بل ينصبُّ

---

[٢٥] نعني بـ 'منتظم' في سياق كهذا تساوي احتمالات النتائج الممكنة.

[٢٦] بعبارة اكثر دقة، الاحتمالات المبدئية هي الاحتمالات المعطاة لنقاط الفضاء الاحتمالي (sample space) بينما الاحتمالات المركبة هي الاحتمالات المتحصَّل عليها عبر تطبيق نظرية الاحتمال الرياضية على الفضاء الاحتمالي (او الفضاءات الاحتمالية).

الاهتمام فيها على كيفية تحصيل الاحتمالات النهائية المطلوبة (من الاحتمالات المبدئية المحددة المعطاة) بمساعدة نظرية الاحتمال الرياضية (آخذين بعين الاعتبار أن الاحتمالات الأولية قد لا تُعطى بشكل صريح ومباشر في كثير من الأحيان بل تُعطى بشكل ضمني غير مباشر في شكل تعداد أو تلميح أو شيء آخر من هذا القبيل).

وبقي علينا أخيراً ان نحدد طريقة تعيين الاحتمالات المركبة وكيفية الحصول على قيمها الكمية من القيم الكمية للاحتمالات البسيطة.[٢٧] وخلاصة القول في هذا الصدد انه بناءاً على نظرية الاحتمال الرياضية فان احتمال اي حادثة (اي الاحتمالات المركبة للحوادث المنضوية داخل الفضاء الاحتمالي) هو مجموع الاحتمالات البسيطة لنقاط الفضاء الاحتمالي المحقِّقة لتلك الحادثة (آخذين بنظر الاعتبار ان الاحتمالات البسيطة هي الاحتمالات المعطاة لنقاط الفضاء الاحتمالي كما اشرنا الى ذلك آنفاً). نعم، لو كانت كل الاحتمالات البسيطة لجميع نقاط الفضاء الاحتمالي متساوية في قيمها الكمية فان الاحتمال المركب لأي حادثة يمكن أن يُحدَّد بقسمة عدد نقاط الفضاء الاحتمالي المحققة للحادثة على مجموع نقاط الفضاء الاحتمالي وذلك بسبب التناسب بين عدد النقاط والاحتمال المعطى لها. وبعبارة اخرى ان الاحتمال المركب في هذه الحالة هو نسبة عدد النقاط المنتمية للحادثة الى المجموع الكلي لنقاط الفضاء الاحتمالي. ولكن من الواضح ان هذه حالة خاصة للقاعدة المذكورة اعلاه حول طريقة تحديد القيم الكمية للاحتمالات المركبة (او بالأحرى حول المبدأ الذي تستند اليه نظرية الاحتمال الرياضية في تحديد القيم الكمية للاحتمالات المركبة).

٢.٨.١ أسس الاحتمال الرياضي

عطفاً على ما تقدم في § ١.٨.١ من اشارة الى مناشئ الاحتمال (اي المبدئي أساساً) نستطيع القول انه حسب رأينا هناك اساسان رئيسيان لتحديد الاحتمال الرياضي وتعيين مناشئه (بل وتعريفه ايضاً): الأساس الفرضي (او الافتراضي) والأساس التجريبي (او العملي). أما الأساس الفرضي فيقوم على مبدأ ان قيمة احتمال حادثة ما هي فرضية أو تعريف مسبق رغم أن واقعيته قد تُستمد من مطابقة الفرضية للمشاهدات

[٢٧] ينبغي ان يلاحظ ان كلامنا هنا يتمحور حول تحديد المبدأ الأساس الذي ترجع اليه نظرية الاحتمال الرياضية في حيثياتها وليس حول تحديد التفصيلات الشكلانية الرياضية لنظرية الاحتمال الرياضية في حساباتها الرياضية التفصيلية. وهذا يعني ان دور التفصيلات الشكلانية الرياضية لنظرية الاحتمال الرياضية هو تحقيق هذا المبدأ الأساس الذي يحكم علاقة الاحتمالات المركبة بالاحتمالات البسيطة. فما الآلة الرياضية المعقدة لنظرية الاحتمال الرياضية إلا وسيلة لضمان تحقيق هذا المبدأ البسيط وتطبيقه بشكل صحيح.

الواقعية المبنية عليها والمرتبطة بها. وأما الأساس التجريبي فيقوم على مبدأ ان قيمة احتمال حادثة ما هي قيمة وقوع تلك الحادثة (اي وقوعها النسبي) في عدد كبير من الحالات المتشابهة. فمثلاً لو قمنا برمي قطعة نقد عشوائياً وتحت ظروف متطابقة ألف مرة ولاحظنا أنه في نصف هذه المرات (تقريباً) حصلنا على صورة وفي نصفها الآخر حصلنا على كتابة فاحتمال كل واحدة من هاتين الحالتين هو نصف.[٢٨]

وينبغي ان نلاحظ هنا ان كلا الأساسين (اي الفرضي والتجريبي) يتماشيان مع المفهوم التكراري للاحتمال (وهو المفهوم المتبنى عموماً في الاتجاهات الحديثة في نظرية الاحتمال الرياضية) حيث التكرار على الأساس الفرضي هو تكرار افتراضي بمعنى انه لو افترضنا تكرر وقوع هذه التجربة العشوائية مرات كثيرة (ضمن الشروط والقيود والافتراضات المعطاة) فان التردد النسبي (relative frequency) سيكون مطابقاً للقيمة الاحتمالية المفترضة، بينما التكرار على الأساس التجريبي هو تكرار واقعي بمعنى ان تكرار فعل هذه التجربة العشوائية مرات كثيرة يؤدي الى تردد نسبي مطابق للقيمة الاحتمالية (اي حسب ما تقتضيه هذه القيمة).

والواقع انه يمكن ان نسمح لأنفسنا ان نضيف أساساً ثالثاً (يتماشى أيضاً مع المفهوم التكراري للاحتمال) وهو الأساس المحاكاتي او التشبيهي (وهو ما يجري في تجارب المحاكاة الحاسوبية) لأن هذه التجارب لا هي بالافتراضية الصرفة ولا هي بالتجريبية الصرفة، إذ هي افتراضية من حيث وقوعها في واقع افتراضي (اي هو افتراضي من حيث نسبته الى الواقع المحاكى او الواقع الموازي) وهي تجريبية من حيث وقوعها في واقع حقيقي هو واقع الحاسوب. والواقع ان المحاكاة الحاسوبية قد تكون الشكل الأبرز ـ لا الوحيد ـ للأساس التشبيهي لأن الأساس التشبيهي يتحقق في كل تجربة حقيقية تمثل رمزياً ـ في جوهرها ـ واقعاً موازياً حقيقياً. فلو قمنا مثلاً باستخدام قطع نرد (في تجارب قذف واقعي تكراري) أو دمىً (مصممة بنحوٍ تعكس خصائص فيزيائية واقعية معينة) لتمثيل واقع موازٍ رمزياً (كواقع سباق خيول او سباق سيارات أو ما شابههما مثلاً) فان هذا ـ كالمحاكاة الحاسوبية ـ مما ينبغي ان يصدق عليه الأساس المحاكاتي او التشبيهي لوقوعه في واقع حقيقي مع تمثيله ـ افتراضياً ورمزياً ـ واقعاً موازياً.

٣.٨.١ الاحتمال الذاتي والاحتمال الموضوعي

كلمة 'الاحتمال' قد تعني الاحتمال الذاتي وقد تعني الاحتمال الموضوعي.[٢٩] وخلاصة القول في التفريق بين

[٢٨] نلاحظ ان كلا هذين الأساسين لتحديد الاحتمال وتعريفه لا يواجه الاعتراضات والمشاكل التي وجهها الصدر لتعريف الاحتمال والتي سنستعرضها فيما بعد (راجع مثلاً الفصل ٣).

[٢٩] نلاحظ هنا ان مفهومنا عن الاحتمال الذاتي والاحتمال الموضوعي ـ رغم شبهه بمفهوم الصدر عنهما ـ ليس بالضرورة مطابقاً

هذين النوعين من الاحتمال ان الاحتمال الذاتي امر يدور حول الحكم او الشعور الشخصي لملاحِظ ما تجاه حادثة معينة. فمثلاً حين اقول 'من المحتمل ان زيداً مريض هذا اليوم' او 'ربما تكون سلمى صديقة لليلى' او 'يبدو ان خالداً رجل سيء' فالأحكام في هذه القضايا تعبر في الأساس عن حكمي الشخصي وشعوري تجاه صحة زيد وعلاقة سلمى بليلى والصفات الشخصية لخالد. وبخلاف ذلك، الاحتمال الموضوعي امر يدور حول الواقع الموضوعي حين يكون هذا الواقع مردَّداً بين اشكال وكيفيات مختلفة بغض النظر عن اي ملاحِظ وحكمه الشخصي (او يُفترَض ان يكون كذلك). والحقيقة اننا نستطيع التمييز بين الاحتمال الذاتي والاحتمال الموضوعي بنحو اكثر تقنية ودقة وتحديداً وبتفصيل اكثر ضمن النقاط التالية:

١. الاحتمال الذاتي يدور حول الحكم او الشعور الشخصي لملاحِظ ما تجاه 'واقع محدد'، بينما الاحتمال الموضوعي يدور حول 'واقع مردد' ومشكوك فيه بنفسه بغض النظر عن اي ملاحِظ.[٣٠]

٢. الاحتمال الموضوعي يقوم على مفهوم 'نتيجة تجربة تكرارية' (حيث يمكن للتجربة و/أو تكررها أن تكون أمراً افتراضياً)، بينما الاحتمال الذاتي ليس كذلك لأنه يتعامل مع واقع وحداني محدد سلفاً (لا تجربة تكرارية).

٣. الاحتمال الموضوعي قابل للقياس والتكميم بشكل صارم وفق قواعد معروفة ومحددة جيداً[٣١] (أي قواعد نظرية الاحتمال الرياضية وموضوعاتها)، بينما الاحتمال الذاتي ليس كذلك. فالاحتمال الذاتي يخضع لعوامل نفسية واعتبارات شخصية لا يمكن قياسها أو تكميمها أو التنبؤ بها، وبالتالي فهو يختلف من شخص لآخر. فمثلاً، في رأيي الشخصي ان 'من المحتمل أن يكون عمرو رجلاً طيباً' ولكن هذا قد لا يكون رأي صديقي أو أخي. وبالمثل، فإن احتمالي (الشخصي او الذاتي) لمرض سارة هو 50٪ ولكن يمكن أن يكون 30٪ وفقًا للاحتمال (الشخصي او الذاتي) لأخي. بل الاحتمال الذاتي قد يتغير لدى الشخص الواحد من حالة لحالة ومن زمان لآخر. وبالمقابل، يخضع الاحتمال الموضوعي لاعتبارات وعوامل واقعية مستقلة عن أي ملاحِظ وملاحَظة (أو يفترض أن يكون كذلك). فمثلاً، الاحتمال (الموضوعي) للحصول على صورة عند رمي عملة معدنية منتظمة هو 1/2 بالنسبة لأي ملاحِظ لأن هذا الاحتمال يعتمد على عوامل واقعية وبالتالي فهو مستقل عن الملاحِظ والملاحَظة.

لمفهوم الصدر (ولذا ينبغي للقارئ ان يميز بين حديثنا عنهما في السياق الصدري وحديثنا عنهما في سياقنا نحن).

[٣٠] فيما يتعلق بالاحتمال الشرطي (او المشروط، أعني conditional probability) وتبعاته مثل قاعدة الاحتمال العكسي، الواقع مشكوك باعتبار معيار المحاولات المتكررة الافتراضية.

[٣١] كون الاحتمال الموضوعي خاضعاً لقواعد معروفة ومحددة جيداً لا ينفي إمكانية حدوث خلافات ونزاعات حول جوانب معينة وفي بعض المناسبات والسياقات.

٤. الاحتمال الموضوعي هو موضوع نظرية الاحتمال الرياضية، بينما الاحتمال الذاتي ليس كذلك. وباختصار، نظرية الاحتمال الرياضية تدور حول الاحتمال الموضوعي لا الاحتمال الذاتي.

ويجب أن ننبه أخيراً إلى أنه رغم أننا (من أجل الوضوح والتبسيط) عرَّفنا الاحتمال الذاتي بطريقة تجعله يبدو مختلفاً في الموضوعات والحالات عن الاحتمال الموضوعي، فان الاحتمال الذاتي يمكن ايضاً نسبته والتعرف عليه في الموضوعات والحالات التي تنتمي في المقام الأول إلى الاحتمال الموضوعي. فعلى سبيل المثال، الاحتمال الموضوعي (استناداً إلى العوامل الواقعية) للحصول على كتابة عند رمي عملة معدنية منتظمة هو 1/2. ومع ذلك، قد يعتقد شخص ما (بسبب اقتناع خاطئ أو حسابات سيئة) أن هذا الاحتمال هو 1/3 ومن ثم فإن احتماله (الذاتي) في هذه الحالة هو 1/3.

وينبغي ان نسجل ملاحظة أخرى هنا عن سبب حصرنا الاحتمال الرياضي بالموضوعي دون الذاتي رغم ان هناك مدارس تاريخية ـ وربما معاصرة أيضاً ـ في الاحتمال تبتني على تبني مفهوم الاحتمال الذاتي (او تطعّمه بقدر من الذاتية) وبذا تدخله في النظرية الرياضية للاحتمال. والسبب هو ان الاحتمال الرياضي الذي يُتّخَذ اساساً للعلوم والمعارف ويراد الاستناد اليه في نظرية الاستقراء والمعرفة ينبغي ان يكون موضوعياً ليكون ممثِّلاً للواقع بنحو ما (بل بنحو تحديدي وأُحادي). فإدخال اي عنصر ذاتي في الاحتمال الرياضي يفسده كأساس موضوعي مستقل عن الملاحِظ والراصد[٣٢] (كما ينبغي ان يكون إن كان أساساً حقاً للعلوم والمعارف ومنشأً سليماً لها) ويجعله عرضةً لكل أشكال التعسف والاعتباط وألوان الخيال والوهم.[٣٣] فمثلاً ما قيمة حساب احتمال مجيء خالد على تقدير مرضه إن كان احتمالي (الذاتي) لمرضه 50٪ بينما احتمال أخي (الذاتي) لمرضه 30٪. والخلاصة، ان التكميم الرياضي لمفهوم غير مكمَّم بطبعه (بل ربما غير قابل للتكميم من حيث المنشأ والأصل) فعل عبثي سفهي في أحسن أحواله إن لم يكن عديم المعنى والمضمون.

٤.٨.١ العوامل المؤثرة وغير المؤثرة في الاحتمال

حين نواجه مسألة احتمالية ما، هناك اعتبارات وعوامل ذات صلة بنوع الاحتمال الذي هو موضع النظر ومحط الاهتمام في تلك المسألة. ووفقاً لتلك الاعتبارات والعوامل ينبغي ان يسير البحث ويوجه في تلك

---

[٣٢] كلمات مثل 'الملاحظ' و 'الراصد' و 'المراقب' تعني الشخص الذي يلاحظ ويرصد ويراقب الوقائع (كالحوادث العشوائية التي هي موضوع بحث نظرية الاحتمال الرياضية) ويسجل النتائج المرتقبة ويقدّر آثارها ومآلاتها.

[٣٣] ينبغي ان نلاحظ هنا ان 'الذاتي' في هذا السياق يعبر عن الذاتية البحتة الملازمة للاعتباط، فلا ينبغي خلط هذا مع الجوانب والاعتبارات الذاتية التي ترتبط مثلاً ببشرية المعرفة وتعدديتها.

المسألة. وهذا يعني ضرورة تجاهل أي اعتبار أو عامل آخر في ذلك البحث (على الرغم من أنه قد يكون ذا صلة ببحوث ومسائل أخرى مهمة)، لأن اي عامل آخر سيكون على الأقل مصدراً للتشويش والإلهاء (ان لم يكن مصدراً للخطأ والتخبط). فمثلاً لو كنا مهتمين ببحث احصائي عن جنس الأطفال المولودين حديثاً فإن المهم في هذه الحالة هو كون المولود ذكراً أو أنثى بغض النظر عن كونه (مثلاً) أبيض أو أسود أو سليماً أو غير سليم. ووفقاً لذلك، يتم تجميع المعلومات الإحصائية وتصنيفها وصياغة مداليلها الاحتمالية واستنباط نتائجها حصرياً على اساس عامل الجنس دون اعتبار للون أو الصحة أو الوزن أو أي شيء آخر. ولذا، لو درسنا عيّنة من هؤلاء الأطفال (لِنَقُل الأطفال الذين ولدوا في مستشفى معين في شهر معين)، فيجب علينا تصنيفهم على أنهم ذكور أو إناث بدلاً من تصنيفهم (مثلاً) كذكور وإناث سليمات وإناث مصابات. وهذا الأمر مهم خاصة عند تحديد الفضاء الاحتمالي وتعيين الاحتمالات المبدئية لنقاط الفضاء الاحتمالي، كما هو مهم في سياقات وتطبيقات أخرى مرتبطة بالفضاء الاحتمالي المدروس. وخلاصة القول انه يجب استبعاد أي عوامل عرضية واعتبارات طارئة عن المشهد الاحتمالي الراهن وتجاهلها في ذلك السياق رغم أنها قد تكون ذات صلة وثيقة بمشهد آخر وتحظى بأهمية فائقة في سياق آخر.

وقد أطال الصدر دون طائل في مواضع عديدة من كتابه في إيلاج اعتبارات وعوامل غير ذات صلة بموضوع الاحتمال المعني وبنى عليها آثاراً واستنتاجات لا أساس لها. ولم يقتصر هذا الأمر على الأمثلة والمصاديق التي عرضها وساقها في سياقات مختلفة وأخضعها لهذا النمط من التحليل والإيلاج التعسفي، بل هذا ينسحب أيضاً على استعراضه المسهب وتحليله المطول لتعريف الاحتمال ـ الذي لاطائل لكثير من أجزائه وتفاصيله لبعده عن طبيعة الاحتمال وجوهره المرتبط بنظرية الاحتمال ـ وما ترتب عليه من بديهيات إضافية غير رياضية مما سنبحثه فيما بعد (راجع مثلاً § ٨.٣).

الفصل الثاني
نظريتنا في المعرفة

نقدم في هذا الفصل استعراضاً سريعاً لنظريتنا في المعرفة وهي ما نسميه بالمذهب التعريفي. ورغم ان الهدف الاساس من كتابنا هو نقد أطروحة الصدر وتقييمها فان هذا النقد والتقييم يحتاج الى معرفة مسبقة باختياراتنا في مجال المعرفة التي ننطلق منها عموماً في النقد والتقييم. كما اننا نحتاج الى تقديم البديل لتحظى نقودنا وتقييماتنا بمصداقية أكبر (أعني كي لا يقال: ما أسهل النقد والتقييم وأصعب التأسيس والإبداع كما فعل الصدر).

١.٢ تعريف النظام المعرفي عندنا

النظام المعرفي هو مجموعة من التعريفات والاصطلاحات المترابطة المتسقة داخلياً (أو ذاتياً أو منطقياً) وخارجياً (أو موضوعياً) بمعنى أنها تنتج تصورات وتصديقات متسقة فيما بينها ومع المشاهدات الخارجية، وبذا لا تؤدي إلى تصادم ذاتي أو موضوعي. وهذا ينطبق على كل أنواع المعرفة العقلية (أو العقلانية) التي يُفترض فيها تقديم صورة متسقة للوجود الخارجي ينتج عنها تكيف أمثل للكائن الحي المدرِك مع محيطه وبيئته الخارجية وتلبية حاجاته الأساسية. وهذا ينطبق على الفلسفة والرياضيات والعلم الفيزيائي النظري والتجريبي، بل إنه ينطبق (زعماً) حتى على النظم الآيديولوجية المعرفية ـ كالدين مثلاً ـ لأنها تزعم أنها تعكس الواقع الخارجي وتمثله.

وهذا لا يعني بالطبع أن كل نظام معرفي هو كذلك (أي انه متسق داخلياً وخارجياً) لأن كل الأنظمة المعرفية الموجودة حالياً تحتوي على (أو على الأقل هي عرضة لـ) تناقضات وتباينات وتصادمات يقينية أو مشكوكة. بل حتى أكثر المعارف اتساقاً ومنطقية، كالرياضيات والعلوم التحليلية البحتة، هي عرضة ـ وإن بدرجة أقل بكثير ـ لتناقضات وتصادمات داخلية وخارجية. بل ان ما يعنيه ان النظام المعرفي من شأنه وهدفه أن يكون كذلك وإن حاد عن ذلك كلّاً أو جزءاً ومن ثم احتاج الى استبدال أو تصحيح، وهو ما

يعكس ويمثل دوام تطور النظم المعرفية وخضوعها لتقلبات دائمة وتحورات متلاحقة ساعيةً في ذلك ـ مبدئياً ـ نحو الرقي والكمال.

وعلى هذا الأساس، فإن أي نظام معرفي يُفترَض أنه انعكاس لواقع معين يقاس نجاحه ـ أو صحته وسلامته ـ بمقدار اتساقه الذاتي والموضوعي وقدرته على تمثيل واقعه المفترض. فمثلاً، نظرية الفيزياء الكمية هي صحيحة وناجحة بمقدار ما هي متسقة ذاتياً وقادرة على عكس الواقع الكمي أو الميكروسكوبي الذي يُفترض أنها تمثله وصفاً وتنبؤاً. فما دامت هذه النظرية لا تحوي تناقضات داخلية وما دامت قادرة على وصف وقائع موجودة والتنبؤ بوقائع منتظرة فهي صحيحة وسليمة. بل إن صحتها وسلامتها ينبغي أن تقدر كمياً وكيفياً بمقدار احترامها لهذه الشروط.

وحسب المذهب التعريفي الذي نتبناه، يمكن اعتبار النظام المعرفي بناءاً لغوياً قائماً على مفاهيم وعلاقات تعريفية اصطلاحية قادرة على توفير الوصف والتنبؤ الأفضلين للواقع الموضوعي الذي يعبر عنه النظام المعرفي. فالنظم المعرفية ليست سوى انظمة لغوية تعريفية اصطلاحية تقاس صلاحيتها وتتفاضل فيما بينها في قدرتها على التفسير والتبرير والعقلنة. فالنظام المعرفي الصالح (او الأصلح) هو النظام القادر (أو الأقدر) على التفسير والتبرير والعقلنة. وباختصار، ليس لاي قضية معرفية اي قيمة حقيقية اكثر من قيمتها التعريفية الاتّساقية ـ في نفسها ونسبة الى واقعها المفترض ـ ضمن مجمل النظام المعرفي المتبنّى.

وعلى أساس مذهبنا التعريفي تعتبر التعاريف والاصطلاحات فرضيات ونماذج ينتخب ويعزز منها في الكيان أو النظام المعرفي ما تثبت جدارته في تحقيق الاتساق الذاتي والموضوعي داخل الكيان المعرفي، ويفضّل بعضها على بعض بأفضليتها في تحقيق هذا الاتساق. وهذا بالطبع يعتمد على عوامل كثيرة تحددها كل حالة على حدة. وعلى هذا الأساس فكل نظم المعرفة بكل أنواعها قائمة على أساس المحاولة والخطأ والتصحيح والتغذية الرجعية التي تجعل من اي نظام معرفي ناجحاً بمقدار قدرته على التطور والتكيف، وفي حال فشله يستبدل عادة بنظام معرفي آخر هو أفضل في قدرته على الوصف والتنبؤ والتكيف والتطور وما شاكل ذلك.

وهذا كله في الحقيقة منبثق من قدرة الإنسان على بناء نماذج لغوية عامة من مشاهداته الجزئية، وهذه المفاهيم العامة هي مداليل التعاريف والمصطلحات في المذهب التعريفي. فللعقل البشري قدرة هائلة على تخليق مفاهيم وتصورات تعريفية ـ كالضرورة والسببية والتناقض وغيرها من المفاهيم المجردة فضلاً عن المفاهيم الحسية المحاكية للواقع الخارجي بشكل مباشر ـ قادرة على خلق كيان معرفي تعريفي متسق ذاتياً وموضوعياً بامتزاجها بالمشاهدات والخبرات الحسية الفيزيائية مما يوفر له فرصاً افضل للتكيف مع البيئة وتلبية حاجاته

الحيوية. ومن المهم ان ننبه هنا الى انه لا ينبغي ان تُفهَم 'البيئة' (وأمثالها من كلمات وتعابير) في سياق كهذا اعترافاً بواقع موضوعي بالمعنى الوجودي (او الأونتولوجي) فنحن نعترف بهذا الواقع ولكنه حسب رأينا واقع معرفي ابستمولوجي وليس بالضرورة وجودياً اونتولوجياً وان كنا لاننفي ـ كما لانثبت ـ ذلك لأنه حسب رأينا خارج قدرة ـ بل حتى صلاحية ـ اي نظام معرفي بما هو كذلك، وعلى ذلك فهو (اي الاعتراف بالوجود الأونتولوجي) خيار لا ضرورة، كما ألمحنا لذلك قبلاً وسنشرح ذلك لاحقاً بتفصيل أوسع.

٢.٢ خصائص المعرفة في المذهب التعريفي

نبحث في هذا القسم بإيجاز خصائص المعرفة والنظم المعرفية في المذهب التعريفي ضمن النقاط التالية:

١. المعرفة كلية الطابع شمولية المضمون بمعنى ان جزئيات المعرفة وتفاصيلها ينبغي ان تصب في خدمة النظام المعرفي ككل. ولذا قد نضطر الى التخلي عن (او تعديل او استبدال) معارف جزئية 'صحيحة' ان لم تخدم النظام المعرفي ككل وتحقق أغراضه الشمولية. وهذا منطقي تماماً وفق الأساس التعريفي الذي ينبغي ـ بنظرنا ـ أن يستند اليه اي نظام معرفي جدير بالتبني والاعتبار آخذين بعين الاعتبار الدور الوظيفي للنظام المعرفي في تحقيق التكيف والإشباع. فلا فائدة في جزئية معرفية 'صحيحة' إن لم تكن في خدمة النظام المعرفي ببعده الشمولي ولم تحقق أغراضه وأهدافه. وهذا يعني بالنتيجة انتقاء (وربما صياغة وتخليق) مفردات معرفية خادمة للنظام المعرفي بما يعنيه ذلك من تطور وارتقاء يكون فيها الوجود والبقاء للأصلح (اي من المعارف والتفاصيل الجزئية) وما يحقق الغرض الأسمى بنحو أفضل. ولايعني هذا بأي حال من الأحوال التخلي عن معيار الاتساق الذاتي والموضوعي (وما يتصل به من احترام لقواعد المنطق ومبادئ الواقعية المعرفية) الذي هو الأساس في تحديد 'الصحة' وتعريفها. وعلى كل حال، تعددية المعرفة (اي لاوحدانيتها التي اشرنا اليها سابقاً وسنستوفيها بالبحث لاحقاً) ينبغي ان تضمن دوماً توفر البديل الأفضل لأي جزئية معرفية تفصيلية.

٢. عطفاً على النقطة السابقة، نستطيع القول ان المعرفة تكاملية المسير تصاعدية المنحى على المدى الطويل، آخذين بعين الاعتبار التذبذبات القصيرة المدى. وهذا يعني انه على الرغم من أن الاتجاه العام في صيرورة المعرفة هو التطور والتقدم الى الأمام، إلا انها قد تركد وتتذبذب بل قد تعود إلى الوراء من وقت لآخر. وفي الواقع يمكننا أن نجد العديد من الأمثلة على ذلك في معارف العصور الماضية وعلومها بل حتى في معارف العصر الحديث وعلومه. ولذا، ليس بالضرورة أن تكون معارف اليوم أفضل من معارف الأمس

رغم أن الاتجاه العام هو كذلك بسبب تراكم الخبرات والتجارب والاستفادة من أخطاء الماضي.

٣. التطور المعرفي احتمالي ـ لا حتمي ـ الطابع. وهذا يعني ان لتطور المعرفة مسالك وسبلاً احتمالية لامتناهية العدد، وهي في سلوكها هذا المسار او ذاك تمر بتقاطع طرق تُحدَّد اختياراتها ومخرجاتها بعوامل احتمالية لاحتمية كظروف التاريخ والجغرافيا والثقافات السائدة والتيارات المعرفية المتجاورة والمتقاطعة والخصائص الشخصية والسمات الفردية للنخبة الصانعة للنظم المعرفية (كالعلماء والفلاسفة بل حتى الزعماء والقادة) وغيرها من عوامل اخرى لا تعد ولا تحصى. فيمكن للمعرفة أن تسلك ـ بنحو احتمالي ـ طريقًا أو آخر حيث تختلف الطرق وتتفاضل في سلامتها وفضائلها ورذائلها ومعطياتها ومخرجاتها. فمثلاً يمكن ان تساهم نظرية أو فكرة أو حدث سياسي او فرد متميز (بما لديه من خصائص شخصية) في مسار المعرفة وتطورها إيجاباً اوسلباً (او إيجاباً في بعض الجوانب وسلباً في جوانب أخرى وهو ما يحدث غالباً) وربما يأخذها في هذا الطريق او ذاك. وباختصار، المعرفة هي عملية تاريخية وصيرورة احتمالية غير محددة سلفاً بضرورات غير ضرورات الأمر الواقع الخاضع لعوامل احتمالية متداخلة ومتشابكة لا أول لها ولا آخر. والواقع ان عملية صناعة المعرفة وتطورها تخضع لنفس قواعد نشوء الأنواع الحية وتطورها التي (اي هذه القواعد التطورية الاحتمالية الطابع) تفسر صناعة وتطور نظم معرفية مختلفة كما تفسر نشوء وتطور أنواع حية مختلفة. وهذا في الحقيقة هو أحد (وربما أهم) المناشئ والأسباب والحيثيات والمبررات لمبدأ لاوحدانية المعرفة وتعددها.

٤. المعرفة نسبية تعددية رغم قواعد الاتساق المنطقي ومبادئ الواقعية المعرفية (المرتبطين بالاتساق الذاتي والموضوعي). وهذا مرتبط من جهة ـ كما اوضحنا ـ ببشرية المعرفة وخضوعها في نشوئها وارتقائها لكثير من العوامل والمؤثرات الفردية والاجتماعية والطبيعية والبيولوجية واتباعها لمسارات احتمالية ومسالك تاريخية لاحتمية. وهو مرتبط من جهة اخرى بطبيعة مفهومنا عن المعرفة كعملية إبداعية يمتزج فيها الاكتشاف والانتزاع بالخلق والاختراع. وهذا مايجعل المعرفة نسبية من جوانب عديدة ـ كالزمان والمكان وزاوية النظر وخصائص الناظر ـ ومن ثم متعددة ولاوحدانية رغم ضرورة خضوع المعرفة لمعايير الاتساق الذاتي (المنطقية) ومبادئ الواقعية المعرفية (الموضوعية).

٥. أساس المعرفة وهدفها هو التكيف مع البيئة المحيطة (بكل ما لـ 'البيئة' من مدلول فيزيائي مادي واعتباري معنوي) والإشباع للحاجات الفردية والجماعية للكائنات المنتجة للمعرفة من أفراد وجماعات. وبهذا المعنى نستطيع القول ان المعرفة براغماتية الطابع ونفعية المضمون (راجع § ٣.١ و § ٤.٢). وينبغي في هذا الصدد ان نأخذ بعين الاعتبار التحويرات الثقافية للحاجات البيولوجية التي قد تحوّر وتوسّع وتضيّق

التكيف والإشباع مفهوماً وتمظهراً وتجسيداً. وينبغي ان لا يكون هذا أساساً وهدفاً نظرياً تفسيرياً فحسب، بل يجب ان يُتَّخَذ أساساً وهدفاً عملياً وسلوكياً كذلك بتبني التكيف والإشباع اساساً وهدفاً للعملية المعرفية والتطور الثقافي ونبذ ـ او تحوير وتعديل ـ كل ما يتعارض مع هذا الأساس والهدف. ولا ينبغي ان يُفهَم هذا او يُفسَّر كدعوة للمادية الغريزية الهابطة لما أشرنا له آنفاً من التحويرات الثقافية للحاجات البيولوجية التي لم تحصل (اي هذه التحويرات) إلا نتيجة عملية تطورية مفيدة وهادفة من حيث المبدأ والأصل تخدم ارتقاء الفرد والنوع وإن انحرفت أحياناً عن مسارها ومقاصدها بسبب التطرف أو سوء التأويل مثلاً. فالقيم المعنوية والحاجات الروحية الاعتبارية إنما وجدت لتخدم غرضاً تطورياً للفرد والنوع وهي جديرة بالبقاء وحَرِيّة بالرعاية والإنماء. فمثلاً قيم الشهامة والكرم والفداء والإيثار وأشباهها ـ التي طورتها البشرية عبر عملية معرفية وصيرورة ثقافية ذات جذور ضاربة في القدم شاركت في صنعها معظم الجماعات البشرية واعتنقتها وقبلتها معظم الحضارات المعروفة وإن بحدود وشروط ومنابع مختلفة ـ تخدم غرضاً جوهرياً في صلاح الفرد والمجتمع وتطورهما وارتقائهما وإن بدت أحياناً ـ وربما غالباً ـ متناقضة مع الغرائز والحاجات البيولوجية. فهي في حقيقتها ـ خلافاً لمظهرها ـ متسقة تماماً مع هذا الأساس والهدف (اي التكيف والإشباع) وإن بدت خلاف ذلك.

٦. مبدئياً، النظم المعرفية كيانات مغلقة على ذاتها لا توجد ـ من حيث العموم ـ لغة تخاطب مشتركة بينها. ومن هنا فالتواصل بينها ـ عبر الاستدلال او الإقناع او غيرهما ـ فعل عبثي او قليل الجدوى في أفضل الأحوال. فما دامت أسسي وموضوعاتي مختلفة عن أسس الآخر وموضوعاته فنظامي التعريفي مختلف عن النظام التعريفي للآخر ولا أستطيع التواصل معه بلغة مشتركة ما دامت أسسنا التعريفية الاصطلاحية مختلفة وربما متناقضة كذلك. ولذا فالنظم المعرفية المختلفة ينبغي ان تقبل بمبدأ التعايش والتجاور بدل الاحتواء والإحلال. نعم، يمكن القبول بنحو من التلاقح الاختياري بين النظم المعرفية المتشابهة والامتزاج النسبي بينها ضمن شروط الاتساق القائم على استيفاء متطلبات التكيف والإشباع وكفعل إرادي إيجابي. وأهمية مبدأ انغلاق النظم المعرفية على نفسها تكمن في كونها أساساً صالحاً لقبول التعددية والتنوع والنسبية ورفض الوحدانية والتفرد والإطلاق المفضية الى نتائج مدمرة على المستويين النظري والعملي كما يشهد بذلك تاريخ الصراع بين النظم المعرفية المختلفة ـ خاصة بشكلها الديني والآيديولوجي ـ الذي قاد وما زال يقود الى نزاعات وصراعات وحروب لا أول لها ولا آخر تستنزف موارد البشرية وتستنفد طاقاتها.

٣.٢ خصائص المذهب التعريفي

نبحث في هذا القسم بإيجاز خصائص المذهب التعريفي وملامحه العامة ضمن النقاط التالية ملاحظين سلفاً ان هذه الخصائص في مجملها هي انعكاس لخصائص المعرفة التي بحثناها في القسم السابق (راجع § ٢.٢):

١. النظام المعرفي ـ حسب المذهب التعريفي ـ ينطلق أساساً وأولاً من مجموعة من الموضوعات ذات الطابع التعريفي الاصطلاحي، ثم يَشتق النظام المعرفي اشتقاقاً تعريفياً اصطلاحياً من هذه الموضوعات ـ وبمساعدة الملاحظة والتجربة والاستقراء والحدس والاستنباط وغيرها من وسائل الاشتقاق وأدواته ـ قضايا أخرى تقاس صدقيتها باتساقها الذاتي (ضمن الموضوعات الأولية إضافةً الى القضايا الأخرى المشتقة سلفاً حسب ما تقتضيه قواعد المنطق بمعناه الواسع كمعيار للاتساق الذاتي) وباتساقها الموضوعي (بتطابقها مع نتائج الملاحظة والتجربة ونحوها من وسائل الرصد الخارجي وأساليبه حسب ما تقتضيه مبادئ الواقعية المعرفية). وهذا يعني ان المذهب التعريفي قائم أساساً على مفهومي التعريف والاشتقاق المحدَّدين بمعايير الاتساق الذاتي والموضوعي. وهذا مخالف تماماً لمذاهب الواقعية الوجودية (او معظمها) التي تستند الى (وتنطلق من) مفهوم انتزاع حقائق من واقع موضوعي محدَّد سلفاً.[٣٤] وأبسط لوازم هذا الاختلاف وأظهرها هو تعددية المعرفة ولاوحدانيتها (اي ضمن ضوابط الاتساق الذاتي والموضوعي ومعاييره) في المذهب التعريفي وهو ما لا يتسق مع مذاهب الواقعية الوجودية المشار اليها او على الأقل يختلف في مضمونه وحدوده عما هو عليه في المذهب التعريفي.

٢. بملاحظة النقطة السابقة والتأمل فيها واستخلاص نتائجها ولوازمها ـ مضافاً الى ما تقدم عن خصائص المعرفة وطبيعتها ـ نستطيع القول ان المذهب التعريفي كلي شمولي يبحث عن الاتساق الذاتي والموضوعي في مجمل النظام المعرفي اولاً وان كان يعتني بالجزئيات ايضاً ولكن تبعاً. وهذا في الحقيقة انعكاس لطبيعة النظام المعرفي نفسه حسب رؤية المذهب التعريفي وأطره ومحدداته التي بحثناها سابقاً. فما دام المذهب التعريفي قائماً على مفهومي التعريف والاشتقاق المحدَّدين بمعايير الاتساق الذاتي والموضوعي فهو يمتلك بطبيعته رؤية شمولية كلية منذ البدء (او يُفترَض كذلك) عوضاً عن تكوين رؤية كذلك من مفردات وجزئيات مبعثرة متناثرة تستند في وجودها وشرعيتها الى الانتزاع من الواقع المحدد سلفاً حسب زعم مذاهب الواقعية الوجودية. وهذا يظهر بوضوح أهمية الجانب الذاتي التخليقي في النظام المعرفي ـ ومن

---

[٣٤] الواقع اننا نعترف بالانتزاع ولكن ضمن مفاهيمنا ومعاييرنا ومحدِّداتنا.

ثم في مفهوم المذهب التعريفي عن هذا النظام ـ وهو ما يعزز ما اشرنا له من تعددية المعرفة وتنوعها ولاوحدانيتها. كما يظهر كذلك مفهوم المذهب التعريفي وموقفه من ادوات المعرفة 'الموضوعية' وأساليبها ومناهجها وأخص هنا بالذكر الاستقراء الذي هو محور بحثنا في هذا الكتاب. فالاستقراء مثلاً يستند في كثير من مضمونه ومحتواه ودلالته وشرعيته ـ حسب المذهب التعريفي ـ إلى الحدس الاستبطاني الذاتي الطابع المنطلق أساساً من قيم ومفاهيم تعريفية معزَّزة بـ (ومستندة الى) تجارب الماضي وخبراته الذاتية والموضوعية.

٣. المذهب التعريفي مذهب واقعي ابستمولوجياً لا اونتولوجياً، بمعنى انه يلتزم بالواقعية في النطاق المعرفي (وهو ما نسميه بالواقعية المعرفية او الأبستمولوجية) وليس له موقف محدد من الواقعية في النطاق الأونتولوجي الوجودي. وهذا في الواقع يمنحه مزيداً من الحرية والشمولية إذ يلتزم هذا المذهب معرفياً بمبادئ الواقعية المعرفية ومعاييرها (راجع § ١.٥.٢) دون ان يُضطر للالتزام والتقيد بالواقعية الفلسفية الوجودية. فالمذهب التعريفي يلتزم مثلاً بوحدانية الحقيقة بحدودها وشروطها المعرفية الضامنة للاتساق الذاتي والموضوعي دون ان يلتزم ـ سلباً او ايجاباً ـ بالوجود الخارجي بمعناه ومداليله الفلسفية الوجودية بما يتضمنه من انفصام او تحدُّد وجودي مستقل عن المعرفة. ولكن ينبغي ان ننوه هنا الى انه حتى الواقعية المعرفية في هذا المذهب هي واقعية معتدلة لا متطرفة تأخذ في الاعتبار نسبية المعرفة ومحدوديتها عموماً (خاصةً من زاوية بعدها البشري؛ راجع § ٤.١ مثلاً).

٤. المذهب التعريفي مذهب غير استدلالي ولا برهاني، بمعنى انه لايعتمد الاستدلال كوسيلة للإثبات والبرهان. ولا يعني هذا خلو المذهب التعريفي من الاستدلال والبرهان، فهو كغيره من المذاهب الأخرى يعتمد الاستدلال في تكوينه وتطوره المعرفي ولكنه يختلف عن المذاهب الأخرى في تقييمه لطبيعة الاستدلال وتقديره لقيمته. فبينما الاستدلال في المذاهب الأخرى يقوم على أساس اعتباره وسيلة لإثبات الحقائق وإقامة الحجج الملزمة للآخر المغاير، فان الاستدلال في المذهب التعريفي ليس ـ من حيث الطبيعة ـ سوى وسيلة لعرض الترابط المعرفي، وهدفه ـ من حيث القيمة ـ إثبات الاتساق الذاتي والموضوعي بالمعنى التعريفي.

وهذا في الواقع يستند الى ايمان هذا المذهب بالعجز المعرفي عن إثبات اي شيء او نفيه بنحو إطلاقي وذي مغزى ما دام اي استدلال مرتبطاً بـ (ومستنداً الى) منظومة معرفية ذات اسس وموضوعات خاصة بتلك المنظومة، ومن ثم هي لا تحظى بقيمة استدلالية (بالمعنى المراد للاستدلال لدى مذاهب الواقعية

الوجودية) في مواجهة منظومات معرفية أخرى ذات اسس وموضوعات اخرى ما دامت تلك الأسس والموضوعات مغايرة ـ بل ربما مناقضة ـ لنظيراتها في المنظومات الأخرى. وهذا في الواقع يستند الى ما أشرنا اليه سلفاً (راجع § ٢.٢) من ان النظم المعرفية هي نظم مغلقة على ذاتها لا توجد لغة تخاطب مشتركة بينها ومن هنا فالتواصل بينها ـ عبر الاستدلال مثلاً ـ فعل عبثي او قليل الجدوى.

نعم، النفي والإثبات بالاستدلال التعريفي الطابع ممكن ومقبول ولكن داخل النظام المعرفي فحسب حيث النفي والإثبات والاستدلال والحجة والبرهان وما شابهها تستند الى اسس وموضوعات موحدة وتمتلك أرضية مشتركة تمكنها من التواصل المجدي عبر لغة واحدة تستند الى اسس تعريفية مشتركة ومتناسقة.[٣٥] وهذه الحقيقة (اي ما يمكن ان نسميه مبدأ انغلاق النظم المعرفية على نفسها وعبثية التواصل بينها عبر الاستدلال والحجة والبرهان مثلاً) توفر علينا ـ إن آمنا بها ـ كثيراً من الجهد المهدور والصراخ 'المعرفي' المقزز والشتائم التي تتبادلها النظم المعرفية المختلفة (اي الآيديولوجية الطابع في غالبها) نتيجة عجزها عن إدراك هذه الحقيقة البسيطة. وباختصار، الاعتراف والقبول بحقيقة ان النظم المعرفية هي نظم تعريفية منغلقة على نفسها وعاجزة (في معظم الأحوال على الأقل) عن التواصل المفيد مع الآخر المغاير يستبطنان قيمة عملية هائلة (بغض النظر عن القيمة النظرية لتلك الحقيقة بل ومضافاً لها) إذ يمكن ان يكونا اساساً للتصالح والتعايش ونبذ الفرقة والخلاف بين النظم المعرفية المختلفة بل حتى المتناقضة.

٤.٢ الدور الوظيفي للمعرفة

كما اوضحنا سابقاً، الهدف الأسمى للمعرفة هو التكيف الأفضل مع البيئة وتحقيق الإشباع الأمثل للحاجات الحيوية بتحوراتها وتشكلاتها. وفي هذا القسم نبحث بإيجاز هذا الدور الوظيفي للمعرفة كوسيلة للتكيف والإشباع. وهذا ينبثق من اعتقادنا ان البناء الفوقي للكائن الحي منبثق عن بنائه التحتي المتمثل بالغرائز والحاجات الحيوية. ففي البدء، ليس الكائن الحي سوى جهاز بيولوجي فيزيائي هدفه اشباع حاجاته العضوية وضمان بقائه النوعي. وهذا واضح في كل أنواع الحيوان بما فيها الإنسان. ولكن المسيرة التطورية للإنسان قادته الى تفوق دماغي (او ادراكي) كان نتيجته انتاج انماط ثقافية ونظم معرفية مجردة قد تبدو للوهلة الأولى في جزء منها بعيدة كل البعد ولا تمتّ بصلة الى منشئها البيولوجي وجذرها العضوي. ولكن مبدأ السببية

[٣٥] للأسف، معظم محاولات الاستدلال المجدية (زعماً) موجهة للآخر المخالف وبذا فهي غير مجدية (فعلاً).

يستطيع ـ ببساطة ـ ارجاع كل هذه التألقات الراقية والتحليقات السامية الى منشئها البيولوجي وجذرها العضوي.

وينبغي هنا ان نلفت النظر الى أمرين مهمين. احدهما قدرة العوامل الثقافية والمعرفية على التأثير على (كما التأثر بـ) الحاجات البيولوجية وتأطيرها وتنميطها وكبحها وتضخيمها وما شاكل ذلك. والثاني قابلية انحراف العوامل الثقافية والمعرفية انحرافاً مرضيّاً بحيث تنعكس سلباً على مناشئها البيولوجية وجذورها العضوية. والواقع ان العامل الثاني منبثق عن العامل الأول ومرتبط به. وباختصار، العوامل الثقافية والمعرفية منبثقة اساساً عن العوامل البيولوجية والعضوية، ولكنها مؤثرة فيها أيضاً. فالمحصلة ان الدور الوظيفي للمعرفة كوسيلة للتكيف والإشباع مقيد ومؤطر بقدرة النظام المعرفي على تحقيق الإشباع المتاح له ضمن قابلياته ومحدودياته وضمن هذا التفاعل والتأثير المتبادل بين البيولوجيا والمعرفة.

وهنا نود التذكير بما أشرنا له آنفاً (راجع § ٢.٢) مما هو مرتبط مباشرة بالدور الوظيفي للمعرفة ألا وهو الطابع البراغماتي للمعرفة وهو ما يقودنا الى ضرورة التأمل (بل ويفرض إعادة النظر) في معيار 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع' التي ألمحنا لها في سياقات عديدة قبلاً وبعداً. وخلاصة القول في هذا الصدد انه ما دامت المعرفة أساساً ذات دور وظيفي مرتبط بالتكيف والإشباع فينبغي إعادة تقييم معايير 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع'. فالطابع التعريفي البراغماتي للمعرفة وفق المذهب التعريفي هو ما يضمن 'صدق' كل القضايا التعريفية المعرفية المنضبطة بهذه المعايير و 'مطابقتها للواقع' يقينيةً كانت ام غير يقينية. وهذا يعني ان معيار الانساق الموضوعي ـ الذي يوحي بـ 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع' ـ هو معيار نسبي بمعنى انتسابه للنظام المعرفي المحدد وليس معياراً مثالياً مطلقاً كما هو في مذاهب الواقعية الوجودية.

وهذا في الحقيقة مصدر آخر وسبب آخر لتعددية المعرفة ولاوحدانيتها. فما دامت قضية من القضايا ومفردة من المفردات المعرفية متسقة ذاتياً وموضوعياً ضمن مجمل النظام المعرفي ومساهمة في تحقيق التكيف والإشباع للكائن المدرك الحامل لهذا النظام المعرفي (حسب معايير المذهب التعريفي التي درسناها وفصلناها) فهي 'صحيحة' و 'صادقة' و 'مطابقة للواقع' وفق معايير المذهب التعريفي، وهو ما يجعل معايير 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع' وما شابهها منتسبة الى نظامها المعرفي ومن ثم يقود بالضرورة الى تعددية المعرفة.

ويمكن اعتبار هذه النتيجة مظهراً آخر من مظاهر انغلاق النظم المعرفية الذي أشرنا له سابقاً، إذ ما دامت معايير 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع' منتسبة الى نظمها المعرفية المحددة فليس بالضرورة ان يتصف نظام واحد بالصحة والصدق والمطابقة للواقع ويتصف ما عداه بخلاف ذلك ما دامت هذه المعايير تطبق بنحو

منغلق. ولاينبغي هنا الخلط بين هذا وبين مبادئ الواقعية المعرفية (راجع § ١.٥.٢) التي تقتضي وحدانية الحقيقة فهذه الوحدانية هي أولاً داخل النظام الواحد ومن ثم هي ليست كذلك بالضرورة بين النظم المتعددة والمتباينة. ثم انه ينبغي ان نميز بين الحقيقة وبين المعرفة التي هي تعبير عن الحقيقة وانعكاس جزئي ونسبي لها، ومن ثم وحدانية الحقيقة لا تعني وحدانية المعرفة. وباختصار، وحدانية الحقيقة إنما تتمظهر في الاتساق الذاتي والموضوعي داخل النظام المعرفي الواحد وضمن شروط ومحددات تامة تفرض هذه الوحدانية وتبررها (وهو ما سنتعرض له بتفصيل أكبر في § ١.٥.٢).

٥.٢ المبادئ المعرفية

نستعرض في هذا القسم (أي ضمن أقسامه الفرعية التالية) المبادئ او الأصول التي تقوم عليها المعرفة البشرية والتي يمكن اعتبارها الأرضية المعرفية او الأساس الأبستمولوجي لتكوين النظريات المعرفية وتطويرها وتقييمها وقبولها ورفضها. ولكن ينبغي ان نلاحظ هنا أن هذه المبادئ انما تمثل أساساً وجهة نظرنا واختياراتنا الشخصية، ومن ثم هي قابلة للزيادة والنقصان والأخذ والرد (بل حتى القبول والرفض الى حدٍّ ما).[٣٦] فليست هذه المبادئ نصوصاً سماويةً منزلةً يُلتزم بشكلها ويُتعبد بمضمونها وإنما هي وسائل وادوات ومعايير وضوابط نصطنعها لخدمة المعرفة وتسهيل أدائها، وهي بذلك خاضعة ـ في كثير من تفاصيلها وصياغاتها ـ لاعتبارات نسبية عديدة متصلة بموضوع البحث ونطاقه والخيارات والتفضيلات الشخصية للناظر والباحث رغم خضوعها إجمالاً لمعايير عامة ترتبط بقيمتها وفائدتها في تسهيل العملية المعرفية وتحقيق أهدافها وأغراضها بشكل عام. فضلاً عن ذلك، ما نقدمه هنا يخص المبادئ التي تهمنا بشكل أساسي ضمن موضوع هذا الكتاب ومدى نطاقه، ومن ثم هي قد لا تشمل جميع المبادئ من هذا القبيل. كما ينبغي ان نلاحظ ان كل هذه المبادئ والأصول خاضعة لمبدأ الاتساق ومنقادة له بما يحقق سلامة المعرفة ذاتياً وموضوعياً ويقود الى تحقيق اهدافها.

وربما يصح لنا في هذا السياق ان نقترح 'العقلانية' كمبدأ معرفي شمولي تندرج تحته مبادئ أكثر تفصيلية وتحديداً. فمثلاً مبادئ الواقعية المعرفية ومبدأ السببية (وربما مبادئ أخرى مشابهة) مما سنستعرضه بالتفصيل

---

[٣٦] ينبغي ان نلاحظ اننا نتحدث هنا عن هذه المبادئ بمجملها وهذا لا يتنافى مع ضرورة بعض هذه المبادئ (ضمن بعض صياغاتها وحدودها) للعملية المعرفية (كما هو الحال مع مبادئ الواقعية المعرفية إجمالاً). فهي إذن 'قابلة للزيادة والنقصان والأخذ والرد' إجمالاً ـ لا استقصاءاً ـ وضمن حدود وقيود.

لاحقاً يمكن ان تصبح مجرد مصاديق وأمثلة لمبدأ العقلانية هذا الذي هو شديد العمومية وواسع الامتداد. والواقع ان مبدأ 'العقلانية' المقترح يمكن ان يمتد ليشمل مبادئ أخرى أيضاً (اي غير التي سنتعرض لها بالتفصيل لاحقاً) كتطبيقات وجزئيات ومصاديق له رغم ان هذا قد لاينطبق بالدقة على بعض المبادئ المقترحة كمبدأ الاقتصاد بنحو صارم ودقيق. فمثلاً يمكن بدافع مبدأ العقلانية اعتبار 'رفض الدور والتسلسل' مبدأً معرفياً مشتقاً من هذا المبدأ، كما يمكن بالمقابل اعتبار مبدأ 'رفض الدور والتسلسل' مبدأً مستقلاً ان احتيج اليه كذلك. والحقيقة ـ كما أشرنا آنفاً ـ ان انتخاب وصياغة المبادئ المعرفية المناسبة لتكوين نظرية معرفية ما خاضعان جزئياً للحاجة والذوق الشخصي ولكن ضمن محددات وشروط عامة فضفاضة الى حد ما. والضابط الأكبر والمعيار الأسمى في كل شيء هو ضمان الاتساق والعقلانية والأناقة النظرية والفائدة العملية المرتبطة أساساً بتحقيق الغرض المراد من تلك النظرية.

١.٥.٢ مبادئ الواقعية المعرفية

تتلخص مبادئ الواقعية المعرفية في ثلاثة اصول اساسية ينبغي اعتبارها أعمدة لكل انواع المعارف العقلانية، وهذه الأصول هي:

- وجود الواقع الخارجي او الموضوعي ككيان حقيقي خارج كيان الملاحِظ ومنفصل منه ومستقل عنه.
- وحدانية الواقع الخارجي ككيان ذي وجود وحداني وطبيعة واحدة. وببساطة واختصار، يوجد واقع واحد لا أكثر.
- وحدانية الحقيقة بمعنى ان لدينا حقيقة واحدة تمثل انعكاساً أميناً لواقعها (الوحداني الوجود).

وفيما يلي من نقاط نستعرض ونناقش بعض الملاحظات والقضايا المهمة المرتبطة بهذه الأصول والمبادئ:

١. ربما يصح اعتبار 'استقلال الملاحِظ عن الملاحَظ' مبدأً آخر من مبادئ الواقعية المعرفية او اشتقاقاً من تلك المبادئ (آخذين بنظر الاعتبار اننا أشرنا اليه في ذيل المبدأ الأول أعلاه).

٢. ربما يحق لنا الادّعاء ان هذه المبادئ الثلاثة (او على الأقل بعضها) يمكن استخلاصها او تبريرها (في جذورها البعيدة) بقواعد المنطق وأصوله. فعلى سبيل المثال، مبدأ وحدانية الحقيقة مبتنٍ بنحو ما على قاعدة الاتساق المنطقي (او رفض التناقض) لأن لاوحدانية الحقيقة (اي تعددها) يقود الى تضارب وتناقض (من قبيل 'أنا موجود وأنا غير موجود' التي هي قضية متناقضة).[٣٧] وعلى كل حال، قواعد المنطق

[٣٧] ينبغي ان لا يقع الخلط هنا بين لاوحدانية الحقيقة ولاوحدانية (او تعددية) المعرفة التي هي تعبير عن الحقيقة الواحدة وهو

ومبادئ الواقعية المعرفية تعمل يداً بيد لضمان مغزائية القضايا التي نكونها واتساقها المنطقي بغض النظر عن كون هذه القواعد والمبادئ مستقلة عن بعضها البعض ام لا.

٣. من المهم ملاحظة اننا نقترح ونتبنى هذه المبادئ من زاوية معرفية ابستمولوجية خالصة لا من زاوية وجودية أونتولوجية (وهذا واضح من وصفنا اياها بـ 'المعرفية'). لذلك، 'وجود الواقع' مثلاً لاينبغي ان يعني وجود هذا الواقع المزعوم أونتولوجياً وفي نفسه ككيان خارجي، ولكن ينبغي ان يعني وجود هذا الواقع المزعوم أبستمولوجياً وبالنسبة لنا ككيان نحتاج ان نفترضه لكي نبني ونبرّر معارفنا. والحقيقة ان الواقع الأونتولوجي (اي الوجود الأونتولوجي للواقع) هو قضية فلسفية صرفة ينبغي ان تبحث في فلسفة الوجود لا في نظرية المعرفة (او على الأقل، الأحرى بها ان تُبحث هناك لا هنا).

٤. من المهم كذلك ملاحظة ان مبادئ الواقعية ينبغي اعتبارها ضرورة معرفية (آخذين بعين الاعتبار انها في نظرنا ليست الا خياراً في مضمونها الأونتولوجي ومن هنا نحن أحرار في قبولها ورفضها في هذا المضمون). وهذا يُبرَّر بأن المعرفة العقلانية المتسقة لا يمكن بناؤها دون تبني هذه المبادئ. ومن الجدير هنا ان نلاحظ ان كون مبادئ الواقعية خياراً أونتولوجياً وضرورةً معرفية (مما يسمح فرضاً بقبول مثالية أونتولوجية مع واقعية معرفية) ربما يُعد سخفاً وتعسفاً. ولكن يمكننا تبرير ذلك بمقارنته بأحلام النوم التي هي واقعية في ذاتها وخيالية في مضمونها ومحتواها. فوجود الأحلام ينبغي ان يجعل أمراً كهذا (اعني وجود وقائع ذات مضمون خيالي) مبرراً ومقبولاً وذا معنى. وكذلك الحال في الصور والأفلام فهي أشياء حقيقية ذات مضمون افتراضي رمزي خيالي. بل ان هذا ينطبق حتى على اللغة نفسها، وهو بهذا متسق تمام الاتساق مع مذهبنا التعريفي الذي يعتبر المعرفة (كاللغة) تعاريف واصطلاحات في جوهرها. والخلاصة ان تبني المثالية الأونتولوجية مع الواقعية المعرفية ينبغي ان يعني ان 'احلام واقعنا' (او واقعنا الحالم) ينبغي ان تكون خاضعة لقواعد ومبادئ ومعايير أشد دقة وصرامة لتحقيق التكيف الأمثل وتحصيل الإشباع الأفضل. وعلى كل حال، ينبغي ان نعترف ان الواقعية الوجودية اشد انسجاماً مع الواقعية المعرفية من المثالية الوجودية وهو ما تبنيناه سابقاً (راجع حاشية ٢٢ في صفحة ٢٨ كما راجع كذلك § ٨.٢ حول العلاقة بين الوجودي والمعرفي والتمييز بينهما).

٥. مبادئ الواقعية المعرفية لا تعني ان العالم ينبغي ان يتمظهر (ومن ثم يُدرَك) بنفس الكيفية والصورة لكل الأنواع والأفراد المدرِكة. ونخص بهذا الصدد مبدأ وحدانية الحقيقة الذي لا ينبغي ان يعني ان الحقيقة

ما سنتعرض له لاحقاً (راجع كذلك § ٤.٢).

محددة ومشخصة بشكل كامل ومطلق (اي من حيث انتسابها لنظم معرفية متعددة وزوايا نظر مختلفة)، وهذا هو ما يسمح بتعددية المعرفة ولاوحدانيتها. وهكذا نستطيع القول ان الحقيقة بتفاصيلها 'النسبية' الدقيقة ليست وحدانية رغم انها وحدانية في جوهرها ضمن شرط الاتساق التي هي محكومة له. ويمكننا ان نعبر عن هذا بنحو آخر فنقول ان الحقيقة بتفاصيلها الدقيقة وحدانية ولكن فقط بالنسبة الى مُدرِكٍ معين ومن منظور نظام معرفي محدد آخذين بعين الاعتبار كل الشروط والظروف المحيطة التي انبثقت في ظلها الحقيقة كالزمان والمكان وأدوات الملاحظة والحالة النفسية والجسدية للمُدرِك وما شاكل ذلك. وبهذا المعنى وبتلك الشروط والمحددات تتصف المعرفة ايضاً بالوحدانية. ومحصلة القول انه ينبغي التمييز بين الحقيقة وبين المعرفة التي هي تعبير عن الحقيقة وانعكاس جزئي ونسبي لها، ومن ثم وحدانية الحقيقة لا تعني وحدانية المعرفة كما ان لاوحدانية المعرفة لا تعني لاوحدانية الحقيقة (اي ضمن المحددات والتفاصيل التي عرضناها).

وخلاصة القول ان مبادئ الواقعية المعرفية بصياغتها الآنفة تعني اننا نتبنى واقعية (معرفية) معتدلة لا متطرفة، فنعتقد من جهة بوحدانية الحقيقة (كتعبير مثالي وانعكاس نموذجي عن الواقع الموجود الواحد) ولكن نعتقد من جهة أخرى ان المعرفة (اي معرفة هذه الحقيقة الواحدة) باعتبارها تعبيراً نسبياً وانعكاساً جزئياً عن الحقيقة متعددة لأنها تتأثر جزئياً بالإدراك رغم احتوائها مضموناً على هذه الحقيقة الواحدة (او رغم كون هذه الحقيقة واحدة نسبةً للمعرفة المعبرة عنها). ويمكن ان نعبر عن هذا بشكل آخر فنقول: ان المعرفة (اي معرفة الحقيقة الوحدانية) هي وحدانية أيضاً ولكن ضمن كل الشروط والمحددات المحيطة بها والمقترنة معها كنوع المُدرِك وشخصه ومتبنَّياته المعرفية وادواته وزمانه ومكانه و ... إلخ. وهذا في الواقع يضمن مغزائية شرط الاتساق الموضوعي ما دام النظام المعرفي نفسه يتحدد ويتقيد بهذه الشروط والمحددات ومن ثم ينتسب تحديداً للكائن المدرك بخضوعه لهذه الاعتبارات النسبية. وبذا يكون النظام المعرفي وحدانياً ـ كما يقتضيه شرط الاتساق الموضوعي كتعبير عن 'مطابقة الواقع' ـ بخضوعه لهذه الشروط والقيود وهو ما يجنبنا 'الفوضى المعرفية' التي قد تُتوهَّم كنتيجة لتعددية المعرفة (رغم ان تعددية المعرفة هي صحيحة أيضاً بإغفال هذه الشروط والقيود او بعضها على الأقل وهو ما يعني في جوهره ملاحظة نظم معرفية متعددة تنتسب لأفراد وجماعات وحالات وظروف مختلفة).

٢.٥.٢ مبدأ السببية

كنا قد بحثنا مبدأ السببية في § ٦.١ في بعدها الفلسفي والمعرفي وبشكل تمهيدي استعراضي، وسنبحث هذا المبدأ هنا من زاوية كونه أحد المبادئ المعرفية كما سنعيد الكرة لاحقاً في § ١٢.٢ لنحدد رأينا فيه حسب المذهب التعريفي الذي نلتزم به. وخلاصة رأينا هنا ان هذا المبدأ ضرورة معرفية لأي نظرية عقلانية لأنه من دون هذا المبدأ يتعذر بناء علاقات وتبريرات عقلانية متسقة. لذا فالحاجة المعرفية لهذا المبدأ قائمة على الحاجة المعرفية للعقلانية في أي بناء معرفي. نعم، هناك تحديدات وقيود محتملة على هذا المبدأ قد تضيِّق نطاق تطبيقه وتحدد شروط صلاحيته (كاحتمال صلاحيته جزئياً على المستوى الكمي الذي أشرنا اليه سابقاً في § ٦.١ وسنستوفيه بالبحث لاحقاً). والواقع ان بعض هذه التضييقات والشروط قد تُدمَج في تعريف السببية (اي ببعدها المعرفي) وتُتضمَّن في مفهومها كما لو تبنينا مفهوم الإيجاد اللاحتمي واللادائم (اي بالضرورة) كتعريف للسببية كما أشرنا الى ذلك سابقاً.

ولأن العقلانية هي الأساس والمبرر للسببية، فقد يصح قبول شكل ناقص وضعيف من السببية (متضمنة مثلاً شيئاً من اللاتحديد والشك) ان تعذر تبني السببية بشكلها التام والصارم ما دام ذلك يحقق العقلانية ويحفظها (ولو بنحو ما والى حد ما وربما جزئياً). وهذا ينبغي ان يكون مبرَّراً على أساس مفهومنا التعريفي الذي نتبناه كأساس للمعرفة. وينبغي ان نلاحظ في هذا السياق ان تحقيق العقلانية وحفظها بهذا الشكل الضعيف من السببية ربما يتطلب ادخال بعض التعديلات والتحويرات على بنيتنا التحتية المفهومية والمعرفية والتي تقوم اساساً على حدسنا الكلاسيكي ووجداننا العرفي بشقيه الموروث والمكتسب. كما قد يتطلب ذلك اقتراح وقبول مفاهيم جديدة او معدلة من السببية (كما اشير لذلك سابقاً وسيفصّل لاحقاً). فاختلاق مفاهيم جديدة للسببية قادرة على مواجهة التحديات (كالتي تفرضها العلوم الحديثة او مدارس وآراء فلسفية معينة) قد يغنينا عن التضحية بها ولو جزئياً وهذا ما يبدو أكثر قبولاً وعقلانية وحفظاً لأصولنا والتزاماتنا المبتنية على الاتساق والعقلانية وما شابهها (كما هو منسجم تماماً مع الأساس التعريفي للمعرفة).

والحقيقة ان قبول شكل ناقص وضعيف قد ينطبق أيضاً على الواقعية الممثلة بمبادئ الواقعية المعرفية (اي ان شكلاً جزئياً او مخففاً من الواقعية يمكن ان يقبل ـ إن اضطُررنا لذلك ـ ما دام ذلك يحقق العقلانية ويحفظها بنحو ما والى حد ما). والقول السابق يجري كذلك في امكانية إدخال تعديلات على مبادئ الواقعية المعرفية لتكييفها إن تطلب الأمر ذلك في مواجهة تحديات محتملة مشابهة للتحديات التي تواجهها السببية بصيغها

الكلاسيكية. وهذا أيضاً منسجم تماماً مع الأساس التعريفي للمعرفة ما دامت الواقعية التي نتبناها هي واقعية معرفية ومن ثم هي تخضع لنفس المبادئ والشروط التعريفية التي نتبناها عموماً كأساس للمعرفة.

وتجدر هنا ملاحظة ان 'شكلاً مخففاً من العقلانية' ان اضطُرَّ اليه (سواء كان ذلك بتبني شكل مخفف من السببية او بتبني شكل مخفف من الواقعية) على مستوىً معين وفي مجال محدد (كالمستوى الكمي ومجاله) ينبغي ان لايؤثر على العقلانية بشكلها القوي والكامل على مستوى آخر (كالمستوى الكلاسيكي والعرفي مثلاً) ما دام يمكن الاحتفاظ بالعقلانية بشكلها الكامل على هذا المستوى ومن ثم لا يوجد مبرر لتخفيفها والتضحية بجزء منها. وبعبارة أخرى، ان المعايير الصارمة للعقلانية على المستوى الكلاسيكي والعرفي ـ مثلاً ـ قد تكون قابلة للتبني والتطبيق دون عائق او محذور بخلاف المستوى الكمي ـ فرضاً ـ وربما مستويات أخرى غير كلاسيكية كذلك. ويجوز ان يبرر ذلك بمسوغات (أو حتى ضرورات) تعريفية رغم ان الحل الأفضل إنما يكون بتكييف المفاهيم والمبادئ (مما أشرنا اليه آنفاً) ومن ثم الاستغناء عن التضحية الجزئية، وربما يكون كذلك بتكييف معايير العقلانية نفسها عبر تكييف البنية التحتية للنظام المعرفي.

ولكن من المهم أيضاً ملاحظة ان هذا (أي قبول شكل ناقص وضعيف) لاينطبق على المنطق الذي ينبغي ان يحتفظ به كاملاً غير منقوص إذ لا يوجد له شكل مخفف مقبول لأن خرق المنطق يعني خرق الاتساق والعقلانية كاملاً، إذ لا اتساق ولا عقلانية ولو بشكل جزئي ومخفف بدون المنطق كاملاً غير منقوص. وهذا يعني ان اي تعديل او تضحية جزئية لا ينبغي ان تقود الى تناقضات داخلية وخرق للاتساق الذاتي الذي هو جوهر المنطق. وهذا بدوره يعني ان التضحية الجزئية المقبولة إنما تكون بقبول علامات استفهام وبؤر غموض داخل النظام المعرفي وهي ما يمكن قبوله بمبرر العجز عن تحقيق الاتساق الموضوعي كاملاً (مذكّرين بما قلناه توّاً من ان الحل الأفضل إنما يكون بتكييف المفاهيم والمبادئ بدل التضحية الجزئية بقبول شكل ناقص وضعيف).

والواقع ان هذا ينبغي ان يعتبر من مشاكل وأزمات النظام المعرفي التي ينبغي معالجتها وتصحيحها على المدى البعيد إما بتعديله أو بتبديله بنظام آخر أفضل منه في تحقيق الاتساق وتلبية التكيف والإشباع، وهو ما ينبغي ان يعد جزءاً من صيرورة النظام المعرفي (او ربما النظم المعرفية) ومسيرته التطورية وهو ظاهرة صحية بشكلها المرحلي لا بشكلها المزمن. فكل الأنظمة المعرفية الحية ينبغي ان تواجه مشاكل وأزمات ومطبات لتستمر في تطورها ورقيها وتكاملها، وهي بمعالجتها هذه المشاكل والتحديات تنمو وتتكامل وبذا تكون أكثر جدارة وقدرة في تحقيق أهدافها. والخلاصة انه لا وجود لنظام معرفي كامل، ولكن النظام المعرفي الحي

والصالح هو الذي إذ يواجه مشاكل وصعوبات متجددة يظل قادراً على علاجها وتخطيها والقفز عليها.

وهنا يجدر التعريج على مسألة تطور النظم المعرفية وتفاضلها ديناميكياً إذ هذا التفاضل في الديناميكية (بالقدرة على علاج المشاكل والأزمات وتخطيها) هو ما قد يفسر ـ جزئياً ـ ارتقاء بعض النظم المعرفية اطراداً وبلوغها ذروة سامية في التقدم والرقي وجمود البعض الآخر وسكونه ليبقى كما هو او ليتطور تطوراً ضئيلاً تافهاً. فالنظم المعرفية الحية السليمة تُحوِّل الأزمات والمشاكل الى فرص وتستفيد منها وتوظفها كمحفزات للتقدم والتطور عبر اقتراح حلول متجددة، بينما النظم المعرفية الخاملة المريضة ترى في المشاكل والأزمات عقبات ومثبطات او ـ في أفضل الأحوال ـ فرصاً محدودة للتعديل والتجديد. وهذا ما قد يفسر لِمَ بقيت بعض النظم جامدة محنطة منذ عصور بعيدة ـ كثقافات الأقوام والجماعات البدائية ـ ولِمَ تطورت أخرى لتبلغ ذرىً متفاوتة في الرفعة والسمو.

ثم اننا (كما أشرنا آنفاً) نمتلك خيارات متعددة في تحديد مفهوم السببية وتعريفه وهو ما يعني ان لدينا في المذهب التعريفي حرية أكبر في انتقاء ما يناسبنا معرفياً من المفاهيم المتاحة ـ كلّاً او بعضاً وفصلاً او مزجاً ـ حسب حاجات النظام المعرفي وغاياته في التكيف والإشباع ما دمنا نحترم الاتساق الذاتي والموضوعي. وهذا يمنح المذهب التعريفي مرونة في الحركة والتكيف والتطور والتجدد مماشاةً لا للخبرات والتجارب والمعارف السابقة فحسب بل لما سيُستحدَث من علوم واكتشافات واختراعات فيزيائية او اعتبارية بل وحتى 'صرعات' فلسفية ومعرفية. وهذا يعني ان مفهوم السببية منفتح دائماً على التجديد والتنوع وليس مقتصراً على 'ألوانه' و 'نكهاته' الموجودة فعلاً.

ويحسن بنا ان نذكّر هنا اننا نستطيع تحديد ثلاثة تعاريف مقبولة (على الأقل) لمفهوم السببية وهي مفهوم الاقتران الضروري (العقلي النكهة) ومفهوم الاقتران الدائم (التجريبي النكهة)[٣٨] ومفهوم الاقتران الإيجادي (او العلاقة الإيجادية التي لا تتضمن الضرورة والدوام كما لا تتضمن عدمهما ومن ثم قد يصح اعتبار علاقة هذا المفهوم مع المفهومين السابقين من قبيل علاقة العموم والخصوص مطلقاً أو من وجه تبعاً للتحديدات التفصيلية لهذه المفاهيم). وكل هذه المفاهيم مشروعة ما دامت تفي بالشروط والمتطلبات المذكورة آنفاً. بل ان الخلط بينها (كما أشرنا ضمناً) ممكن أيضاً فقد نتبنى ـ مثلاً ـ مفهوم الإيجاد اللاحتمي واللادائم (بالضرورة) على المستوى الكوني الكوسمولوجي بينما نتبنى مفهوم الاقتران الضروري و/أو مفهوم الاقتران الدائم على

[٣٨] الواقع ان مفهوم الاقتران الدائم ليس بالضرورة تجريبي النكهة إذ الأصح (حسب مفهومنا لا حسب مفهوم الصدر) انه اعم من مفهوم الاقتران الضروري لأن الاقتران الدائم قد يكون بالضرورة وقد لا يكون.

المستوى الكلاسيكي الماكروسكوبي و/أو المستوى الكمي المجهري. والضابط والرابط في كل ذلك الوفاء بشرط الاتساق وتحقيق التكيف والإشباع.

٣.٥.٢ مبدأ تعددية المعرفة

مبدأ تعددية المعرفة (او لاوحدانية المعرفة) يعني أن أي واقع خارجي أو موضوعي مفترض يمكن ان يمثله ويعبر عنه معرفياً ـ وصفاً وتنبؤاً ـ اكثر من نظرية معرفية واحدة دون ان يعني هذا خرقاً لقواعد المنطق او مبادئ الواقعية المعرفية. ومع ان هذه النظريات المعرفية المتعددة ـ ان توفرت الشروط ـ متساوية في صلاحيتها ـ من حيث المبدأ على الأقل ـ لتمثيل ذلك الواقع الموضوعي فانها قد تتفاضل بينها من عدة اعتبارات كمدى دقتها في التمثيل او افضليتها العملية وما شابه ذلك. ومبدأ لاوحدانية المعرفة يتمظهر بشكل واضح في لاوحدانية العلم حيث يمكن ان يعبَّر عن واقع فيزيائي واحد بعدة نظريات علمية كلها صحيح رغم ان بعضها قد يكون افضل من بعض حسب اعتبارات معرفية وعلمية وعملية معينة.

وهنا يجدر ان نلاحظ ان مبدأ لاوحدانية المعرفة ذو طابع جمعي ـ إذ ليس موضوعه النظريات المعرفية كلاً على حدة بل هي مجتمعةً أو بعضها كذلك ـ ومن ثم هو لايفرض قيوداً على النظريات المعرفية منفردةً ومستقلة عن بعضها البعض. ولكن هذا لايسلبه جدواه ولا اهميته كمبدأ معرفي يحدد النظم المعرفية ويؤطرعملية بنائها وتكوينها ويلعب دوراً في بناء المعرفة ككل وفي بعدها الشمولي رغم انه قد لايكون صالحاً لتحديد النظريات المعرفية منفردةً ومؤهلاً لتقييمها ومعايرتها كذلك. والواقع ان هذا المبدأ ـ وقبوله وتبنيه ـ فائق الأهمية للعملية المعرفية فهو يوفر الشرط اللازم للاعتراف بالتعددية المعرفية الذي لا غنى عنه لقبول أشكال متنوعة من المعرفة نظرياً (مما يعني الوقاية من استبعاد ورفض اشكال وانماط شرعية وصالحة من المعرفة لو رُفض هذا المبدأ). وهو يوفر كذلك الشرط اللازم للاعتراف بالآخر المخالف وتجنب نزاعات وصراعات هدامة ومستنزِفة، وهو بذا يمتلك قيمة عملية فائقة أيضاً. والخلاصة ان مبدأ لاوحدانية المعرفة ينبغي ان يعتبر احد الأركان الأبستمولوجية للمعرفة بكافة اشكالها وأنواعها واساسا راسخاً للتنظير والتطبيق. وللأسف، لا احد يبدو (حسب اطلاعنا) واعياً او قابلاً لهذا المبدأ وتبنيه ببعده ومضمونه الأبستمولوجي (أو على الأقل لا احد يعترف به كمبدأ أبستمولوجي رسمياً وشكلانياً).

ولرفع اي توهم بوجود تناقض في المذهب التعريفي بتبنيه مبدأ تعددية المعرفة ومبادئ الواقعية المعرفية معاً وفي آن واحد نقول: ان المذهب التعريفي ـ بواقعيته المعرفية ـ متسق تماماً مع مبدأ تعددية المعرفة إذ لا

تناقض في وجود (وتكوين وتبني) نظريات معرفية متعددة تجاه واقع واحد ما دامت ذات طابع تعريفي وما دامت تتسم بالاتساق الذاتي والموضوعي (آخذين بنظر الاعتبار تبنينا لواقعية معتدلة). وهو متسق كذلك ـ في الوقت ذاته ودون تناقض ـ مع مبادئ الواقعية المعرفية لما أشرنا اليه قبلاً من اننا نتبنى واقعية معتدلة لامتطرفة ومن ثم فان مبادئ الواقعية المعرفية لاتعني ان العالم ينبغي ان يتظهر ـ ومن ثم يُدرَك ـ بنفس الكيفية والصورة لكل الأنواع والأفراد المدرِكة في مختلف الظروف والأحوال وتحت شروط ومحدِّدات متباينة. وقد فصلنا القول في ذلك في § ١.٥.٢ فراجع.

٤.٥.٢ مبدأ الاقتصاد

جوهر مبدأ الاقتصاد ان أي نظرية معرفية ينبغي ـ او على الأقل يستحسن ـ ان تكون بسيطة ما أمكن ذلك (او على الأقل في ابسط اشكالها الممكنة). وهذا يعني انه لو توفر لدينا عدد من النظريات المعرفية المتكافئة في صلاحيتها (اي اتساقها الذاتي والموضوعي وغيرها من شروط مقبولية النظريات المعرفية وضوابطها) فيتعين علينا ـ او يستحسن على الأقل ـ اختيار ابسطها واقلها كلفةً نظرياً وعملياً. ويجدر ان نلاحظ هنا ان مبدأ الاقتصاد يستبطن اعترافاً ضمنياً بمبدأ لاوحدانية المعرفة، وبذا هو يعطي مشروعية اضافية لهذا المبدأ (ملاحظين ان مبدأ الاقتصاد يحظى باعتراف وقبول لا يحظى بهما مبدأ لاوحدانية المعرفة).

وينبغي ان نلاحظ هنا ان مبدأ الاقتصاد لايعني بالضرورة الاختيار بين نظريات مختلفة (كما قد يُستشعَر من الفقرة السابقة) بل هو صالح للانطباق والتطبيق على حالة تكوين وصياغة نظرية مفردة حيث ينبغي (او يستحسن) أخذ اعتبارات الاقتصاد ومتطلباته بعين الاعتبار في تكوينها وصياغتها (مثلاً في الفروض والمصادرات او الموضوعات المتبناة فيها). كما ينبغي ان نلاحظ ايضاً ان هذا المبدأ ليس قاصراً على الاختيار والمفاضلة بين النظريات او في خلقها وتكوينها، بل ينبغي تبنيه واستعماله في تطبيق النظريات كذلك. والواقع ان هذا الاستعمال (اي في مجال تطبيق النظريات) شائع في كافة مجالات المعرفة وله امثلة ومصاديق كثيرة في مجال العلوم مثلاً. وهذا في الحقيقة يمنح هذا المبدأ مزيداً من الشرعية والصدقية ويرفعه الى منزلة لا تطالها الشبهات والشكوك.

كما ينبغي ان نلاحظ أيضاً ان هذا المبدأ لايبدو انه يمثل ضرورة او إلزاماً (كما اشير لذلك بالاستحسان) ومن ثم يمكن تجاوزه وخرقه. ورأينا في هذا الصدد ان هذا المبدأ قد يكون ضرورة وقد لا يكون، وهذا يتبع الحالات والظروف والملابسات. والواقع ان هذا المبدأ في جوهره انما هو 'توصية' او 'نصيحة' اكثر منه مبدأً

وأصلاً. نعم، البساطة ـ التي هي مستبطنة في الاقتصاد ـ فضيلة وامتياز بشكل عام، حيث توفر كثيراً من الوقت والجهد وتقلل احتمالات الخطأ والارتباك، رغم انها ليست كذلك بالضرورة. فمثلاً نظرية بسيطة قد لاتكون بجودة نظرية اكثر تعقيداً وإحكاماً من حيث القابلية للتطوير او الدمج والتوحيد مع نظريات اخرى ومن ثم هي ليست الأفضل من هذه الجهات والحيثيات.

وعلى هذا الأساس نستطيع القول اننا في اختيارنا لنظرية ما ينبغي دائماً ان نلحظ ونأخذ بعين الاعتبار كل العوامل النظرية والعملية والميزات الإيجابية والسلبية لكل الخيارات المتاحة، والاقتصاد ينبغي ان يكون واحداً من هذه العوامل التي تحدد اختيارنا. وطبقاً لذلك، ما دامت العوامل الأخرى متساوية تجاه الخيارات المتاحة (او ما دامت لم تؤخذ بعين الاعتبار)، فالاقتصاد ميزة وفضيلة وينبغي (او يستحسن على الأقل) ان يراعى ويحترم.

٥.٥.٢ مبدأ الحدس

جوهر مبدأ الحدس ان بعض النظريات والاحتمالات تتفق مع حدسنا واحساسنا الداخلي ـ الذي هو حصيلة تجاربنا وملاحظاتنا الماضية وتراكم خبراتنا السابقة ـ بينما بعضها الآخر ليس كذلك، ومن ثم نستطيع (بل ونفعل كذلك) ايجاد او استقراب او استبعاد نظريات واحتمالات معينة ونفضل بعضها على بعض تبعاً لمعيار الحدس هذا. والحقيقة ان مصطلحات من قبيل 'حدسي' او 'مخالف للحدس' شائعة التداول في ادبيات العلم والمعرفة وتستخدم كمرجِّحات او مضعِّفات في المحاججات والمناظرات مما يدل على تبني الحدس كقيمة معرفية وقبوله مرجعاً ـ ولو بنحو تفضيلي وترجيحي ـ والاعتراف به كمصدر وحَكَم في المعرفة. وباختصار، ان الرجوع الى الحدس والاعتماد عليه في تكوين المعارف والمفاضلة بينها (بل في الأنشطة العقلانية وغير العقلانية عموماً) يدل على عموم الاعتراف بشرعيته لدى العقلاء والعارفين كاساس لإصدار الأحكام وانتقاء الخيارات والعمل فيها وبها.

ويبدو واضحاً (لنا على الأقل) ان المبرر لاعتماد مبدأ الحدس مبتنٍ اساساً على الهدف النظري للمعرفة (راجع § ٣.١) كمحاولة لفهم العالم وعقلنة ظواهره ومظاهره واصطناع مغزىً لها ملاحظين ان الحدس هو اهم مصادر الفهم والإدراك والعقلنة ومظاهرها. كما ينبغي الإشارة أيضاً الى ان اعتماد الحدس كمبدأ معرفي يؤشر الى سلامة المذهب التعريفي الذي قوامه اعتبار جوهر المعرفة تعاريف واصطلاحات مبتنية على الخبرة ومستمدة من الحدس والتخليق الذاتي المتأثر والمنطبع بالعامل الموضوعي (ومن ثم هي متسقة ذاتياً وموضوعياً

بما يخدم التكيف والإشباع).

واخيراً ينبغي ان نميز بين الحدس كعنصر فاعل في العملية المعرفية ومبدأ الحدس كأصل معرفي. فالأول متجذر في العملية المعرفية ولاغنى عنه فيها، بينما الثاني ذو طابع اختياري عموماً لاإلزامي، وهو بذلك كمبدأ الاقتصاد يستخدم غالباً في اصطفاء تفضيلات وانتقاء خيارات ترجيحية. فضلاً عن ذلك، دوره الأساس مرتبط بتفسير المعرفة وعقلنتها (لصلته الوثيقة بالهدف النظري للمعرفة الذي اشرنا اليه سابقاً) وان كان له ادوار واغراض اخرى تمتد مثلاً الى اصطناع المعرفة وتكوينها ابتداءاً. كما ينبغي ان نلاحظ ان مبدأ الحدس ربما يعتبر مصداقاً وتطبيقاً لمبدأ الاقتصاد بدل ان يعتبر مبدأً مستقلاً قائماً بنفسه. ورغم ان هذا الاعتبار مبرَّر ومفهوم في حالات وسياقات معينة، فهو لا يمكن تبريره وقبوله بشكل عام وشامل لأن المعرفة الحدسية ليست بالضرورة اقتصادية، ومن ثم ينبغي اعتبار مبدأ الحدس مستقلاً وقائماً بنفسه رغم انه قد يلتقي مصداقاً مع مبدأ الاقتصاد (وربما مع مبادئ أخرى).

والحقيقة ان المعرفة الحدسية ينبغي ان تكون اقتصادية من جهة الفهم والإدراك (لأنها سهلة الفهم ويسيرة التقدير) ولكنها ليست بالضرورة كذلك وبشكل عام. فهي مثلاً قد لاتكون كذلك من الجوانب الشكلانية والنواحي التطبيقية. كما ينبغي ان نلاحظ ان بعض مصاديق الاقتصاد قد تكون مصاديق للحدس (وبذا يمكن اعتبار مبدأ الاقتصاد مصداقاً وتطبيقاً لمبدأ الحدس في تلك الحالات والسياقات). وعلى كل حال، العلاقة بين هذين المبدأين متشابكة ومترابطة اذ هما يتداخلان ويتفاعلان في مضمونهما وجوهرهما. وهذا في الحقيقة ينطبق على مبادئ المعرفة عموماً حيث هي متداخلة ومتفاعلة في مضمونها وجوهرها وإن اختلفت وتباينت في شكلها ومظهرها. فجميع هذه المبادئ إنما اصطُنعت وتُبنيت لتكون في خدمة العملية المعرفية وضمان اتساقها وتحقيق اهدافها وأغراضها المرحلية والنهائية (المتمثلة اساساً بالتكيف الأفضل والإشباع الأمثل) وهي في مجمل مضمونها وصياغاتها وتبايناتها تقنِّن وتسهِّل وتعاير وتضبط السلوك المعرفي وتوجهه في الاتجاه الصحيح بما يخدم أغراضه وأهدافه.

٦.٢ دور المنطق في النظام المعرفي

بعبارة بسيطة، المنطق[٣٩] هو مجموعة من القواعد والأصول المنظِّمة للتفكير العقلاني لضمان الاتساق الذاتي

[٣٩] حين نتحدث عن المنطق فانما نقصد ـ بنحو عمومي لا تفصيلي ـ المنطق الصوري (او ما يسمى المنطق الأرسطي) ملاحظين أن المنطق الصوري هو المصطلح المفضل والأدق لدينا لأن المنطق الأرسطي انما يمثل بعض جذور المنطق الصوري وأصوله. وكما

و عقلنة المعرفة. وهذا يعني ان قواعد المنطق ينبغي ان تُحترَم وتُراعى في كل اشكال التفكير والمعرفة العقلانية. وباختصار، مراعاة المنطق في المعرفة شكلاً ومضموناً هو ضرورة مطلقة. ولذا، اي نظرية او فكرة او بنية معرفية لا تتماشى مع المنطق وتنسجم معه تماماً ينبغي ان ترفض ويضرب بها عرض الحائط سواء كانت مخالفتها للمنطق صريحة او ضمنية، مباشرة او غير مباشرة، وباي نحو كان. والسبب انها بمخالفتها للمنطق تخرج تماماً عن العقلانية والاتساق ـ او على الأقل تقود الى نتائج كذلك ـ وبذا لايمكن قبولها كمعرفة عقلانية.

وكما اشرنا سابقاً، المنطق يحدد قواعد الاتساق الذاتي في النظام المعرفي، بينما الملاحظة ـ بمعناها الشامل للتجربة ـ تحدد قواعد الاتساق الموضوعي مع الواقع الخارجي بمعنى أن معطيات الملاحظة والمشاهدة متسقة مع النظام المعرفي. وبعبارة اخرى (أَصرح في تعبيرها عن مذهبنا التعريفي)، المنطق يضمن الاتساق الداخلي للنظام المعرفي كنظام تعريفي اصطلاحي متناسق ومتسق ذاتياً، بينما الملاحظة تضمن الاتساق الخارجي للنظام المعرفي كنظام تعريفي اصطلاحي متناسق ومتسق موضوعياً. فالمبدأ الأساس الذي يرتكز عليه المنطق ككل ـ حسب مذهبنا التعريفي ـ هو مبدأ الاتساق أو عدم التناقض بمعناه الشامل لعلاقات مشابهة كالمخالفة والتضاد.

وباختصار، الاتساق الذاتي هو جوهر المنطق وروحه وكل ما في المنطق من اشكال وأنماط وقواعد وأصول وما شاكل ذلك انما هي تفاصيل وامثلة ومصاديق لمبدأ الاتساق ووسائل لتحقيقه في اشكال معينة ونماذج محددة وسياقات مختلفة. فجوهر القياس المنطقي ـ باشكاله المختلفة ـ مثلاً ضمان مراعاة هذا المبدأ في اشكال الاستدلال والاستنباط لتحقيق اتساق النتيجة في نفسها ومع مقدماتها وضمن البناء التعريفي الذي تستند اليه مادة القياس وترتكز عليه. ونستطيع ان نعبر عن هذا بشكل آخر فنقول: ان غرض المنطق هو تحقيق الصدق الداخلي (او الذاتي) بينما غرض الملاحظة تحقيق الصدق الخارجي (او الموضوعي)،[٤٠] وهما بذا يتشاطران في ضمان صدق النظام المعرفي التعريفي ذاتياً وموضوعياً ومن ثم تحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل.

وعلى هذا الأساس فالقياس المنطقي ـ والمنهج الاستنباطي بنحو أعم ـ قائم في حقيقته وجوهره على أساس

سنعرف، المنطق الصوري يحدد قواعد الاتساق الداخلي أو الذاتي (أي عدم التناقض بمعناه الواسع).

[٤٠] مثلاً قولنا 'الموجود غير موجود' كاذب ذاتياً (لأنه مخالف للمنطق لتضمنه تناقضاً) وكاذب موضوعياً (لمخالفته للواقع الخارجي إذ ليس له واقع خارجي). وقولنا 'العنقاء موجودة' صادق ذاتياً (لأنه موافق للمنطق إذ لا تناقض فيه) وكاذب موضوعياً (لمخالفته للواقع الخارجي إذ ليس له واقع خارجي). وقولنا 'زيد موجود' صادق ذاتياً (لأنه موافق للمنطق إذ لا تناقض فيه) وصادق موضوعياً (لموافقته للواقع الخارجي لأن له واقعاً خارجياً).

إنشاء علاقات تعريفية متسقة ومفيدة، وهذا أمر عقلاني مستساغ. وبخلاف ذلك، لايكون القياس إلا اجتراراً في حقيقته وجوهره (كما اعتُرِض عليه). وهذا يعني ان مذهبنا التعريفي قادر على تبرير القياس وإعطائه قيمة أصيلة ومضافة لايستطيع المذهبان العقلي والتجريبي (وغيرهما كالذاتي) إعطاءه اياها. وهنا ينبغي التذكير بما أشرنا له سابقاً من ان حاجة الاستقراء للمنطق ـ بمعناه الواسع كمعيار للاتساق ـ لا تقل عن حاجة القياس والاستنباط اليه خلافاً لما هو شائع من قصر المنطق على الاستنباط وربطه به. وهذا في الواقع يتفق مع مفهومنا الشمولي عن المنطق ودوره العام (كتعبير عن مفهوم الاتساق الذاتي او عدم التناقض بمعناه العام) لا مع المفهوم الشائع عنه والدور المناط به في ضبط المعرفة الاستنباطية وفق مفهومها المتداول (كما يتبناه الصدر مثلاً).

وينبغي ان نلاحظ اخيراً ان مبدأ الاتساق ـ الذي يرتكز عليه المنطق عموماً والذي هو اللبنة الأساس لبناء اي نظام معرفي ـ هو مبدأ غريزي متمظهر نظرياً لدى الكائنات العاقلة الراقية في سلم التطور الإدراكي. وهو في حقيقته وجوهره متأصل غريزياً لدى جميع الكائنات الحية ومتمظهر بأشكال مختلفة في سلوكياتها وافعالها ونشاطاتها. فهو الضمان لوجودها وبقائها وتلبية حاجاتها واشباع رغباتها والتكيف مع بيئتها. فبدونه ـ اي بشكله الغريزي ـ تنقلب الموازين والقواعد التي تضمن للكائن الحي بقاءه وسلامته. فمثلاً بدونه قد تسعى الطريدة نحو مفترسها ويُدرأ الخطر بما هو شر منه ويروى الظمأ بما يسبب العطش ويدفع الجوع بالامتناع عن الطعام او تناول السم و و و غيرها من امثال وشواهد لا تعد ولا تحصى.

وهذا يعني ان مبدأ الاتساق ـ الذي هو جوهر المنطق حسب رأينا ـ ذو جذور غريزية بيولوجية ولم ينبثق من العدم أو يأتِ من الاصطلاح المجرد. وهو بذا يقوم على أساس راسخ متجذر في كيان الكائن المدرك وأعمق أعماقه الفطرية الغريزية حيث الاتساق ـ اي بشكله الغريزي كما أشرنا في الفقرة السابقة ـ جوهري لتحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل. وهذا يفسر ما نلاحظه من مراعاة قواعد المنطق ومعاييره ـ عموماً وبجوهره الاتساقي ـ حتى ممن لم يدرس المنطق ويتعرف على أصوله وأحكامه بنحو منهجي نظامي من عموم الناس وسوادهم. بل هذا يشمل حتى الكائنات الحية الأخرى حيث المنطق (أي بشكله الغريزي) حاكم لسلوكها وضابط لإيقاعاتها وهو بذا يشكل ركيزة وأساساً لبقائها وديمومتها ودرء المخاطر عنها في وجودها الفردي والنوعي.

نعم، يُحتاج للمنطق ـ رغم هذا ـ بشكله المنهجي النظامي لتجنب الخطأ في التفكير في نظم معرفية راقية ومعقدة، وهو ما يبرر صياغة اصوله واحكامه ودراستها والرجوع اليها بنحو منهجي نظامي. كما ان دراسة

المنطق واستحضاره مفيد ـ بل ضروري ـ في بعض الفروع والبنى المعرفية القائمة جوهرياً على أساس المنطق كالرياضيات التي هي ـ في كثير من تفاصيلها ـ ليست سوى اشتقاقات مباشرة من قواعد المنطق وأصوله بمساعدة موضوعات (او مصادرات) قليلة العدد وتافهة المضمون. فلولا المنطق لما أمكن بناء شيء من هذه الكيانات الرياضية الشامخة البالغة التعقيد التي يقوم على أساسها كل العلم الحديث والتكنولوجيا المعاصرة. فالمنطق ـ قبل الرياضيات ـ هو أساس كل هذا التقدم العلمي والتكنولوجي الذي حققه الإنسان منذ بزوغ فجر الحضارة. ولولا المنطق لم يكن الكائن البشري سوى نوع من الأنواع الحية الأخرى التي تكتفي في تحقيق تكيفها وإشباع حاجاتها ورغباتها بمنطق الاتساق الغريزي الذي يضمن لها البقاء في حده الأدنى وشكله الراكد اللامتحرك إلا بتأثير آليات التطور البيولوجي وقوانينه وعوامل التحول الفيزيائي.

٧.٢ دور الحدس في النظام المعرفي

كنّا قد تعرضنا في § ٥.٥.٢ الى مبدأ الحدس وميزنا بين الحدس كمبدأ معرفي والحدس كعنصر فاعل في العملية المعرفية. وهذا ـ اي الحدس كعنصر فاعل ـ هو جوهر موضوعنا في هذا القسم الذي نتناول فيه دور الحدس في النظام المعرفي حسب المذهب التعريفي. وخلاصة القول في هذا الصدد ان الحدس يوفر آلية لاصطناع وتخليق مفاهيم تعريفية مستحدثة مبتنية على خبرات سابقة، اوتكييف مفاهيم تعريفية نمطية متاحة تتسم بالمرونة وقابلية التحوير والتطوير، او استعمال وتطبيق مفاهيم تعريفية محصلة سلفاً، في مواجهة حالات معرفية ذاتية او ملاحظات موضوعية بهدف ادماجها في النظام المعرفي القائم بنحو متسق ومتناسق. وهو بذا يضمن لا إثراء النظام المعرفي القائم (بالإضافة والتعميم والتمديد ... إلخ) فحسب، بل حل مشاكل نظرية وعملية لهذا النظام يعجز ـ عادةً ـ عن حلها بدونه. والمحصلة ان الحدس يلعب دوراً متميزاً في تحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل عبر إسهامه في إثراء النظام المعرفي وإغنائه وحل عقده ومآزقه وإصلاح عيوبه وأخطائه. وباختصار، يؤدي الحدس دوراً بارزاً في بناء النظام المعرفي وعقلنته وترشيده وتكميله وإصلاح خلله وعيوبه وسد ثغراته و ... إلخ.

والواقع ان الأمثلة على دور الحدس في بناء النظام المعرفي وعقلنته لاتعد ولاتحصى، فهو حاضر ومؤثر في كل النشاطات المعرفية وهو بذا يعصم العملية المعرفية عن ان تكون ذات طابع ميكانيكي تكراري غبي (كالعملية التكرارية الاستقرائية المملة حسب المذهب الذاتي مثلاً)، بل حضوره يكسبها حيوية وابتكاراً

وعبقرية (بل ألقاً وجمالاً وتفنناً كذلك). مثلاً، اقتران شيئين دائماً لا يؤدي بالضرورة إلى الاعتقاد بعلاقة علية بينهما رغم اقترانهما الدائم الذي قد يشي او يوحي بارتباطهما العلي. فنحن نعتقد مثلاً ان حدوث الانفجار علة للدوي والوميض وبذا لانقيم بين الدوي والوميض علاقة علية رغم اقترانهما وتلازمهما الذي قد يؤدي (ان اتبعنا الطريقة التكرارية الميكانيكية) الى الاعتقاد بعلية احدهما للآخر وهذا بفضل الحدس المستند الى خبراتنا الماضية حيث خبرنا ان كلاً منهما قد يحدث منفصلاً عن الآخر ولذا نحن لانعتقد أن أحدهما علة للآخر بل نعتقد أن تقارنهما هو لأنهما معلولان لعلة واحدة هي الانفجار (اي التفاعل الكيميائي السريع). وهذا إنما تكوّن بفعل الحدس الذي حصلنا عليه من تجارب سابقة قد لاتكون لها علاقة مباشرة بموضوع الحدس في الواقعة الحاضرة. كما اننا قد نستنتج علاقة العلية ونجزم بها ـ بحق ـ من ملاحظة اقتران واحد بفضل الحدس المبتني على التجارب والخبرات الماضية. بل اننا قد نستنتج علاقة العلية دون ملاحظة اي اقتران وذلك بالرجوع الى الحدس وإعمال التخمين والتأمل. وباختصار، لا الاقتران الدائم وحده يقودنا لى استنتاج العلية حين لايعضده الحدس، ولا الاقتران المفرد او المفترض يقصر عن اثبات العلية واستنتاجها حين يعززه الحدس. فالحدس ذو دور محوري مركزي في العملية المعرفية وهو بذا يضفي عليها طابعاً ديناميكياً ويكسبها حيوية وتنوعاً وألقاً وذكاءاً. وهذا ما لانجد له حضوراً في المذاهب التي تقولب العملية المعرفية بنمط ميكانيكي آلي تكراري قائم على اساس اقترانات وتلازمات مجردة تغفل الحدس وتتجاهل دوره المحوري.

وينبغي ان نعبر هنا عن تحفظنا على دور الحدس في مجالاتٍ وعوالم غير مألوفة ولامطروقة خلال تجاربنا وخبراتنا الفردية السابقة ومسيرتنا النوعية التطورية. ومثال ذلك فشل الحدس على المستوى الكمي ادراكاً وتقييماً، وتوقع فشله كذلك على المستوى الفلكي والكوني (الكوسمولوجي) فضلاً عن الغيبي الماورائي (إن آمنّا به). فالحدس بحكم استناده الى الخبرات الماضية لا يستطيع مجاراة واقع غير مألوف لا خبرة له فيه. نعم، يمكن للحدس ان يطور نفسه باكتساب خبرات جديدة عبر تجاربه وملاحظاته لعوالم جديدة ووقائع مستحدثة. ولكن هذا عادة ما يستغرق زمناً طويلاً وجهداً مكثفاً وربما مسيرة تطورية متمادية قد تقدر في مقياسها الزمني بعمر النوع لا بعمر الفرد. وعلى كل حال، الحدس قوة اساسية في عملية المعرفة ومسيرتها رغم محدودياته (كغيره من الأشياء في هذا العالم). وهو قابل للتطور تلقائياً والتطوير قصدياً رغم ان هذا يعتمد على مجال المعرفة وقدرات الفرد والجماعة والجهد المبذول والثقافة السائدة و ... إلخ. وباختصار، يخضع الحدس لعملية تطورية كتلك التي تخضع لها قدرات الكائن الحي ومواهبه الفيزيائية والمعنوية.

ونلاحظ أخيراً ان الحدس ـ كأساس للمعرفة ـ ليس بالضرورة مرتبطاً بالمعرفة الاستقرائية، فهو قد يكون

مقترناً بها او بغيرها كما يمكن ان يكون مصدراً مستقلاً بذاته للمعرفة. وخلاصة القول ان الحدس أداة من أدوات المعرفة ووسيلة من وسائلها إذ يستطيع الحدس الاستبطاني الولوج الى مجالات وفضاءات معرفية متنوعة وهو بذا يعزز ويثري وسائل ومناهج معرفية مختلفة أحدها الاستقراء. وهو رغم محدودياته ـ ككل شيء في هذا الوجود ـ يبقى أحد أثمن وأوثق وأصدق وسائل المعرفة وسبلها ومصادرها بل هو أساس من أسس النشاط التعريفي الإبداعي الخلاق وركن من أركانه، وبدونه يصبح الإنسان كالحاسوب الآلي[٤١] يعيد إنتاج ما يلقَّم ويلقَّن مع بعض التحويرات الميكانيكية الرتيبة الساذجة. فبالحدس نصنع معرفة جديدة من معرفة سابقة ومعطيات حاضرة (كجزء من عملية تعريفية شاملة) وبدونه تتحول العملية المعرفية الى اجترار غبي وممل.

٨.٢ التمييز بين الوجودي والمعرفي

ونحن في نظريتنا التعريفية للمعرفة نميز بوضوح بين الوجودي (اي الأونتولوجي) والمعرفي (اي الأبستمولوجي). فكما ألمحنا سلفاً، نظرية المعرفة ـ أياً كانت وبضمنها نظريتنا التعريفية ـ ينبغي ان تقصر اهتمامها على الجانب المعرفي وتترك الخوض في الجانب الوجودي. فالسببية مثلاً حين تُبحث في السياق المعرفي ينبغي فهمها كسببية معرفية وليست بالضرورة وجودية. وكذا الحال مع الواقعية فهي في سياقها المعرفي واقعية معرفية لا تتعرض للواقعية الوجودية ولا تتخذ موقفاً منها. والسبب في ذلك ان الجانب الوجودي هو من اختصاص فلسفة الوجود لا فلسفة المعرفة.

وباختصار نقول: ان اتخاذ موقف معرفي تجاه اصل او مبدأ او قاعدة او نظرية ضمن السياق المعرفي هو ضرورة معرفية ولكنه خيار وجودي قد لاينطبق بالضرورة ـ ان اتُّخذ ـ مع الموقف المعرفي. فأنا ـ مثلاً ـ التزم بالسببية او الواقعية معرفياً وهذا في رأيي ضرورة معرفية، ولكني لست ملزماً ـ ان التزمتُ بشيء ـ أن التزم بالسببية او الواقعية وجوداً ما دمت في اطار نظرية المعرفة. بل انا لست ملزماً بالالتزام بالوجود الموضوعي للواقع الخارجي المفترض في نظريتي المعرفية (أي بحكم التزامي بالواقعية المعرفية) لأن هذا هو مسألة وجودية

[٤١] نعني هنا الحاسوب الآلي بشكله الشائع في الوقت الحاضر. وينبغي ان نشير هنا الى ان جوهر الذكاء الاصطناعي (artificial intelligence) حسب رأينا هو تكوين 'حدس استبطاني' للحاسوب الآلي الذكي بتعليمه الاستفادة من خبرات الماضي وتجاربه عبر التدريب وتعلم استخلاص النماذج والأنماط الصالحة للاستخدام في ظروف وحالات مشابهة مستفيداً من تجميع وتصنيف وتحليل المعلومات والمعطيات المتاحة.

لا معرفية. فانا محتاج لفرض الواقع الخارجي معرفياً لا وجودياً.

وهذا الفصل بين الوجودي والمعرفي يحررنا من الالتزام بمواقف وآراء معرفية لضرورات فكرية (آيديولوجية او دينية مثلاً) مرتبطة أساساً بفلسفة الوجود. فمثلاً اعتناق فلسفة وجود مثالية لا يعفينا من ضرورة اقتراح فلسفة معرفة عقلانية متسقة هي ضرورية لتحقيق التكيف والإشباع، كما لا يبرر اعتناق عقيدة فوضوية لاغائية بحجة المثالية الوجودية ما دمنا ملزمين بتبني نظم معرفية تتسم بالنظام والاتساق والعقلانية رغم رفضنا ـ على المستوى الوجودي ـ واقعية العالم الخارجي مثلاً. فالوجود الذاتي الداخلي لنا ـ الذي هو أساس المعرفة ـ يلزمنا باعتناق حد من الواقعية المعرفية المتسقة المحققة للتكيف والإشباع رغم اعتناقنا فلسفة وجود مثالية. كذلك اعتناق فلسفة وجود دينية لاعقلانية لا يمنع من تبني فلسفة معرفة عقلانية ـ قد تتصادم ظاهراً مع المعتقدات الدينية ـ ما دام الاثنان يتعلقان بمستويين ومجالين مختلفين (اي الوجود والمعرفة).

والواقع ان هذا الفصل بين الوجودي والمعرفي يخلصنا من كثير من المشاكل والإشكاليات التي غالباً ما نلتقيها في أدبيات الفلسفة التقليدية حيث يكثر ادعاء التناقض ونقض الغرض وماشابه ذلك بسبب العجز عن الفصل بين الوجودي والمعرفي واكتشاف الفرق بينهما.[٤٢] وخير ما نمثّل به في هذا المجال (لتقريب فكرة التمييز بين الوجودي والمعرفي) الأحلام المؤلمة والملذة التي واقعيتها المعرفية ـ المتمثلة بالإحساس الواقعي باللذة والألم ـ لا تتعارض مع لا واقعيتها الوجودية. فمثلاً حين يطعم الحالم طعاماً لذيذاً او يحتلم او يكتشف كنزاً او يتلقى خبراً ساراً او مفجعاً يحس بلذة وألم حقيقيين 'معرفياً' كما لو أنه طعم وجامع واكتشف وتلقى ما تلقى في عالم 'الوجود الواقعي' رغم ان كل هذا لم يحدث في الواقع (او هكذا يُعتقَد). بل ان بعض هذه التجارب 'الخيالية' وأحلام النوم واليقظة أشد واقعية (بمعنى كونها أشد لذة وإيلاماً) في بعدها 'المعرفي' من نظيراتها الواقعية الوجودية.

وينبغي ان نلاحظ هنا ان جميع الفلسفات القائمة ـ بحدود علمنا ـ كالعقلية والتجريبية والذاتية تخلط بين المعرفي والوجودي، وهي بذلك تقحم قضايا ومسائل وجودية في نظرية المعرفة وقضايا ومسائل معرفية في نظرية الوجود. والصدر (الذي يتمحور كتابنا حول نظريته الاحتمالية الاستقرائية المعرفية) ليس استثناءاً من هذا فهو يخلط بين الاثنين، بل هو ـ كغيره ـ لايراهما إلا شيئاً واحداً لا اثنين. والواقع ان هناك أمثلة

[٤٢] يمكن ان نشير في هذا السياق الى كثير من الأمثلة والاحتجاجات الطريفة التي نجدها في كتب الفلسفة التقليدية كإثبات الوجود الخارجي للجاحد بضربه وتعذيبه وقطع رقبة ابنه وما شابه ذلك من قباحات سخيفة مقززة تفتقر للذوق والأدب والإنسانية. وهناك امثلة أخرى أقل قبحاً وهمجية كادعاء تناقض المثالي بحديثه عن قضايا الوجود والعالم الخارجي. فما يسمح للمثالي بهذا انه ينظّر للمعرفة لا للوجود.

كثيرة جداً في أدبيات الفلسفة التقليدية للخلط بين الوجودي والمعرفي. كذلك هناك أمثلة عديدة للخلط بين الوجودي والمعرفي في كتاب الصدر الذي ليس استثناءاً من هذه القاعدة كما أشرنا.

٩.٢ الواقع الخارجي

انطلاقاً مما أسسناه في القسم السابق من ضرورة التمييز بين الوجودي والمعرفي واستكمالاً لبحثنا هناك ينبغي التمييز بين الوجود الاونتولوجي للواقع الخارجي والوجود الابستمولوجي لهذا الواقع. فالوجود الابستمولوجي ضرورة (وهو من اسس الاتساق ومبادئ المعرفة وفق المذهب التعريفي؛ راجع § ١.٥.٢ مثلاً) بينما الوجود الاونتولوجي هو خيار. وكل المذاهب الواقعية السائدة (اي مذاهب الواقعية الوجودية) تلتزم بواقعية الوجود الاونتولوجي وهو امر غير مبرهن ـ بل غير قابل للبرهنة ـ وقد يقود الالتزام به الى نتائج غير حميدة.

ونلاحظ في هذا السياق ان وجود الواقع الخارجي (بمعناه الأونتولوجي) لا يمكن إثباته إطلاقاً وإنما هو فرض معرفي يوظفه الإنسان لتحقيق الاتساق. وإلا فما نستطيع الاتصال به نحن هو تصوراتنا فقط ولا نستطيع النفوذ بأي شكل من الأشكال إلى العالم الخارجي المفترض. فلو فقدنا جميع حواسنا فلن نستطيع الوصول إلى هذا العالم الخارجي المفترض وإثباته. والخلاصة اننا محبوسون داخل ذواتنا ولا نتصل مباشرة إلا بأحاسيسنا وتصوراتنا ولا وسيلة لنا للنفوذ إلى الواقع الخارجي المفترض ومن ثم لا وسيلة لنا لإثبات وجوده أونتولوجياً.

ومما قد يؤشر لانفصامنا عن العالم الخارجي وتباين الوجود الداخلي المعرفي عن الوجود الخارجي الأونتولوجي المفترض ومفارقته له (ومن ثم ضرورة تمييزه عنه) عجزنا عن إيجاد واقع موضوعي لمفاهيم مجردة كالضرورة والاستحالة والسببية إذ لا وجود لها في الخارج. وهذا يدل على اننا في الحقيقة انما نتعامل مع إحاسيسنا وتصوراتنا وواضح ان بعضها ـ كتلك المشار اليها ـ لا وجود عينياً لها في الواقع الخارجي المزعوم وإنما اختلقت وابتدعت داخل ذواتنا.

ومما قد يؤشر كذلك لهذا الانفصام والتباين بين العالمين والوجودين تفاوت الأفراد والأنواع الحيوانية في إدراكها. فما ندركه نحن كلون أزرق قد لا يدركه فرد آخر أو نوع آخر كذلك، وما نسمعه من ترددات صوتية قد لايوجد في العالم الحسي أو التصوري لشخص آخر أو نوع آخر. وهذا ينطبق أيضاً على مثال العصا

المكسورة في الماء[٤٣] من حيث الفرق بين الوجود المعرفي والوجود الأونتولوجي المفترض إذ التضارب بين معطيين متضادين ـ اي الانكسار والاستقامة ـ مع افتراض الوجود الأونتولوجي الوحداني المستقل لا يستقيم إلا بافتراض تباين العالمين ولو جزئياً على الأقل. والاعتقاد باستقامة العصا ومن ثم تصنيف الانكسار كخداع بصري ليس إلا 'حيلة' معرفية تعريفية محتاج لها لتحقيق الاتساق ضمن مجمل معارفنا ومعطياتنا ومتطلباتنا الحسية وغير الحسية؛ وإلا فلا فرق من حيث المبدأ بين إحساس الانكسار وإحساس الاستقامة (بل إدراكهما كذلك) ولا مبرر لتفضيل أحدهما على الآخر غير ضرورة الاتساق التعريفي في مجمل النظام المعرفي.

والخلاصة ان نسبية المعرفة (سواء في تفاوت الأفراد والأنواع او فيما يسمى خطأ الحواس وتضارب الإدراكات) تجعل من المستحيل إثبات وجود واقع موضوعي محدد في الخارج ما دام إدراكه (الذي هو الوسيلة الوحيدة لإثباته) يتفاوت لدى الأفراد والأنواع والأجناس بل يتفاوت لدى الفرد الواحد من حالة الى حالة ومن وقت لآخر حسب ظروف الفرد الذاتية والحالات الفيزيائية المحيطة. نعم، نلتزم بمبادئ الواقعية المعرفية التي بحثناها سابقاً لضرورات معرفية هي تحقيق الاتساق الذي هو شرط لازم لتحقيق التكيف والإشباع.

والواقع اننا نستطيع التعميم في أمثلة ومصاديق نسبية المعرفة (المؤشرة لتباين الوجود الأونتولوجي المفترض والوجود المعرفي) لتشمل حالات وأوضاعاً وأفراداً مصنفة 'مَرَضيّة' او 'شاذة' او ماشابه ذلك كالحالات والأوهام والأحاسيس المختبرة في حالات المرض او الجنون او السكر او النوم (بل حتى أحلام اليقظة او بعضها على الأقل) إذ ليست هذه الخبرات الحسية والإدراكية سوى نظم وحالات معرفية لا تقل في 'واقعيتها المعرفية' وشرعيتها ـ من حيث المبدأ ـ عن نظائرها المألوفة والشائعة و'السليمة'. نعم، يصح تصنيفها كذلك (اي 'مَرَضيّة' او 'شاذة' او ما شابه ذلك) وسلب الشرعية المعرفية عنها (بوصفها أوهاماً وهلوسات مثلاً) لضرورات معرفية مفهومة أشرنا لها آنفاً.

والخلاصة ان وجود الواقع الموضوعي الخارجي هو فرضية مفيدة وناجحة تخدم تكوين نظام معرفي متسق، وإلا فلا دليل على هذا الوجود (كما شرحنا سابقاً). ففي الحقيقة، وجود الواقع الموضوعي الخارجي إنما هو في الأساس وجود معرفي أبستمولوجي لا وجود وجودي أونتولوجي، وإن كان لاضير في الاعتقاد بالوجود

[٤٣] نذكر هنا مثال العصا المكسورة لشهرته وإلا فالأمثلة على ما يسمى خداع الحواس وتضارب الإدراكات لا تعد ولا تحصى ولها مصاديق لا في الحياة اليومية 'البسيطة' فحسب بل حتى في المجالات التخصصية والمعارف والعلوم الراقية المضبوطة بالتكميم والقياس وغيرها من أدوات الضبط والملاحظة والتجربة وأساليبها ومناهجها.

الأونتولوجي كخيار فلسفي ولكن دون اقحام هذا في الجانب المعرفي. وبعبارة أخرى، وجود الواقع الخارجي هو موضوعة تعريفية لدينا ومبدأ من مبادئ الواقعية المعرفية وليس حقيقة وجودية أونتولوجية كما يعتبرها المذهب العقلي او المذهب التجريبي او اي مذهب مشابه من مذاهب الواقعية الوجودية.[٤٤] كذلك الحال في المبادئ والمعارف الأولية (بحسب زعم المذهب العقلي) فهي عندنا لا تعدو ان تكون موضوعات تعريفية مقبولة ضمن النظام المعرفي ما دامت تضمن اتساقه وتتناغم مع هذا الاتساق (وهو ما سنبحثه لاحقاً).

١٠.٢ القضايا البديهية

القضايا البديهية (او الأولية اوالقبلية اوالفطرية) انما هي قضايا واضحة الاتساق وفق النظام المعرفي بمعناه التعريفي ولهذا فهي تبدو أولية أو قبلية. بعبارة أخرى، القضايا البديهية هي قضايا تتسم بالوضوح الذاتي تعريفياً. والواقع أنه لايوجد شيء أولي أو قبلي بالمعنى التقليدي او الأرسطي (اي حسب مفهوم المذهب العقلي) لسبب بسيط هو ان مكونات اي قضية اولية او قبلية (كما يُزعَم) انما هي نتاج تصورات مستمدة من الثقافة والمعرفة السائدة المتلقاة بالمحاكاة والتلقين والتعليم. فلو عزلنا انساناً منذ ولادته عن العالم الخارجي وعن الاتصال بالآخرين فكيف له ان يدرك مفهوم الكل والجزء أو الضد والنقيض ليصل إلى أحكام وتصديقات بشأنها. وهذا لا يعني اننا نتبنّى المذهب التجريبي لأنه ايضا يبتني على وجود معارف بالمعنى الواقعي الوجودي للمعرفة لا المعنى التعريفي الذي نتبناه، كما انه يعجز عن تفسير القضايا البديهية ومفرداتها المفهومية المجردة كما سنشرح ذلك لاحقاً.

وأما ما قد يقال من ان المراد بكون قضيةٍ ما قبليةً أن تصور موضوعها ومحمولها كافٍ في التصديق بها فلا يكفي لرد اعتراضنا على قبليتها ورفضنا لها، لأن تصور الموضوع والمحمول ليس قبلياً فلا تكون القضية قبلية مع هذا الشرط. مضافاً لذلك، ان هذا القول يعني ان النسبة (او العلاقة) بين الموضوع والمحمول في القضية 'القبلية' هي القبلية وهذا ما نرفضه أيضاً، لأن الموضوع إن كان مستلزماً للمحمول فهذا يعني ان النسبة ليست قبلية وإنما هي تعريفية (ملاحظين ان تعريف الموضوع والمحمول في هذه الحالة هو ما يبرر النسبة والعلاقة بينهما)، وإن لم يكن الموضوع مستلزماً للمحمول فهذا يعني ان النسبة بحاجة الى عناية تعريفية (بالحدس المستند الى الخبرات والمعارف الماضية او بالتجربة والملاحظة مثلاً) ومن ثم هي ليست قبلية كذلك بل هي تعريفية. والخلاصة، ان القضية 'القبلية' ليست قبلية بأي معنىً وتفسير واقعي مقبول بل هي تعريفية

[٤٤] هذا في الواقع هو شكل من أشكال الخلط بين الوجودي والمعرفي لدى هذه المذاهب الذي أشرنا له سابقاً.

في جوهرها كغيرها من القضايا (اي غير القبلية) من هذا الجانب.

وباختصار، نستطيع القول ان القضايا الموسومة بـ 'البديهية' و 'الأولية' و 'القبلية' وما شاكلها انما تمتاز بوضوح اتساقها وفق النظام المعرفي (التعريفي) السائد، وإلا فلا قيمة اضافية لها ولا امتياز لها عن غيرها اذا قطعنا النظر عن خصوصيتها في وضوح الاتساق. والسبب في وضوح اتساقها انها تتعلق بمفردات أساسية في النظام التعريفي وتتسم بقدر كبير من العمومية والتجريد والاتساق الذاتي يجعلها في غنىً عن معارف ومعطيات استقرائية او جزئية سابقة أو هي تحتاج الى أقل القليل منها. ويمكن ان نعبر عن هذا بنحو آخر فنقول ان هذه القضايا ـ في معظمها ـ تستمد قيمتها أساساً من الاتساق الذاتي دون حاجة الى اتساق موضوعي جزئي وتفصيلي (او الى أقل القليل منه كما هو الحال في الحدس المستند الى خبرات الماضي إجمالاً وعموماً) وإن كانت ـ بمعنىً من المعاني ـ بحاجة الى اتساق موضوعي ضمن مجمل النظام المعرفي.

وهنا يحسن بنا ان نربط القضايا البديهية بما أشرنا له في § ٦.٢ من ان جوهر المنطق هو مبدأ الاتساق ذو الجذور الغريزية. وبذا تكون القضايا البديهية ـ باعتبارها تستمد قيمتها أساساً من الاتساق الذاتي كما قلنا توّاً ـ 'غريزية' و 'فطرية' و 'أولية' و 'قبلية' بهذا المعنى من حيث ارتباطها بـ 'غريزة الاتساق' هذه. وهذا ما قد يفسر ـ بل ويبرر الى حد ما ـ تصنيفها كذلك (اي 'أولية' و 'فطرية' و'غريزية' وإلخ) كما فعل أتباع المذهب العقلي حيث توهموا انها كذلك بمعناها التجريدي (كما يُنسَب لهم) لا بمعنى استنادها في جذورها الى غريزة الاتساق الحافظة للنوع والفرد والضامنة لبقائهما.

١١.٢ تقييم موجز للمذهبين العقلي والتجريبي

ونحن نرفض كلا المذهبين العقلي والتجريبي لعجزهما عن تفسير المعرفة. فالمذهب العقلي عاجز عن إثبات قبلية المعارف والقضايا البديهية ـ بزعمه ـ لأن الإنسان لو ولد بعيداً عن أي اتصال بفرد أو مجتمع بشري فمن المؤكد انه لن يستطيع الوصول إلى هذه القضايا، بل لا يستطيع حتى أن يدرك المفاهيم واللبنات المكونة لها. فإذن هذه المعارف العقلية القبلية المزعومة ما هي إلا معارف مكتسبة بالمحاكاة والتلقين والاتصال وغيرها من أشكال الاكتساب وطرائق التعلم. وهي في أسسها وأصولها وركائزها ذات طابع تعريفي وإن استندت في جذورها (او بعضها كذلك) الى 'غريزة الاتساق' كما اشرنا له في القسم السابق. ومن ثم هي تستمد قيمتها من التعريف والاصطلاح وشرعيتها من قدرتها على أيجاد أنماط وأشكال معرفية تتسم بالاتساق المحقق

للتكيف الأمثل والإشباع الأفضل.

وأما المذهب التجريبي فهو لا يقل عجزاً عن نظيره العقلي في تفسير المعارف الأولية بحسب المذهب العقلي (بل وحتى بعض المعارف غير الأولية) لأن المذهب التجريبي لايستطيع تبرير (بل لا يستطيع أن يفهم) مفاهيم كاللزوم والضرورة والاستحالة وغيرها من المعاني المجردة التي لا تحصل بالخبرة الحسية ولا تكتسب بالحواس الظاهرة. والواقع ان المذهب التجريبي بقصره مصادر المعرفة على المعطيات الحسية يهبط بالإنسان الى ما دون درك الحيوان، إذ حتى الحيوانات ـ كما يشي بذلك سلوكها، فضلاً عن الإنسان ـ قادرة على التصرف بمعطيات الحواس وفق 'منطق غريزي' وتحويلها وتحويرها وتعميمها وإثرائها و .. إلخ. بل ان معطيات الحواس من دون 'منطق الاتساق الغريزي' عاجزة عن أداء المطلوب في تحقيق التكيف والإشباع بما يضمن سلامة النوع والفرد ودوام البقاء.[٤٥]

أما المذهب التعريفي في المعرفة فهو قادر على تفسير كل أنواع المعرفة كتعاريف واصطلاحات وعلاقات ـ مختلقة ذاتياً في الذهن ومقتبسة موضوعياً من الواقع (أي بالمعنى التعريفي) وهي بذا نتاج عملية يمتزج فيها الخلق والإبداع بالكشف والانتزاع ـ قادرة بمجموعها وبهيئتها التركيبية على إنتاج نظام معرفي متسق ذاتياً وموضوعياً بمعنى أنه خالٍ من التناقض الداخلي أو المنطقي وخالٍ من التناقض ـ أو التصادم ـ الخارجي أو الموضوعي مع العالم الخارجي لذلك النظام. نعم، نحن نقبل بالجذور الغريزية المستندة الى منطق الاتساق الغريزي كأساس للمعارف 'القبلية' والقضايا 'البديهية' وبذا نحن نتفق ـ الى حد ما وبمعنى من المعاني ـ مع المذهب العقلي. كما اننا نقبل بضرورة المعطيات الحسية لتظهير القابليات الغريزية الكامنة وتحويلها من القوة الى الفعل بمساعدة القدرات والمهارات التعريفية المرفودة بخبرات الفرد والنوع وبذا نحن نتفق ـ الى حد ما وبمعنى من المعاني ـ مع المذهب التجريبي كذلك.

١٢.٢ السببية في المذهب التعريفي

كما أوضحنا سابقاً، السببية حسب المذهب التعريفي يمكن ان تكون عقلية (تستبطن الضرورة واللزوم) ويمكن ان تكون تجريبية (تعني التكرار الدائم). فتبني هذه او تلك هو مسألة تعريف واصطلاح. نعم، المفهوم التجريبي للسببية الذي يتضمن التكرار الدائم (من دون تضمينه مفهوم الضرورة واللزوم) قد يحتاج الى نوع

[٤٥] ننبه الى اننا سنقيّم المذهب الذاتي (الذي يتبناه الصدر) تفصيلياً في الأقسام والفصول القادمة ولذا لانرى ضرورة او فائدة في تقييمه إيجازاً هنا.

من التبرير والعقلنة. ولكن ليس مجافياً للمنطق ان توجد اشياء ممكنة تحدث دائماً ومن ثم هي مطّردة الوقوع من غير ضرورة. وباختصار، ان افتراض وجود أشياء ممكنة دائمة الوقوع من دون لزوم ووجوب لا يتضمن تناقضاً منطقياً أو تنافراً تعريفياً بل هو متسق منطقياً ومتجانس تعريفياً. نعم، تضمين الضرورة واللزوم يعطي السببية مضموناً أعمق واتساقاً تعريفياً أرسخ لأنه في الحقيقة يفسر ويبرر الوقوع التكراري الدائم. ومن هنا فاننا نرى ان الأجدر بالسببية هو التفسير العقلي المستبطن للضرورة واللزوم، ولذا قد يحسن الالتزام بهذا ما أمكن ذلك.

ثم اننا أشرنا في السابق وسنشير لاحقاً الى اننا نقترح مفهوماً (او بالأحرى تعريفاً) ثالثاً للسببية غير المفهوم العقلي والمفهوم التجريبي وهو مفهوم الإيجاد اللامقيد بالضرورة او الدوام. فمفهوم السببية في نظرنا هو ـ قبل كل شيء ـ اصطلاح تعريفي قائم على أساس ان الاقترانات المتكررة تحصل بعلاقات إيجادية عادةً ما تكون تلازمية دائمية تبرر افتراض التلازم والضرورة والدوام والاطراد دون ضرورة منطقية لذلك، اي ان علاقات إيجادية 'اختيارية' لا تتسم بالتلازم والضرورة ولا حتى بالدوام والاطراد لا تستلزم تناقضاً مفهومياً او خللاً تعريفياً.

وهذا في الحقيقة يعطينا سعة في تفسير العلاقات السببية القائمة على الإرادة الحرة ومنها سببية الخالق لخلقه إن قلنا بذلك. كما ان هذا المفهوم يمنحنا القدرة على تمديد علاقات السببية وتكييفها لتنطبق على انواع من السببية الفيزيائية لا تبدو انها تتصف باللزوم او الدوام كالعلاقات السببية المدعاة في فيزياء الكم حيث يبدو سبب واحد منتجاً لمسببات عديدة على أساس احتمالي إحصائي او يبدو سبب واحد منتجاً لمسبب واحد ولكن بنحو تقطعي غير مستدام (اي انه ينتج المسبب أحياناً لا دائماً). فمثل هذه الحالات السببية قد تجد تفسيرها المنطقي في المفهوم الإيجادي دون ضرورة او دوام خاصةً إن رفضنا ـ في فيزياء الكم مثلاً ـ نظريات المتغير الخفي (hidden variable interpretations) وهو ما تعضده (اي الرفض) كثير من التجارب والملاحظات القائمة على نظرية جون بل (John Bell) وظاهرة التشابك الكمي (quantum entanglement).

وفيما يلي من نقاط نلخص بعض الجوانب والخصائص المهمة لمبدأ السببية حسب المذهب التعريفي:

١. كما أشرنا آنفاً، يمكن اقتراح ثلاثة مفاهيم اساسية للسببية: الاقتران اللزومي بالمعنى العقلي، والاقتران الاطّرادي بالمعنى التجريبي، والاقتران الإيجادي دون اشتراط الدوام فضلاً عن اللزوم. وكل واحد من هذه المفاهيم الثلاثة (وربما غيرها ايضاً) صالح للتبني على اساس تعريفي ما دام يفي بالشروط والأغراض

التعريفية المتمثلة عموماً في الاتساق الذاتي والموضوعي والمحققة للتكيف والإشباع.

٢. علاقة السببية هي علاقة تعريفية كباقي العلاقات، ومضمونها العقلي اللزومي ـ أو الضروري ـ بل حتى التجريبي هو مكوّن تخليقي من صنع العقل البشري لتحقيق هدف الاتساق المفضي للتكيف الأفضل والإشباع الأمثل. ولذا يصح تبني اي مفهوم تعريفي لها ما دام يحقق الاتساق، آخذين بعين الاعتبار ان بعض المفاهيم قد يكون أجدر بالتبني ـ ترجيحاً او لزوماً ـ من بعض آخر. بل يصح حتى تبني أكثر من مفهوم لها (مع الحفاظ على شرط الاتساق) في آنٍ واحد كتبني المفهوم العقلي الكلاسيكي على مستوى العالم الماكروسكوبي وتبني المفهوم التجريبي (او شكل من اشكاله) على مستوى العالم الميكروسكوبي وتبني المفهوم الإيجادي على مستوى الخلق والتكوين او مستوى الفعل الإرادي الاختياري. وهذا إنما يمكن تبريره على أساس تعريفي لا على أساس واقعي كالذي تلتزم به مذاهب الواقعية الوجودية.

٣. السببية هي علاقة تراتب وجودي وليست زمنية بالضرورة. نعم، لا يمكن أن يتقدم المسبب على السبب لأنه لو وجد المسبب فلا حاجة له إلى السبب، أي إلى ذلك المتأخر المزعوم سبباً. ولكن ينبغي ان نلاحظ هنا ما أشرنا له قبلاً من ان هذا لاينطبق على الكائنات اللازمانية (ككائنات عالم الغيب ان آمنا به وبها) كما قد لا ينطبق (او بالاحرى قد لا يكون له معنى) في علاقات سببية بين عوالم مختلفة ومستويات وجودية متفاوتة (كالعالم الميكروسكوبي او العالم الفوقماكروسكوبي مع العالم الماكروسكوبي) حيث يمكن ان يكون لمفهوم الزمان (إن وجد فيها جميعاً) معانٍ وصيرورات متفاوتة. والواقع ان هذه المسألة تستحق بحثاً فلسفياً مفصلاً ليس هذا مكانه (ملاحظين ان بعض جوانب هذا الموضوع ستبحث استطراداً في وقت لاحق).

٤. الغرض من السببية هو عقلنة التقارنات الوجودية ـ ببعدها المعرفي ـ لتحقيق الاتساق الأفضل داخل النظام المعرفي. وهذا يعني ان السببية تطبيق من تطابيق العقلانية ومصداق من مصاديقها ولازمة من لوازمها ولذا لا يمكن الاستغناء عنها بالكامل في اي نظام معرفي عقلاني، او على الأقل هذا ما ينبغي ان يكون في النظم العقلانية الراهنة التي تعكس وتمثل التطور البيولوجي والثقافي للنوع البشري في هذه المرحلة التطورية. نعم، كما قلنا يجوز (بل يجب) تكييف مفهوم السببية وأقلمته وتطويره ليلائم التطور المعرفي ويماشيه. وهذا في الواقع هو ما يجعل موضوع السببية جديراً بالبحث والمراجعة من حين لحين على مدى تاريخ الوعي البشري ومسيرة الحضارة. فمفهوم السببية العقلي الذي كان سائداً في حقبة سيادة المذهب العقلي الأرسطي تطلّب مراجعة وتعديلاً في حقبة النهضة الأوروبية التي صادفت ضرورات نظرية

وعملية حتمت مراجعة مفهوم السببية وإعادة تعريفه ليَنتج عن ذلك المفهوم التجريبي للسببية الذي ساد في الغرب الأوروبي خلال القرون الأخيرة. وبالمثل، فان التطور المعرفي الذي رافق ظهور ميكانيك الكم وعلوم الكون (cosmology) والفلك والفيزياء الفلكية الحديثة حتّم ـ وما زال يحتم ـ مراجعة المفهومين العقلي والتجريبي لمبدأ السببية لإعادة صياغته وتأهيله ليتماشى مع المعارف والاكتشافات الجديدة. وهذا يدل على ان مسيرة التطور المعرفي التعريفي تشمل ـ فيما تشمل ـ حتى مفاهيم أساسية كبيرة بحجم السببية. وهذا الموقف (الذي نعبر عنه هنا) من السببية مخالف تماماً للاتجاهات الراكدة التي تجمّد مبدأ السببية وتحنطه بالتزامها بمفهوم ثابت ساكن أزلي أبدي (وهو ما هو شائع في الأبحاث والمناظرات الفلسفية التقليدية التي تنتمي أطروحة الصدر وأمثالها لها). وهذا في الواقع أحد حسنات وفضائل مذهبنا التعريفي ذي المرونة الفائقة والقدرة المتميزة في التطور والتكيف والتجدد الذي لا يستثني حتى المفاهيم الكبرى ـ كالسببية ـ من هذا التطور المعرفي التعريفي المستمر والمتجدد. نعم، المنطق ـ باعتباره في جوهره ممثلاً للاتساق ـ لا يبدو قابلاً لمثل هذا التطور وإن كانت أشكاله وأنماطه ومظاهره وتطبيقاته قد تقبل تطويراً وتحويراً نسبياً بسيطاً لا يمس جوهره الممثل للاتساق (المتأصل غريزياً والمتمظهر نظرياً) والمعبر عنه. أما لو كان يمكن للمنطق ان يتغير مع تطور النوع البشري بيولوجياً لينقلب الى نوع آخر فهذا ما سنتركه لقصص الخيال العلمي وتحليقاته رغم إيماننا بأن المنطق ـ كما قلنا ـ يعبر عن ضرورة الاتساق ومن ثم هو عام وشامل (اي بهذا المعنى الغريزي) لكل الأنواع الحية ما وجد منها وما سيوجد ما دامت تنزع للبقاء وما دام الاتساق ضرورة للبقاء.

٥. أما تبريرنا لمبدأ لاتكرارية الصدفة الذي عادةً ما يبحث على هامش السببية (راجع كذلك § ٩.١١.٤) فهو بسيط لأنه لو تكرر أمرٌ ما أكثرياً أو دائماً فهو أحرى وأجدر بتعريف السببية (أي على نحو الترجيح الظني في حال الأكثرية وعلى نحو اليقين القطعي في حال الدائمية).[٤٦] ولا نحتاج إلى مبدأ عقلي أو نقلي أو حسي أو تجريبي لذلك سوى مبدأ الاتساق ضمن النظام المعرفي التعريفي الاصطلاحي. وهذا في الحقيقة ينطبق على المفهوم التجريبي للسببية كما المفهوم العقلي لها دون فرق بينهما. والنتيجة انه بناءاً على مذهبنا التعريفي يكون مبدأ لاتكرارية الصدفة مجرد اشتقاق تعريفي من مبدأ السببية ولهذا فهو مبرَّر تماماً على أساس التبرير التعريفي لمبدأ السببية. وبعبارة أخرى نقول: ان مبدأ لاتكرارية الصدفة مشتق

[٤٦] 'على نحو الترجيح الظني في حال الأكثرية' هنا تعني حصول ذلك ابتداءاً دون ضمان ذلك في المستقبل؛ وإلا فلا ضمان للحصول الدائم مع العجز عن الاطلاع على المستقبل.

من تعريف السببية نفسها بمعنى ان مفهوم العلاقة السببية مرتبط عموماً بالعلاقات المتكررة دائمياً (سواء كانت مستبطنة للضرورة واللزوم ام لا)، ملاحظين ان التكرار الأكثري يشير عادةً الى ان العلاقة مرشحة لأن تكون سببية، وتبعاً لذلك نحكم بالسببية كعلاقة ظنية أو قطعية ما دام التلازم قائماً، وهذا منسجم تماماً مع مبدأ الاتساق الذاتي.[٤٧]

وهنا ينبغي ان نلاحظ ان هذا قد لا يبدو منسجماً مع مفهوم السببية كعلاقة ايجادية لا تتسم باللزوم او الدوام (اي بالضرورة). ولكن هذا التضارب المتوهَّم يسهل دفعه بأن مفهوم السببية كعلاقة ايجادية لا يتعارض مع التكرار والدوام بمعنى ان بعض العلاقات السببية ـ لا جميعها وليس بالضرورة ـ تتسم بالدوام. فالتكرار والدوام يشير الى السببية ويدل عليها وإن لم يكن لازماً لها. والواقع اننا قد لا نكون بحاجة لهذا التبرير (رغم وجاهته) إذ كما أشرنا سابقاً (وسنشير لاحقاً) الحدس التعريفي الاستبطاني هو الأساس في تحديد العلاقات السببية (ومن ثم يمكن استنتاج السببية من اقتران واحد فقط كما قد لا تستنتج السببية من اقترانات كثيرة بل دائمة). نعم، أحد محفزات ومبررات هذا الحدس التعريفي الاستبطاني التكرار والدوام وعلى أساسه يستند مبدأ لاتكرارية الصدفة. فالتكرار الكثير او الدائم يوحي بالسببية (ومن ثم يبرر مبدأ لاتكرارية الصدفة) دون ان يكون شرطاً لازماً او كافياً لها (وهو ما يبرر استنتاج السببية من اقتران واحد فقط كما يبرر عدم استنتاجها من اقترانات كثيرة بل دائمة). وهذا يعني ان مبدأ لاتكرارية الصدفة مبدأ ترجيحي ـ لا ضروري ـ لاستنتاج السببية بمعنى ان التكرار الكثير او الدائم يرجح السببية دون ان يحتمها (ما دام الحدس التعريفي الاستبطاني هو الأساس في تحديد العلاقات السببية). وبذا يكون مبدأ لاتكرارية الصدفة ـ كمبدأ ترجيحي ـ منسجماً حتى مع مفهوم السببية كعلاقة إيجادية لا تتسم (اي ضرورةً) باللزوم او الدوام.

٦. كما اشرنا سابقاً، السببية (كمبدأ تعريفي حسب مذهبنا التعريفي) يمكن استنتاجها ـ او بالأحرى تطبيقها تطبيقاً تعريفياً ـ من اقتران واحد فقط رغم ان ديمومة صلاحيتها قد تكون مشروطة بديمومة هذا الاقتران (بمعنى ان الحدس التعريفي 'قد' ينتقض بانتقاض الدوام إن التزمنا بشرط الدوام او افترضناه في تلك الحالة). وهذا يعفينا من الارتباط او الالتزام باي نظرية اخرى كنظرية الاحتمال، رغم اعترافنا وقبولنا بالتعزيز والتراكم الاحتمالي المعضِّد للسببية المفترضة بتكرر الاقتران (اي مع وجود اساس حدسي تعريفي قابل للتعزز بالتراكم الاحتمالي)، وبذا يكتسب البعد التعريفي بعداً واقعياً موضوعياً يعزز اتساق النظام المعرفي.

---

[٤٧] الواقع ان 'الصدفة لا تتكرر اكثرياً' ينبغي ان يكون كافياً.

ويتفرع على هذا أنه لا يوجد عدد محدد يمكن أن يبرّر مثلاً مبدأ لا تكرارية الصدفة، بل ان الظروف والاعتبارات الذاتية والموضوعية هي التي تحدد العدد المطلوب (ان كان هناك عدد مطلوب أصلاً وهو ما لا نلتزم به في السياق التعريفي) في كل حالة خاصة ولكل فرد معين حسب ما هو مطلوب للوصول إلى استنتاج السببية كفرضية تعريفية صالحة للانطباق على تلك الحالة. نعم، كلما زاد تكرر الوقوع تعززت ـ عادةً ـ فرضية السببية وصلاحيتها التعريفية وزادت رجحاناً بالتحفيز المتكرر للحدس الاستبطاني (رغم ان هذا التحفيز والتعزيز والاستنتاج ليس ضرورياً ما دام الحدس الاستبطاني محكوماً بعوامل أخرى غير تكرر الوقوع ودوامه).

وأخيراً، ينبغي ان نلاحظ ان تعقيد الواقع الموضوعي يجعل من شبه المستحيل في معظم الأحيان الاستدلال على السببية بالطريقة العقلية او التجريبية او الذاتية (التي يقترحها الصدر) لأن هناك الكثير من العوامل المنخرطة في هذا الواقع والتي هي مبدئياً قادرة على ان تمنع استنتاج السببية المحددة من دون افتراض مسبق عن طبيعة السبب. فمثلاً الزمان والمكان ونوع الأدوات المستعملة في الملاحظة (وغيرها الكثير من العوامل والمؤثرات والمتغيرات) قد تدخل في تحديد السبب ما لم يكن لدينا حدس تعريفي بالسبب يستبعدها (آخذين بنظر الاعتبار كذلك ان هذه العوامل تدخل عادةً في تكوين الحدس التعريفي وتشكيله). وهذا الحدس التعريفي يصعب تبريره خارج المذهب التعريفي. فمثلاً حين نرى ان الحديد يتمدد بالحرارة في تجربة معينة فقد يكون هناك سبب آخر للتمدد او جزء من سبب للتمدد غير الحرارة. فقد تكون نوع الشوائب الموجودة في العينة الحديدية او المجال المغناطيسي الأرضي في مكان التجربة او كون التجربة اجريت في النهار مع وجود ضوء الشمس او في الليل بدونه او ان الآلة التي استخدمت لملاحظة التمدد (أو أو أو ... إلخ) سبباً أو جزءاً من السبب في التمدد الملاحظ. وفي الحقيقة، بدون وجود اطار تعريفي قائم على الحدس لا يمكن استبعاد هذه الآلاف المؤلفة من الاحتمالات (خاصةً فيما يتصل بالأفراد المستقبلية). وحتى لو استبعدت فلا يمكن استبعادها بعدد محدود من التجارب كما هو الحال في التجارب اليومية والاختبارات في المجالات العلمية. والخلاصة، ان اي مذهب واقعي وجودي يعجز عن استنتاج السببية منطقياً وموضوعياً بوجود كل هذه الاحتمالات اللامتناهية العدد. ولكن المذهب التعريفي قادر وبخطوة واحدة ان يقترح سبباً تعريفياً حدسياً قائماً على خبرات سابقة ويجعله فاعلاً في تفسير الوقائع منذ اللحظة الأولى وعلى امتداد المستقبل ما دام هذا السبب التعريفي صامداً امام الفحص والاختبار المتكررين. وهذا يعني ان استنتاج السببية في الواقع العملي (كالتجارب العلمية المحدودة العدد والمعقدة المضمون) لا يجد مبرره الطبيعي في المذهب التعريفي فحسب،

بل هو يصلح شاهداً ودليلاً كذلك على سلامة المذهب التعريفي وصلاحيته لعجز المذاهب الأخرى عن توفير المبرر المطلوب في ظروف وحالات كهذه.

١٣.٢ اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي

نودّ أن نبحث هنا بإيجاز مسألة اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي. والواقع ان مسألة التفريق بين اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي حسب رأينا هي مسألة ترتبط بالاتساق التعريفي عندنا، إذ نحن نرجع هذا الفرق الى ان اللزوم المنطقي راجع الى ضرورة الاتساق الذاتي ـ او الداخلي ـ كضرورة تعريفية داخل بنية النظام المعرفي بينما اللزوم الواقعي راجع الى ضرورة الاتساق الموضوعي ـ او الخارجي ـ كضرورة تعريفية ناشئة من انتساب النظام المعرفي الى واقعه الخارجي المفترض. فمبدأ 'الكل اكبر من الجزء' مثلاً مبرَّر بتعريفَي الكل والجزء اللذين لايتسقان ـ اعني ذاتياً ـ دون فرض علاقة كون الأول اكبر من الثاني، بينما مبدأ 'النار حارة' ليس مبرَّراً بتعريفي النار والحرارة وحدهما وبحد ذاتهما بل بهما وبالواقع المفترض الذي ينتسبان اليه. ولهذا فافتراض نار غير حارة وان لم يكن صادقاً ـ كافتراض كلٍّ ليس اكبر من جزئه مثلاً ـ لكن عدم صدقه ليس لضرورة ذاتية بل لضرورة موضوعية متصلة بواقعه الخارجي المفترض.[٤٨]

والخلاصة ان اللزوم المنطقي (او النظري) مرتبط اساساً بالحاجة الى الاتساق الذاتي، ومن هنا فان علاقات اللزوم المنطقي هي علاقات لا تحتاج إلا الى الاتساق الذاتي كما لا يُتصوَّر الاتساق الذاتي بدونها عادةً، بينما اللزوم الواقعي (او العملي) مرتبط اساساً بالاتساق الموضوعي، بمعنى ان علاقات اللزوم الواقعي تحتاج اساساً الى الاتساق الموضوعي كما لا يتحقق الاتساق الموضوعي بدونها عادةً وان كان الاتساق الذاتي يُتصوَّر بدونها.[٤٩] وهذا يرتبط بنحو ما بمفهومي الصدق الذاتي والصدق الموضوعي للقضايا الإخبارية العقلانية، حيث تتصف بالصدق الذاتي كل قضية متسقة ذاتياً وإن لم تكن متسقة موضوعياً (او لم يكن من شأنها أن تكون كذلك إن قلنا بذلك)، بينما تتصف بالصدق الموضوعي القضايا المتسقة موضوعياً والتي ينبغي ـ قبل ذلك ـ ان تكون متسقة ذاتياً كما أشرنا الى ذلك سابقاً (راجع § ٢.١).

---

[٤٨] وهذا ما يبرر الآية الكريمة 'يَا نَارُ كُونِي بَرْدًا وَسَلَامًا عَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ' إذ لو كانت الحرارة داخلة في تعريف النار وجزءاً من مفهومها لكان هذه تناقضاً (وإن كان لهذا تأويل آخر لا يخفى على العارفين). وعلى كل حال ليس هذا سوى مثال، والعبرة في الفكرة التي لا شك في سلامتها.

[٤٩] حينما نقول ان الاتساق الذاتي يُتصوَّر بدونها نعني بحد ذاتها وان كانت هي ضرورية لتحقيق الاتساق الذاتي في النظام المعرفي ككل.

وبناءاً على ما تقدّم، نستطيع الاستنتاج ان قضايا المنطق والرياضيات أوضح من قضايا العلوم الطبيعية لأنها مستندة اساساً الى مجرد الاتساق الذاتي الذي هو واضح بطبعه عادةً، وأما قضايا العلوم الطبيعية فهي مستندة اساساً الى الاتساق الموضوعي ذي البعد الخارجي الأقل وضوحاً لاحتياجه عادةً الى عناء الملاحظة والتجربة اللتين تعقِّدان المشهد خاصةً حين يراد منهما تحصيل تعميمات استقرائية متكررة الوقوع وفي ظروف استثنائية صعبة الحصول والتحصيل.[٥٠]

وينبغي ان نلاحظ في هذا الصدد ان علاقات اللزوم المنطقي القائمة على أساس الاتساق الذاتي المجرد ليست بالضرورة اجترارية ـ كما ادُّعي ـ إذ ان العلاقات التعريفية الذاتية الصدق يمكن ان تكون قائمةً تعريفياً على محتوىً ومضمون جديد بتضمنها ـ بفضل التعريف ـ على هذا المحتوى المضاف ومن ثم لا تكون اجترارية. والواقع ان الاجترارية ليست صفة خاصة بعلاقات اللزوم المنطقي القائمة على أساس الاتساق الذاتي المجرد بل يمكن ان تكون كذلك في علاقات موضوعية الطابع تحتاج في صدقيتها الى الاتساق الموضوعي المرتبط بالواقع الخارجي المفترض. فمثلاً 'مات من مات' او 'جاء من جاء' مقولات اجترارية موضوعية الطابع. بل سنذهب أبعد من ذلك في الفقرات التالية حيث سندّعي ان الاجترار ـ ولو جزئياً ـ لازمة من لوازم التعريف الذي هو أساس المعرفة وجوهرها، ومن ثم هو يدخل في تركيب معظم القضايا ـ موضوعية او غير موضوعية ـ إن لم يكن كلها. وباختصار، الاجترار صفة تميز نوعاً من القضايا التكرارية المضمون بغض النظر عن كونها ذاتية الاتساق او موضوعية الاتساق. فما كان محموله متضمَّناً في موضوعه فهو اجتراري وما لم يكن كذلك فليس كذلك. وهذا يعني ان كلا النوعين من القضايا يمكن ان يكون اجترارياً وان لا يكون.

كما ينبغي ان نلاحظ هنا ان بعض العلاقات الاجترارية (على الأقل) مفيد أيضاً كغيرها ولو على سبيل التأكيد او التوضيح وما شابههما، وهذا ما يجد تفسيره وتبريره وحجته في الأساس التعريفي لكل القضايا المعرفية، وهو ما قد تعجز عنه مذاهب أخرى. فالاجترار ليس مكافئاً للغو (كـ 'حمبق دمبق') بل هو ـ بفضل الأساس التعريفي الذي نتبناه ـ يجد له مكاناً مشروعاً في النظام المعرفي. بل ينبغي ان يعد الاجترار جزءاً لا يتجزأ من اي نظام معرفي مادام النظام المعرفي بطبيعته وجوهره لا يعدو ان يكون ـ حسب رأينا ـ نظاماً لغوياً قائماً على أساس التعريف والاصطلاح بأدواتهما وأساليبهما الراقية إذ هو يحقق الربط والاتساق التعريفيين.

---

[٥٠] 'أوضح' (وما شابهه) هنا ينبغي أن يُفهَم حسب معيار الاتساق والتصديق؛ وإلا فكثير من قضايا الرياضيات ـ مثلاً ـ هي بالغة التعقيد لدرجة تحتاج لمعرفة تخصصية عميقة وواسعة وهي بذا أقل وضوحاً حسب المعيار المفهومي التصوري من نظائرها في العلوم الطبيعية.

ثم ان الاجترار ليس مقصوراً على الاجترار الكلي كـ 'الموجود موجود' و 'أنا أنا' و 'هذا أنت' (رغم ان هذا قد لايكون اجتراراً كلياً في سياقات معينة ووفق اعتبارات ومعانٍ خاصة ومحددة). فالاجترار الجزئي في القضايا هو لازمة تعريفية محتاج اليها لتحقيق الربط والاتساق التعريفيين. فمثلاً حين أقول 'الأسد حيوان' فأنا مجتر في مقولتي هذه ما دام الأسد هو تعريفياً حيوان. والواقع ان معظم القضايا العقلانية المفيدة (إن لم يكن كلها) تتضمن قدراً من الاجترار المفيد والمبرَّر ـ بل الضروري ـ لتحقيق الربط والاتساق التعريفيين. وهذا ما يدفع إشكالية الاجترار (اي اللامفيد) التي أُلصقت أو قد تلصق بالقياس المنطقي وأشكال أخرى من مناهج الاستدلال والاستنباط وطرائقه وأساليبه، والفضل في هذا الدفع يرجع للأساس التعريفي المبرَّر بالمذهب التعريفي لا بغيره. فقدر من الاجترار مفيد ومبرَّر لتحقيق الربط التعريفي ونسج العلاقات التعريفية.

١٤.٢ الاحتمال وفق المذهب التعريفي

خلاصة القول في الاحتمال على المذهب التعريفي ان التراكمات الاحتمالية، بتكرر الملاحظة والتجربة مثلاً، توفر مادة لموضوعات تعريفية تدخل في النظام التعريفي القائم وتندمج فيه وتغنيه. وهي كذلك توفر معضدات لموضوعات تعريفية قائمة سلفاً إما على أساس الافتراض والتنبؤ او على اساس ملاحظات وتجارب سابقة. وبهذا يكون الاحتمال احد الأدوات التعريفية الفعالة المساهمة في بناء النظام المعرفي وتعضيده وإغنائه (بل حتى تصحيحه وتقويمه ان لزم الأمر). واما البعد التعريفي في نظرية الاحتمال الرياضية بحالتها الشكلانية وانماطها المنمذجة فهو ينبغي ان يكون واضحاً تماماً، على الأقل لاستنادها الى منظومة من الموضوعات والافتراضات ـ او 'البديهيات' ـ ذات الطابع التعريفي الواضح.

ثم اننا لا نختلف مع الصدر وغيره في كون التراكم الاحتمالي أساساً من أسس الاستقراء ومصدراً من مصادر تكوين معارف استقرائية جديدة، فالتراكم الاحتمالي يعضد ـ دون شك ـ الحدس التعريفي الاستقرائي ويعززه، ولكننا نختلف مع الصدر وغيره في اعتبار التراكم الاحتمالي أساساً وحيداً للاستقراء (أو على الأقل مصدره الأساس). فكما ألمحنا سابقاً (وسنفصل لاحقاً)، الحدس التعريفي هو المصدر الأساس للمعارف الاستقرائية ـ بل وغير الاستقرائية ـ والتراكم الاحتمالي، بتكرر الملاحظة والتجربة مثلاً، يعزّز هذا الحدس التعريفي ويحفّزه وينشّطه ويفعّله. ولذا قد تُحصَّل معارف استقرائية صحيحة وموثقة من مشاهدات مفردة، بل ومن حدس مجرد سابق للملاحظة والتجربة، وربما يقود هذا ويدفع الى الملاحظة والتجربة. وبالمقابل، قد تتراكم

ملاحظات وتجارب تصلح شكلياً لأن تكون أساساً لتراكم احتمالي دون ان تحصل منها معارف استقرائية او تقود إليها.

كما ان التراكم الاحتمالي ليس هو المصدر الوحيد لشرعنة المعارف الاستقرائية وتوثيقها، إذ الحدس التعريفي ضمن مجمل النظام المعرفي (مع او بدون التراكم الاحتمالي بالوسائل الاستقرائية القائمة أساساً على تكرر الملاحظة) يصلح لشرعنة المعارف الاستقرائية ـ كغيرها ـ وفق معيار الاتساق الذاتي والموضوعي في مجمل النظام المعرفي. فأي مفردة تعريفية ـ استقرائية او غير استقرائية ـ قابلة للشرعنة والتوثيق ما دامت تنسجم مع مجمل النظام المعرفي بعمومه وشموله ومن ثم تلبي شرط الاتساق. فمفردة تعريفية كهذه لا تحتاج الى تراكمات احتمالية لشرعنتها وتوثيقها. وهذا ينبع في الواقع من حقيقة ان النظام المعرفي ـ حسب المذهب التعريفي ـ شمولي الطابع (راجع § ٢.٢) ومن ثم تكتسب الجزئيات والمفردات المعرفية شرعيتها وصلاحيتها في الأساس من انسجامها واتساقها ضمن مجمل النظام المعرفي المعزَّز ـ جزئياً ـ بمجمل الملاحظات والمشاهدات الاستقرائية.

وهذا (اي البعد الشمولي للمعرفة حسب المذهب التعريفي) على النقيض تماماً من النظرة الجزئية التجزيئية التي تستند إليها فلسفة التراكم الاحتمالي (كالتي يتبناها الصدر في نظريته الاستقرائية والمعرفية) كأساس لتكوين المعارف الاستقرائية وتوثيقها. والواقع ان هذا ينبغي ان يعد من حسنات المذهب التعريفي وفضائله ما دامت المعرفة يحسن ـ بل يجب ـ ان تكون شمولية الطابع لكي تحقق غرضها (راجع § ٣.١) وتكون وسيلة ناجعة لتحقيق التكيف والإشباع، إذ لا فائدة (كثيراً او إطلاقاً) من معارف جزئية مقطعة الأوصال تفتقر الى البعد الشمولي والاستشراف البانورامي اكتُسبت وشُرعنت بتراكمات احتمالية تجزيئية هنا وهناك.

وخلاصة القول ان التراكم الاحتمالي التجزيئي يصلح ان يكون أداة من أدوات المعرفة الاستقرائية ووسيلة من وسائلها ورافداً من روافدها في التكوين والشرعنة ولكنه لا يصلح ان يكون الأساس الوحيد ـ بل ولا الرئيس ـ لها. فالمصدر الأساس لتكوّن المعرفة واكتسابها (في شكلها الاستقرائي وغير الاستقرائي) هو الحس التعريفي والحدس الاستبطاني (ما دامت المعرفة هي أساساً فعل خلاق وجهد إبداعي ولغة راقية)، بينما المعيار الأساس لشرعنة المعرفة وتوثيقها هو الاتساق الذاتي والموضوعي (المفضي للتكيف والإشباع) ضمن مجمل النظام المعرفي ببعده الشمولي وإطاره العام الذي تشارك فيه الملاحظات الجزئية والمفردات الاستقرائية ـ عبر التراكمات الاحتمالية وغيرها ـ بنصيبها فيه من حيث توثيق هذا الاتساق وتدعيمه وتعزيزه (مثلاً بالتعديل والتصحيح والتغذية الرجعية وما شابهها من وسائل وأدوات الدعم والتعزيز).

١٥.٢ الاستقراء وفق المذهب التعريفي

تعرضنا ضمناً ـ خلال بحثنا للاحتمال في القسم السابق ـ الى الاستقراء، بل لكل أدوات وأساليب اكتساب المعرفة وشرعنتها استقرائية كانت ام غير استقرائية، إذ هي في جوهرها ليست سوى خوادم ومجسات ووسائل تحت تصرف الحس التعريفي والحدس الاستبطاني الذي هو المحرك الأساس للنشاط المعرفي. وعلى هذا الأساس نستطيع القول ان ما ينطبق على نوع من أنواع اكتساب المعرفة واساليبها ـ من حيث كونها نشاطاً تعريفياً خلاقاً ـ ينطبق على أنواعها واساليبها الأخرى من هذه الحيثية وهذا المضمون. فما يقال مثلاً في تبرير القياس المنطقي والمنهج الاستنباطي (راجع § ٦.٢) يصح عموماً ان يقال في تبرير الاستقراء والمنهج الاستقرائي، فهو في حقيقته قائم على أساس إنشاء وتعضيد علاقات تعريفية مفيدة، وبهذا فهو مبرَّر كل التبرير ما دام مستوفياً للشروط التعريفية المطلوبة.

وبالمقابل نجد ان المذاهب الأخرى (كالعقلي والتجريبي والذاتي) غير قادرة على تبرير الاستقراء تبريراً كاملاً وشرعنته وتوثيقه رغم انها ربما تعالج جوانب منه بنحو ناجح وسليم وتقترح حلولاً جزئية لإشكالاته وأسساً ناقصة لشرعنته وتوثيقه. ومن هنا تواجه هذه المذاهب مشاكل واعتراضات جدية جمة لا يواجهها المذهب التعريفي (أشرنا الى بعضها سابقاً وسنزيدها بحثاً لاحقاً).[٥١] وبما ان الاتساق الذاتي ـ اوعدم التناقض بمعناه الواسع ـ هو الأساس الأول لدينا لأي نظام معرفي (لكون الاتساق الذاتي هو جوهر المنطق الصوري) فان الاستقراء كجزء من اي نظام معرفي هو ايضاً ـ كالقياس ـ خاضع لمبدأ الاتساق الذاتي ـ او عدم التناقض ـ نفسه الذي يخضع له القياس واي نوع آخر من أنواع الاستنباط المنطقي. كما ان من الواضح ان كل انواع المعارف الموضوعية الطابع ـ استقرائية وغيرها ـ تحتاج الى الصدق الخارجي بمطابقتها لواقعها المفترض وانسجامها معه لتلبية شرط الاتساق الموضوعي.

هذا هو الموقف العام من الاستقراء وقيمته ومبرراته من حيث الأصل والمبدأ. اما فيما يتعلق بأنواع الاستقراء (اي تقسيمه الى كامل وناقص)، فموقفنا من الاستقراء الكامل (أو التام) انه غير ممكن او غير متاح الا في قضايا تافهة جداً لاقيمة لها مثل 'كل ابناء فلان اذكياء' ونعني بـ 'ابناء فلان' الأبناء الموجودين فعلاً. فالنتيجة الاستقرائية في هذا المثال ونظائره لاتعبر الا عن علم اجتراري بحت غير مفيد لشيء جديد

[٥١] الواقع اننا لانحتاج الى ان نطرح ونسجل اعتراضاتنا الخاصة بنا ضد هذه المذاهب إذ هي في اعتراضها على بعضها البعض محقة عموماً فكل منها يفضح عورات منافسيه ويكشف جوانب الخلل لدى خصومه.

بل هو لا يعدو ان يكون تجميعاً لنتائج الاستقراء الاستقصائي الكامل. ونحن نختلف في هذا مع الصدر في تخريجه وتفسيره للاستقراء الكامل (الذي يلخصه قوله في صفحة 24 من كتابه: 'والاستدلال الاستقرائي على هذا الأساس صحيح من الناحية المنطقية، لأنه استدلال على قضية جديدة مستنتجة من القضايا التي عرفت خلال استقراءين مزدوجين').[٥٢] والخلاصة ان الاستقراء في أفضل أحواله يشمل الأفراد الموجودة بالفعل فقط ولا يمتد الى الأفراد الموجودة بالقوة وبذا لا يكون الاستقراء (اي الجدير بالبحث) إلا ناقصاً.

واما موقفنا من الاستقراء الناقص وقيمته فهو انه يوفر المادة التعضيدية والأدلة الجزئية على مفردات النظام المعرفي واجزائه وجزئياته التي تكونت واستقيت بالملاحظات الاستقرائية ـ او افترضت سلفاً قبيل هذه الملاحظات ـ على اساس تعريفي اصطلاحي، وبذا يوفر الاستقراء الدليل على الاتساق الموضوعي الخارجي للنظام المعرفي. بل ان الاستقراء الناقص له دور ايضاً في تحفيز الحس التعريفي والحدس الاستبطاني لإنشاء مفاهيم وعلاقات تعريفية يستخلصها الحدس بالملاحظة والتجربة. وهذا يعني اننا نثمن الاستقراء الناقص فحسب لقيمته هذه لأن الاستقراء التام كما قلنا غير ممكن إلا في حالات تافهة لا قيمة لها ولا تمثل النتيجة الاستقرائية فيها إلا علماً ـ او بالأحرى مضموناً ـ اجترارياً صرفاً لا جديد فيه اذ ان النتيجة المستخلصة مستبطنة في مصاديق ذلك الاستقراء وجزئياته. نعم، قد يجوز اعتبار الاستقراء الكامل نوعاً من التلخيص او التكثيف للمشاهدات والمصاديق الجزئية وهو بذا يمثل نوعاً مشروعاً من انواع النشاط التعريفي وإن لم يكن ذا جدوى معتبرة أبعد من ذلك (اي من حيث التعميم وتحصيل قيم تعريفية مضافة).

١٦.٢ معضدات عامة للمذهب التعريفي

هناك الكثير من المعضدات للمذهب التعريفي رغم اننا لانحتاج لأيٍّ منها بسبب طبيعة موضوع فلسفة المعرفة ـ بل الفلسفة عموماً ـ القائمة أساساً على الادعاء والتأسيس ولإيماننا عموماً بقلة جدوى هذا النوع من الحجج والمعضدات التي تعجز عن إثبات اي شيء للآخر المخالف بفعل مبدأ انغلاق النظم المعرفية امام بعضها البعض ـ الذي اشرنا له سابقاً في § ٢.٢ ـ كما انها تعجز عن إضافة اي شيء لنفسها ما دام الأساس في

[٥٢] راجع كتاب الصدر حول مثال كل حديد يتمدد بالحرارة الذي عرضه وناقشه تفصيلاً في صفحة 20-24 من كتابه ضمن اعتراضه على من اعترض على جدوى الاستقراء الكامل. وينبغي الإشارة إلى أن كلامنا هنا لا يتعارض مع موقفنا السابق من الاجترار إذ نحن هنا بصدد الحديث عن جدوائية الاستقراء الكامل مقابل الاستقراء الناقص في أمثلة جزئية تافهة المضمون هي كل ما يمكن تحصيل الاستقراء الكامل فيه (ملاحظين تعذر تحصيل الاستقراء الكامل في أمثلة أخرى ممتدة زمانياً ومكانياً وشرطياً وافتراضياً ... وإلخ). فما نعنيه بـ 'الاجترار' هنا ليس مطابقاً تماماً لما نعنيه بـ 'الاجترار' هناك.

القبول والرفض هو الاتساق وما زاد عن ذلك فهو زائد. وعلى كل حال نستعرض فيما يلي من نقاط عدداً من هذه المعضدات العامة لمذهبنا التعريفي على سبيل التفسح والاستئناس:

١. مبدأ اعتماد الموضوعات (او المصادرات او البديهيات) في اي نظام معرفي هو بحد ذاته اعتراف ضمني بصحة المذهب التعريفي وصلاحيته، لأن هذا يعني ان النظام المعرفي يبدأ من ـ ويتمحور حول ـ اصطلاحات وتعاريف هي هذه الموضوعات التي يُشتق منها ويتكئ عليها كامل النظام المعرفي. وفي الحقيقة ان اي مذهب واقعي وجودي لايمكن ان يعتبر نفسه واقعياً حقاً ما دام يعترف بموضوعات قبلية ويتبناها في نظامه المعرفي. وباختصار، ان اعتماد الموضوعات في اي نظام معرفي لايمكن تبريره الا بتبني المذهب التعريفي في المعرفة. وبذا نستطيع القول انه لا يستطيع اي مذهب سوى المذهب التعريفي تبرير المصادرات التي يستند اليها اي نظام معرفي او نظرية معرفية، لأن صلاحية هذه المصادرات افتراضية واعتباطية وبالتالي لا ضمانة لصحتها وسلامتها وصدقيتها (اي بالمعنى الواقعي الوجودي) التي تستند اليها صحة النظام المعرفي وسلامته وصدقيته ككل. وهذا ينبغي أن يمثل ـ في رأينا ـ إحراجاً لمذاهب الواقعية الوجودية رغم ادعائها (او بالأحرى ادعاء بعضها) قبلية هذه الموضوعات واتصافها بالصدق الذاتي (اي بالمعنى الواقعي الوجودي). نعم، وفق المذهب التعريفي المصادرات هي موضوعات تعريفية اصطلاحية وهي بذلك كغيرها من لبنات النظام المعرفي ومفرداته رغم تميزها في الرتبة لأن المفروض ان جميع رتب النظام المعرفي تستند اليها وتُشتَق منها ـ جزئياً وبنحو ما ـ بينما هي ليست كذلك لأنها أولية وقبلية من حيث الرتبة التعريفية وبالمعنى التعريفي.

٢. وجود نظم وبنى معرفية متضادة في متبنياتها ومنطلقاتها، ولكنها معترف بشرعيتها وصلاحيتها رغم ذلك، دليل على الطابع التعريفي الاصطلاحي للمعرفة. فمثلاً وجود هندسات اقليدية وغير اقليدية دليل على سلامة المذهب التعريفي في المعرفة اذ ان الاتساق الذاتي والموضوعي المستمد من التعاريف والمصطلحات والموضوعات لكل هندسة هو الذي يبرر صدق كل منها (رغم تباينها) في واقعها الافتراضي الخاص المحكوم بهذه التعريفات والاصطلاحات والموضوعات.[٥٣] بل نستطيع ان نذهب أبعد من ذلك في التعميم فنقول ان مبدأ تعددية المعرفة (الذي بحثناه سابقاً في § ٣.٥.٢ والذي لا ينبغي أن يشك في صلاحيته وصدقيته

[٥٣] ما يقال من ان الهندسة الإقليدية صالحة في الفضاءات المستوية بينما الهندسات غير الإقليدية صالحة في الفضاءات المنحنية لا يغير شيئاً من حجتنا لأن الاستواء والانحناء هما بحد ذاتهما مفهومان تعريفيان ومن ثم يجري عليهما ما يجري على غيرهما بمعنى ان الطابع التعريفي الاصطلاحي للمعرفة هو الذي يسمح لنا باقتراح مفاهيم متباينة كهذه تنبثق منها هندسات مختلفة.

لكثرة مصاديقه وجزئياته) شاهدٌ على سلامة المذهب التعريفي إذ ما دام من الصحيح وصف واقع مفرد بنظريات معرفية متعددة فينبغي ان يكون هناك قدر من التعريف والاصطلاح والفعل الإبداعي الخلاق (المستند الى الحس التعريفي والحدس الاستبطاني) في هذه النظريات المتعددة لتبرير تعددها واختلافها ـ مع افتراض صحتها باتساقها ذاتياً وموضوعياً ـ رغم وحدانية واقعها. فلو كانت المعرفة انعكاساً دقيقاً ووحدانياً للواقع (كما تقتضيه مذاهب الواقعية الوجودية في المعرفة كالمذهب العقلي مثلاً) لما صح هذا التعدد ولكان لدينا على الأكثر نظرية واحدة صحيحة فحسب.

٣. ومما يدل على سلامة المذهب التعريفي حدسيته (أو بالأحرى حدسية العملية المعرفية حسب مفهوم هذا المذهب) فان الناس (سواء المتخصصون ـ كالعلماء والباحثين ـ أو العوام) لايحتاجون لدراسة نظريات المعرفة العقلية والتجريبية والذاتية واسس الاستقراء وانماطه لكي يبنوا نظماً معرفيةً متسقةً وسليمةً لأن تكوين أبنية كهذه ـ حسب المذهب التعريفي ـ هو فعل حدسي فطري قائم على ضرورة بسيطة هي تكوين منظومة معرفية تعريفية متسقة تصلح لإرشاد الكائن الحي وتسمح له بالتكيف مع بيئته وإشباع حاجاته بنحو نموذجي ضمن الإمكانات المتاحة ذاتياً وموضوعياً مستنداً في ذلك الى مبدأ الاتساق الغريزي الذي نظّرنا له قبلاً (راجع مثلاً § ٦.٢).[٥٤] والمحرِّك لكل هذه العملية المعرفية الغريزية الفطرية ومَنبعها الأساس ليس سوى الحس التعريفي والحدس الاستبطاني ـ الذي هو في جبلة الكائن المدرك ومُشفَّر في جيناته الوراثية ـ دون حاجة الى دراسة المنطق وفلسفة الوجود وفلسفة المعرفة واسس الاستنباط والاستقراء وما شاكلها لتكوين هذه المعارف ونسج هذه النظم المعرفية المعقدة والبنى والأنماط النظرية الراقية. نعم، الدراسة والتعلم والتلقين واكتساب المهارات المرافقة لها تظهِّر الحس التعريفي والحدس الاستبطاني وتنميها وتطورهما وتصقلها وتوفر لهما مادة للنشاط المعرفي ومجالاً له. كما ان مادة العملية المعرفية وموضوعها قد تحتاج الى معرفة تخصصية راقية وعملية تعلُّم طويلة.

٤. ومن باب التعضيد للمذهب التعريفي نودّ ان نطرح سؤالاً مهماً في سياق نظرية المعرفة التي يُفترَض ان يتبناها أي مذهب من مذاهب الواقعية الوجودية كالعقلي او الذاتي: ما الذي يضمن ان القضية اليقينية ـ حسب مذهبكم ووفق اعتقادكم ـ صادقة (اي مطابقة للواقع الذي تؤمنون به) بدل ان تكون جهلاً مركباً؟ والواقع ان اي نظرية معرفية تستند الى مذهب من مذاهب الواقعية الوجودية لا تستطيع الإجابة

[٥٤] ينبغي ـ حين نساوي بين المتخصصين والعوام ـ أن نأخذ بنظر الاعتبار التفاوت في البساطة والتعقيد ـ كما المحتوى والمضمون ـ بين النظم المعرفية في هاتين الحالتين.

على هذا السؤال بتقديم ضمانة نظرية او عملية على صدق القضايا اليقينية ـ فضلاً عن غير اليقينية ـ وسلامتها ومطابقتها للواقع المفترض. وهذا في الواقع يعضد المذهب التعريفي الذي تستمد فيه القضايا قيمتها من التعريف والاصطلاح المنضبطين بـ (والمؤديين الى) الاتساق الذاتي والموضوعي المحقق للتكيف والإشباع. فالطابع التعريفي البراغماتي للمعرفة وفق المذهب التعريفي (راجع § ٢.٢ و § ٤.٢) هو ما يضمن 'صدق' كل القضايا التعريفية المعرفية المنضبطة بهذه المعايير و 'مطابقتها للواقع' يقينيةً كانت ام غير يقينية. فما دامت قضية من القضايا ومفردة من المفردات المعرفية متسقة ذاتياً وموضوعياً ضمن مجمل النظام المعرفي ومساهمة في تحقيق التكيف والإشباع للكائن المدرك الحامل لهذا النظام المعرفي (حسب معايير المذهب التعريفي التي درسناها وفصلناها) فهي 'صحيحة' و 'صادقة' و 'مطابقة للواقع' وفق شريعة المذهب التعريفي وقانونه الأساس، وهذا ما تعجز المذاهب الأخرى عن إثباته وتبريره وشرعنته وفق مفهومها لـ 'الصحة' و 'الصدق' و 'المطابقة للواقع' المستند (اي هذا المفهوم) الى عقيدتها الواقعية الوجودية (راجع § ٤.٢).

٥. واخيراً فان الصدر قد لجأ في كتاباته (ومنها كتاب الأسس المنطقية للاستقراء) الى الاستشهاد بالنص القرآني لتدعيم آرائه في المعرفة. ونحن (رغم تحفظاتنا على استخدام النصوص الدينية لأغراض كهذه) نتبعه في ذلك باقتباس قرآني مماثل لتدعيم رأينا في المعرفة (المتمثل في المذهب التعريفي) حيث نستشهد بالآية الكريمة (وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَـٰؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِيْنَ) الى آخر النص القرآني.[٥٥] ففَضْل آدم انما هو بعلمه بالاسماء التي ليست سوى اصطلاحات وتعريفات. وهذا يدل على ان جوهر العقل والتفكير الآدمي ـ الذي صار به الإنسان إنساناً وفُضِّلَ به ـ هو التعريف والاصطلاح وان حقيقة المعرفة تكمن في قدرة الكائن الآدمي على ان يصطنع مفاهيم وتصورات اصطلاحية تعريفية يحاكي بها وقائع مفترضة. والواقع ان تعريف الانسان بالحيوان الناطق (وهو التعريف المتداول في كتب المنطق الكلاسيكي) يصب ايضاً في هذا الاتجاه ويعضد المذهب التعريفي لما للنطق من صلة واضحة باللغة والتعريف والاصطلاح رغم ان النطق (كما لوحظ بحق منذ القدم) ينبغي أن يفهم بنحو أعمق كتعبير عن القوة الإدراكية التي هي المحرك ـ في رأينا ـ للنشاط التعريفي والفعل اللغوي الخلاق الذي هو جوهر العملية المعرفية. ويحسن ان نشير في هذا السياق الى ان 'المعرفة' و 'التعريف' لهما جذر لغوي واحد، وهذا ينبغي ان يشير الى التشابه بين المعرفة والتعريف في الطبيعة والجوهر وهو بذا يتسق مع رأينا في

[٥٥] الواقع ان هناك العديد من النصوص القرآنية المشابهة ولكن هذا الاقتباس يكفي لمقصدنا.

طبيعة المعرفة وكونها تعريفاً واصطلاحاً في الجوهر كما يبرر اختيارنا لتسمية نظريتنا بالمذهب التعريفي. فالتفكير والمعرفة ليسا سوى نوع راق من اللغة يستخدمه الكائن الآدمي للتكيف الأمثل مع بيئته وتلبية حاجاته وتحقيق رغباته. فلا معارف اولية سوى هذه القدرة (المستندة الى غريزة الاتساق والمنبثقة منها) في التخليق التعريفي الاصطلاحي واصطناع انظمة لغوية متسقة ذاتياً وموضوعياً تحقق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل للكائن الآدمي. وبقدر قليل من المرونة والتعميم فان هذا النوع من 'المعرفة' لا يخص الكائن الآدمي بل هو صفة كل كائن حي ذي وعي وارادة وادراك ما دامت غريزة الاتساق تشمل الجميع. نعم، الكائنات الحية تتفاوت في حاجاتها وقدراتها ومن ثم تتفاوت في نظمها التعريفية و 'لغاتها'. والكائن الآدمي قد فاقها في هذه القدرة اللغوية ومن هنا تفوّق وساد.

فلا المذهب العقلي ولا المذهب التجريبي ولا المذهب الذاتي ولا اي مذهب آخر من مذاهب الواقعية الوجودية يستطيع ان يفسر المعرفة ويتجاوز عقدها الفلسفية والابستمولوجية ويجيب على الأسئلة المحيرة التي عجزت كل المذاهب السابقة عن الإجابة عليها وتقديم حلول شافية لها. نعم، المذهب التعريفي يستطيع ان يقدم ـ مبدئياً ـ إجابات وحلولاً معقولة لكثير من مشاكل فلسفة المعرفة وعقدها، وهو بذا يستحق الاحتضان والتطوير ليكون أساساً لنظرية ـ او نظريات ـ أبستمولوجية مستقبلية تتسم بقدر أكبر من الصدقية والصلاحية مما هو متداول فعلاً.

الفصل الثالث
نظرية الصدر في الاحتمال

نظرية الاحتمال لدى الصدر هي الأساس الذي يستند اليه الدليل الاستقرائي الذي هو في منظور الصدر ليس إلا تطبيقاً لهذه النظرية. والدليل الاستقرائي لدى الصدر هو الأساس لمعظم أشكال المعرفة (بل ربما يكون قادراً على إنتاج كل أشكال المعرفة؛ راجع § ١٤.٤). ولهذا وجب علينا ان نستعرض ونحلل ونقيم نظرية الصدر في الاحتمال ونسجل مآخذنا عليها كجزء من دراستنا وتقييمنا لنظريته في الاستقراء ومن ثم نظريته في المعرفة التي هي المقصد الأسمى له ولنا.

وللتعرف على نظرية الصدر في الاحتمال بشكل أفضل نقتبس في ما يلي فقرة من كتابه لخّص فيها ملامح نظريته في الاحتمال حيث يقول في صفحة 223-224:

إنتهينا الآن من دراسة نظرية الاحتمال على ضوء تعريفنا الخاص للاحتمال، وقد خرجنا من هذه الدراسة بنتائج في غاية الأهمية سوف يكون لها الأثر الكبير في المرحلة المقبلة من البحث.

ويمكننا أن نلخص تلك النتائج كما يلي:

أولاً: ان الاحتمال يقوم دائماً على أساس علم اجمالي، والقيمة الاحتمالية ـ لأية قضية ـ تحددها نسبة عدد الأعضاء التي تستلزم تلك القضية من مجموعة أطراف العلم الاجمالي إلى عددها الكلي.

ثانياً: ان نظرية الاحتمال ـ على أساس هذا التعريف ـ تشتمل إلى جانب بديهيات الحساب الأولية، على خمس بديهيات اضافية وهي:

١ ـ إن العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه.

٢ ـ إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الاجمالي، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وإما أن تكون فرعية، فإذا كانت أصلية كان كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي. وإذا كانت الأقسام فرعية، فالطرف عضو واحد.

٣ ـ إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدتان من علمين اجماليين، إحداهما مثبتة لقضية ما والأخرى نافية

لها، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين ـ في إثباتها أو نفيها للقضية ـ تنفي طرفية تلك القضية للعلم الاجمالي الآخر، دون العكس، فهي حاكمة على الأخرى ولاتصلح الأخرى للتعارض معها.

٤ ـ إن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الاجمالي، في قوة عدم التقييد، وهو يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد.

٥ ـ كلما كان العلم الاجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد.

ويلاحظ أن البديهية الاضافية الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهية الاضافية الأولى، أي لأطراف العلم الاجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي. فالبديهيتان مردهما إلى قضية واحدة، كما أن البديهية الاضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة.

ثالثاً: أنه كلما وجد علمان إجماليان تتعارض بعض القيم الاحتمالية في أحدهما مع بعض القيم الاحتمالية في الآخر ولم تنطبق عليهما البديهية الاضافية الثالثة، فلا بد ـ لتحديد القيم الاحتمالية الحقيقية ـ من ضرب عدد أعضاء كل من العلمين بعدد أعضاء العلم الآخر، لنحصل على علم إجمالي كبير، ونحدد على أساسه القيم الاحتمالية لأعضاء العلمين الأولين. وهذا ما نسميه بقاعدة الضرب، وهي ليست بديهية بل مستنتجة من البديهيات السابقة.

هذه هي نظرية الاحتمال التي سوف نفسر ـ في البحث المقبل ـ الدليل الاستقرائي باعتباره تطبيقاً بحتاً لها. (انتهى الاقتباس)

وأهم ما يلاحظ على نظرية الصدر في الاحتمال هو تعريفه المبتدَع له كتمظهر لعلم إجمالي، إضافة الى بحثه المفصل وتحديده لمفهوم الاحتمال المبدئي الذي قرنه بنظرية الاحتمال الرياضية وجعله جزءاً منها. وفي هذا الفصل من كتابنا سنبحث ـ ضمن الأقسام التالية ـ مفهوم الاحتمال لدى الصدر الذي هو في الحقيقة جوهر نظريته في الاحتمال التي بنى عليها نظريته في الاستقراء والمعرفة، كما سنتطرق الى قضايا ترتبط بالمفهوم الصدري للاحتمال ونظريته فيه.

١.٣ الاحتمالات المبدئية لدى الصدر

لقد اطنب الصدر وافاض في معالجة مسألة الاحتمالات البسيطة او المبدئية (راجع صفحة 157 وما يليها من

كتابه).[٥٦] والواقع ان نظرية الاحتمال الرياضية غير معنية بهذا الموضوع لأنها تفترض سلفاً وجود احتمالات مبدئية ـ اياً كانت طريقة الحصول عليها ـ وبناءاً عليه تقوم النظرية بتحديد الاحتمالات المركبة ـ او التابعة ـ التي هي المقصد والهدف من هذه النظرية. وباختصار، ان نظرية الاحتمال الرياضية تأخذ هذه الاحتمالات المبدئية كمسلمة او موضوعة (مشروطة طبعاً باستيفائها لبديهيات الاحتمال الرياضية) وتبني عليها. وهذا يعني ان الاحتمالات المبدئية قد يُتَحَصَّل عليها بطرق شتى وتبعاً لنوع المسائل والقضايا المطروحة. فقد نحصل على الاحتمالات المبدئية في نوع من القضايا والاحداث بطريقة التجربة التكرارية بينما نحصل عليها في نوع آخر من القضايا والاحداث بطريقة منطقية حدسية او استنتاجية ... وهلم جرّاً (راجع § ١.٨.١ و § ٢.٨.١ من كتابنا). وبناءاً على ذلك، لانحتاج (ما دمنا ضمن حدود نظرية الاحتمال الرياضية) في تعريف الاحتمال المبدئي الا الى مفهومه الرياضي البسيط، ولا حاجة بنا الى اطناب الصدر عن مشكلة التعريف ونقصه ودورانيته وما شابه ذلك من قضايا قليلة الجدوى.

صحيح ان نظرية الصدر في الاحتمال هي في جوهرها ومضمونها نظرية منطقية فلسفية تتخذ من الاحتمال أساساً للاستقراء والمعرفة وهذا ما قد يجعلها بحاجة الى تحليل الأسس المفهومية لنظرية الاحتمال الرياضية ومنها مفهوم الاحتمال المبدئي وتعريفه من هذا المنظور. ولكن نلاحظ اولاً ان بحث الصدر وتحليله لمفهوم الاحتمال المبدئي وتعريفه مقحَم على نظرية الاحتمال الرياضية. فضلاً عن ذلك (او في سياق ذلك) اننا ـ كما سنلاحظ ـ نرى الصدر يسيء الى نظرية الاحتمال الرياضية بتوظيفه في هذا السياق مفاهيم وتصورات (كالعلم الإجمالي والحكومة) هي غريبة عن نظرية الاحتمال الرياضية بل لا تتسق معها. وباختصار، ان الصدر لم يصنع معروفاً بتأطير نظرية الاحتمال الرياضية بمفاهيمه وتصوراته الفلسفية او بتوظيف نظرية الاحتمال الرياضية في نظريته الفلسفية المنطقية عن الاحتمال. وهذا الخلط بين الرياضي من جهة وبين المنطقي والفلسفي من جهة أخرى واضح من تبنيه ـ كأساس لنظريته في الاحتمال ـ مجموعة من البديهيات الرياضية ومجموعة أخرى من بديهيات غير رياضية (اي ما يصفها الصدر بالبديهيات الإضافية).

وعلى كل حال، ما نراه ان اسهاب الصدر واطنابه في تعريف الاحتمال لا يفيد كثيراً ـ ان افاد اصلاً ـ في نظرية المعرفة التي يُفترض انها المقصد الأسمى لنظرية الصدر في الاستقراء والمعرفة، اذ هو لا يعدو (في معظم تفاصيله) ان يكون بحثاً نظرياً بحتاً قد يصلح ان يكون جزءاً من دراسة عن فلسفة الاحتمال لا عن نظرية

[٥٦] الحقيقة ان الصدر لم يطنب ويسهب فحسب بل ان عرضه وتحليله في هذا الصدد لا يخلو من تكلف يصعب هضمه واستساغته.

الاستقراء والمعرفة. وما قد يقال من ان موضوع الاحتمالات المبدئية مهم لتحديد الاحتمالات الرياضية وفق نظرية الاحتمال مردود عليه بان الصدر يقحم حساب الاحتمالات في نظريته الاستقرائية المعرفية من دون حاجة لهذه الرياضيات التفصيلية البدائية (ملاحظين في هذا الصدد ان نظريته الاستقرائية المعرفية كيفية الطابع والجوهر ومن ثم هي مستغنية عن التكميم بتوظيف نظرية رياضية). ثم ان ما تحتاجه نظرية الاحتمال الرياضية هو الاحتمالات المبدئية بمفهومها الرياضي البسيط لا الى تعقيدات وتقعرات فلسفية منطقية عن الاحتمالات المبدئية وكنهها. والواقع انه كان الأجدر بالصدر ان يطور مفهوماً او تعريفاً بسيطاً للاحتمال (إن كان لذلك ضرورة أصلاً، بل إن كان لتوظيف نظرية الاحتمال الرياضية ضرورة أصلاً) بدلاً من الدخول في هذه التعقيدات المضطربة المتشابكة والتطويلات التي لا طائل منها.

ثم اننا نلاحظ كذلك ان الصدر يدخل الاستقراء ومعلومات استقرائية في تحديد الاحتمالات المبدئية أحياناً (راجع مثلاً مثال الخنثى في صفحة 201 وما يليها من كتاب الصدر كما راجع § ٢.٥.٣ من كتابنا هذا). وهذا قد يثير مشكلة كبيرة لأن الاحتمالات المبدئية لاينبغي ان تتحدد استقرائياً (حسب نظرية الصدر الاحتمالية على الأقل) لأن الاحتمالات المبدئية هي اساس الاستقراءات فلا يصح ان تكون الاستقراءات اساساً للاحتمالات المبدئية. ويبدو ان الصدر قد ناقض نفسه حيث نفى في موضع آخر[٥٧] صلاحية الاستقراء في الدخول في تحديد الاحتمالات المبدئية. وبهذا الصدد ننصح القارئ بالرجوع ايضاً الى صفحة 202-204 من كتاب الصدر (اي ما بين قوله 'وعلى هذا الضوء نعرف ...' الى قوله '... تعميق العلم الاجمالي وإثرائه.') لإلقاء مزيد من الضوء على هذه المسألة. والواقع ان محاولة الصدر (في صفحة 202-204 من كتابه) تبرير تأثر الاحتمالات المبدئية بالاستقراء عبر ما يصفه الصدر بـ 'تعميق العلم الاجمالي وإثرائه' لا تبدو موفقة إذ هي لا تدفع إشكال توقف الاستقراء على معلومات استقرائية ولا يبدو ان اللجوء الى مفردات لفظية مثل 'تعميق' و 'إثراء' قادر على تغيير حقيقة الموقف وتبديل جوهر الموضوع.

ونلاحظ أخيراً ان افتراض الصدر تساوي الاحتمالات المبدئية (حسب بديهيته الإضافية الأولى التي سندرسها بقدر من التفصيل لاحقاً؛ راجع § ١.٨.٣) غير مبرر. ثم انه قائم - في كثير من الحالات او

---

[٥٧] راجع صفحة 250-251 من كتاب الصدر حيث يقول: أحدهما: أن نلاحظ نسبة تكرر (ت) في الحالات المختلفة الماضية، ونجعل من هذه النسبة درجة تحدد قيمة احتمال وجود (ت) فعلاً خلال التجربة. وهذا الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث، لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي، ونحن إذ نحاول تفسير الاستقراء ككل، لا بد ان نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلاً على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة. (انتهى الاقتباس)

معظمها ـ على اساس الجهل الذاتي وليس على اساس التساوي الموضوعي. وكمثال على ذلك نرجع القارئ الى صفحة 200 وما يليها من كتاب الصدر بخصوص مثال نسبة السل لدى المدخنين وصفحة 201 وما يليها بخصوص مثال الخنثى (كما راجع § ١.٥.٣ و § ٢.٥.٣ من كتابنا هذا، ملاحظين ان الامثلة على ذلك كثيرة في كتاب الصدر كما اننا سنتعرض لهذا الموضوع ونبحثه ونحلله بتفصيل أكبر في مواضع أخرى لاحقاً).

والواقع ان نظرية الصدر وضعت نفسها وسط مجموعة من التوازنات الحرجة التي يصعب ملاءمتها والتوفيق بينها. فهي ـ إذ تفترض تساوي الاحتمالات المبدئية من جهة واعتماد الاستقراء على تراكمات احتمالية مبدئية من جهة أخرى ـ تعسِّر مهمة تكييف الاحتمالات المبدئية ورفدها (او 'تعميقها' و 'إثراءها') بأي معرفة استقرائية مسبقة. وخلافاً لذلك لا نجد في المذهب التعريفي مشكلة إطلاقاً إذ المعرفة ـ استقرائية ام غير استقرائية ـ هي شمولية الطابع ونفعية المضمون والهدف وهي لا تعتمد في جوهرها على تراكمات احتمالية او ما شابهها من آليات رتيبة جامدة (رغم انها قادرة على الاستفادة منها إن تهيأت وصلحت للتوظيف والاستفادة) ومن ثم هي مرنة في التصرف وقادرة على الاستفادة من خبرات الماضي ابتداءاً دون حاجة الى أتيكات وبروتوكولات جامدة وهو ما لاتستطيعه مذاهب الواقعية الوجودية التي ينتسب لها الصدر.

٢.٣ الاحتمالات المركبة لدى الصدر

كما أشرنا سابقاً، يصح استخدام نظرية الاحتمال الرياضية لتحديد قيم الاحتمالات المركبة من قيم الاحتمالات البسيطة (عبر استخدام أصول نظرية الاحتمال الرياضية وقواعدها) إذا كانت الاحتمالات البسيطة موضوعية الطابع (او 'رياضية' بمعنى أنها مستوفية لشروط نظرية الاحتمال الرياضية ومن ثم هي صالحة للاستخدام في هذه النظرية). وعجز (او على الأقل استثناء وتحديد) نظرية الاحتمال الرياضية عن شمول الاحتمالات المبدئية الذاتية الطابع ـ بقصر صلاحية تطبيق النظرية على الاحتمالات الموضوعية ـ يمكن تبريره بعدة عوامل وأسباب. فمثلاً، الاحتمالات الذاتية هي ذاتية ومن ثم هي غير منضبطة ولا مكمَّمة أساساً، فمحاولة ضبطها وتكميمها بنظرية رياضية أشبه بالفعل العبثي ما دامت هي غير منضبطة ولا مكممة من المصدر ومن حيث الأصل والأساس (راجع § ٣.٨.١). وهذا بخلاف الاحتمالات الموضوعية المكممة والمنضبطة والخاضعة لقواعد صارمة هي قواعد الواقع الموضوعي. فمثلاً لو كانت قيمة سلعةٍ ما غير معرَّفة جيداً (اي غير منضبطة ولا مكممة) فما معنى استخدام قواعد الحساب لتحديد قيمة مائة وحدة من هذه السلعة او تحديد مقدار

ضريبة القيمة المضافة عليها. ثم اننا لاحظنا سابقاً (راجع § ٣.٨.١) ان الاحتمال الرياضي الذي يُتّخَذ اساساً للعلوم والمعارف ويراد الاستناد اليه في نظرية الاستقراء والمعرفة ينبغي ان يكون موضوعياً ليكون ممثِّلاً للواقع بنحو ما خاصةً إن التزمنا بمذهب من مذاهب الواقعية الوجودية التي ينتمي إليها الصدر. وهذا يعني ان إدخال اي عنصر ذاتي في الاحتمال الرياضي (اي الاحتمال الذي يراد استخدامه في نظرية كهذه) يفسده كأساس موضوعي مستقل عن الملاحِظ والراصد، ومن ثم يفسد الغرض من العلم والمعرفة المبتنيين عليه ومن أي ضبط او تكميم نشأ منه.

والخلاصة ان توظيف نظرية الاحتمال الرياضية لخدمة الاحتمالات الذاتية ومعالجتها رياضياً لتحظى بميزة الضبط والتكميم ـ كما فعل الصدر بتوظيفه نظرية الاحتمال الرياضية لخدمة الاحتمالات الإجمالية الذاتية الطابع ـ فعل غير صائب ولا مفيد ما دام الضبط والتكميم المستندان الى هذا النوع من الاحتمالات مرتكزين على قاعدة ذاتية اعتباطية لا جدوى في تكميم مخرجاتها ما دامت اصولها وجذورها تفتقر الى الضبط والتكميم او تتسم فيهما بالعشوائية والاعتباط. وعلى كل حال، أقل ما يمكن أن يقال عن إرادة الصدر تطبيق نظرية الاحتمال الرياضية على الاحتمالات الإجمالية الذاتية لتحديد الاحتمالات المركبة أنها موضع شك ونظر ما دام يراد توظيف ذلك في نظرية استقرائية معرفية موضوعية الطابع والهدف تسعى الى استكشاف الواقع الخارجي وتوثيقه (خصوصاً إذا كان هذا الواقع الخارجي واقعاً وجودياً، لا معرفياً، كما يعتقد الصدر). نعم، يحق للصدر تماماً توظيف نظرية رياضية او غير رياضية (إن كان لذلك أي مغزىً أو جدوى) لمعالجة احتمالات إجمالية ذاتية ضمن نظرية فقهية او اصولية واقعها هو ضمير المكلف وعلاقته بربّه. فهذا النوع من الاحتمالات و 'العلوم' وما يرتبط بهما ويترتب عليهما من نظريات رياضية أو غير رياضية إنما يصلح للفقه والأصول لا للاستقراء والمعرفة.

ثم انه ينبغي ان نلاحظ كذلك (في سياق حديثنا عن الاحتمالات المركبة) ان جزءاً من إشكالات الصدر حول تعريف الاحتمال ومعالجاته وتحليلاته لهذا المفهوم ناشئة عن افتراضه ان الاحتمال المركب هو حاصل قسمة عدد نقاط الفضاء الاحتمالي الموافقة للحادثة على مجموع نقاط الفضاء الاحتمالي. وهذا في الواقع يمثل حالة خاصة من الحالة العامة للاحتمالات البسيطة المرفقة بنقاط الفضاء الاحتمالي. والتعريف المتبنى في نظرية الاحتمال الرياضية للاحتمال المركب لحادثة ما انه مجموع الاحتمالات البسيطة لنقاط الفضاء الاحتمالي الموافقة للحادثة.[٥٨] وهذا التعريف عام حيث يصدق سواء كانت الاحتمالات البسيطة المرفقة بنقاط الفضاء

[٥٨] هذا يعني ان كل شكلانيات نظرية الاحتمال الرياضية تستند الى المبدأ الذي يمثله هذا التعريف وتسعى الى تحقيقه ومن

الاحتمالي متساوية ام لا. نعم، في حالة تساوي الاحتمالات البسيطة المرفقة بنقاط الفضاء الاحتمالي (اي ان جميعها ذات قيمة احتمالية واحدة) فان الاحتمال المركب للحادثة يمكن ان يعرَّف بانه مجموع نقاط الفضاء الاحتمالي الموافقة للحادثة مقسوماً على العدد الكلي لنقاط الفضاء الاحتمالي وذلك لتناسب العدد في هذه الحالة مع مجموع الاحتمالات (اي ان عدد النقاط الموافقة للحادثة متناسب مع مجموع الاحتمالات البسيطة لهذه النقاط).

٣.٣ التعريف التكراري للاحتمال

لقد ركز الصدر كثيراً ـ في سياق نقده للمفاهيم السائدة عن الاحتمال وتبرير اقتراحه مفهوماً جديداً للاحتمال زَعَمَ أفضليته وعموم صلاحيته ـ على قصور التعريف التكراري للاحتمال ومحدودية صلاحيته. وحتى لو قبلنا ادعاء الصدر بمحدودية التعريف التكراري فان هذه المحدودية ليست كما يصورها الصدر، إذ التعريف التكراري ـ رغم محدوديته المزعومة ـ أوسع صلاحية وانطباقاً مما يزعم الصدر لأن صلاحيته لا تقتصر على التكرار الفعلي بل هي تمتد الى حالات من التكرار الافتراضي والمحاكاتي أيضاً إن لم نقل جميعها او معظمها (راجع § ٢.٨.١). ولا أقل من انه يحق لنا ادعاء ذلك مقابل ادعاءات الصدر المضادة المبنية على فهمه الخاص والتي لا يبدو ان لها سنداً موثوقاً. والحقيقة ان المفهوم التكراري (بالمعنى الإحصائي الرياضي) يستند جوهرياً ـ في مبرراته المفهومية وجذوره الرياضية ـ الى مفهوم الحد (limit) واللانهاية (infinity) وهي مما لا واقع لها فعلاً في عالم الإمكان، وهذا يعني ان قدراً من الافتراض في المفهوم التكراري حاصل حتى في حالات التكرار الفعلي. فقبول المفهوم التكراري في حالات 'التكرار الفعلي' ينبغي ان يبرر قبوله في حالات التكرار الافتراضي ما دام التكرار الفعلي بالمعنى الحدي الدقيق لا وجود له في عالم الواقع والإمكان.

والواقع انه يمكن لنا استخدام هذا المفهوم الموسع للتعريف التكراري لدحض كثير من اعتراضات الصدر وتنظيراته عن تعريف الاحتمال واعتراضه على التعريف التكراري لأن التعريف التكراري صالح حتى للاحتمال العقلي أو المنطقي أو الافتراضي (على الأقل في بعض الحالات). فمثلاً موت أحد ركاب الطائرة (راجع صفحة 115-116 من كتاب الصدر) لو سلمنا ان الاحتمال الرياضي ينطبق عليه[٥٩] يعني ان تجربة سقوط الطائرة

ثم هي جزئيات وتطبيقات لهذا التعريف.

[٥٩] نحن نشير بهذا الشرط الى ما أشرنا له من الفرق بين الاحتمال المقارن للعلم الإجمالي والاحتمال الرياضي. وفي الواقع نحن نستطيع التحفظ على هذا المثال بأن الاحتمال الرياضي قد لا ينطبق عليه. وينبغي ان ننوّه هنا ان الصدر استعمل هذا المثال في

لو تكررت مرات عديدة ومات أحد ركابها الثلاثة فان احتمال موت اي واحد معين من الثلاثة هو 1/3. نعم، قد لا ينطبق التعريف التكراري على الاحتمال الذاتي متمثلاً بالعلم الإجمالي، ولكن لا ضير في هذا ما دام الاحتمال الذاتي خارجاً عن موضوع نظرية الاحتمال الرياضية أصلاً.

والخلاصة ان التعريف التكراري لا يستلزم بالضرورة الوقوع الفعلي المتكرر في الواقع بل يكفي فيه الوقوع الافتراضي المبتني على قواعد حدسية او منطقية. فمثلاً موت احد ركاب الطائرة ـ وهو المثال الذي أشرنا له توّاً ـ بحادث سقوط يصلح مثالاً ومصداقاً للتعريف التكراري بمعناه الموسع، اي اننا لو افترضنا السقوط المتكرر للطائرة في العالم الافتراضي آخذين بعين الاعتبار ان جميع الركاب يحظون بنفس معايير السلامة (ومن ثم فهم معرضون لنفس المخاطر) ومتسلحين بحدسنا المبتني على تجارب مماثلة ماضية فان احتمال موت أي واحد منهم بالمعنى التكراري للاحتمال هو 1/3. بل يمكننا حتى محاكاة ذلك افتراضياً بتجارب حاسوبية (رغم ان ما يقع في التجارب الحاسوبية ليس افتراضاً محضاً لأن عالم الحاسوب حقيقي فعلي وإنما يُعدّ عالماً افتراضياً بمقارنته ونسبته الى عالم الواقع الموازي اي المُحاكَى؛ راجع § ٢.٨.١).

وباختصار، ان التفسير التكراري للاحتمال الرياضي اوسع صلاحية في التطبيق مما يدعيه الصدر حتى لو قبلنا انه ليس مطلق الصلاحية بل له استثناءات لا ينطبق عليها هذا التعريف. مضافاً الى ذلك ان بعض هذه الاستثناءات ـ على الأقل ـ ان وجدت فهي خارج نطاق نظرية الاحتمال الرياضية ولذا هي لا تصلح ان تُعدَّ مؤاخذات على هذا التعريف ونواقص فيه. وعلى كل حال، التعريف التكراري على علّاته المزعومة خير من تعريف الصدر (او تعريفيه) وأسلم كأساس لنظرية احتمال تُتخذ اساساً لبناء نظرية استقرائية معرفية موضوعية الطابع وواقعية المنحى والمضمون خلافاً لتعريف الصدر الذي يقود بالنتيجة الى نظرية استقرائية معرفية ذاتية الطابع واعتباطية المنحى والمضمون (كما سيتضح من خلال بحثنا في الأقسام والفصول القادمة).

٤.٣ الاحتمال والعلم الإجمالي

وللمقارنة بين الاحتمال الرياضي والاحتمال المستند الى العلم الإجمالي حسب المفهوم الصدري ينبغي ان نتعرف بالتفصيل على مفهوم الصدر وتعريفه للعلم الإجمالي وذلك ضمن الاقتباسات التالية من كتابه:

يقول الصدر في قسم 'تعريف جديد للاحتمال' صفحة 174 وما يليها من كتابه: ونحن نرجح استبدال

سياق اعتراضه على ديفيد هيوم وليس في سياق تعريفه للاحتمال، ولكننا ـ رغم ذلك ـ نرى فيه مثالاً صالحاً للاعتبار في سياق تعريف الاحتمال.

التعريفين السابقين للاحتمال بتعريف ثالث. وتمهيداً لتوضيح هذا التعريف لابد أن نستذكر مفهوماً تقدم في القسم الأول من بحوث هذا الكتاب، وهو العلم الاجمالي، ونريد به العلم بشيء غير محدد تحديداً كاملاً. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول استطراداً (راجع صفحة 175): والعلم الاجمالي على قسمين:

أحدهما: العلم الاجمالي الذي تكون أطرافه متنافية أي لا يحتمل ان يجتمع اثنان منها في وقت واحد كما إذا كنت تعلم أن واحداً فقط من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فليس من المحتمل على أساس علمك هذا أن يزورك اثنان منهم.

والقسم الآخر العلم الاجمالي الذي تكون أطرافه غير متنافية أي أن من المحتمل اجتماع اثنين منها، كما إذا كنت تعلم أن واحداً على الأقل من أصدقائك الثلاثة سوف يزورك، فان هذا العلم لا يفرض التنافي بين أطرافه فيكون من المحتمل أن يزورك إثنان منهم أو الثلاثة جميعاً. وكل حالة من حالات القسم الثاني يمكن أن نحصل فيها على علم اجمالي من القسم الأول، ففي المثال الذي ذكرناه للقسم الثاني افترضنا العلم بأن واحداً على الأقل من الأصدقاء سوف يأتي وهذا العلم لا يفرض التنافي بين أطرافه، ولكن بامكاننا أن نحصل منه على علم اجمالي يفرض التنافي بين اطرافه أي من القسم الأول (انتهى الاقتباس)

ثم يقول بعد ذلك (راجع صفحة 176): ونحن هنا نريد بالعلم الاجمالي ـ متى أطلقناه ـ العلم الاجمالي من القسم الأول الذي يفرض التنافي بين أطرافه، وإذا أردنا أن نعبر أحياناً عن العلم الاجمالي الذي لا يفرض التنافي بين أطرافه فلن نستخدم للتعبير عنه كلمة العلم الاجمالي. ويفهم مما تقدم أننا نواجه في حالة كل علم إجمالي:

أولاً: العلم بشيء غير محدد (كلي):

ثانياً: مجموعة الأطراف التي يعتبر كل عضو فيها ممثلاً احتمالياً للمعلوم أي يحتمل أنه هو ذلك الشيء غير المحدد.

ثالثاً: مجموعة الاحتمالات التي يطابق عددها عدد مجموعة الأطراف لأن كل طرف من أطراف العلم الاجمالي يحتمل أن يكون هو الممثل للمعلوم، فكل عضو من مجموعة الأطراف يوازيه عضو في مجموعة الاحتمالات.

رابعاً: التنافي بين أعضاء مجموعة الأطراف. وقيمة مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في كل علم إجمالي تساوي قيمة العلم وليست أصغر من قيمة العلم ـ وإلا لكان يعني أن من المحتمل أن تكذب كل تلك الاحتمالات، وهذا الاحتمال غير موجود لأنه يناقض العلم ـ وليست أكبر من قيمة العلم ـ لأنها ناتجة منه ـ وإذا فرضنا أن

قيمة العلم تساوي واحداً صحيحاً فقيمة مجموع الاحتمالات تساوي إذن واحداً صحيحاً، ويترتب على ذلك أن قيمة كل عضو في مجموعة الاحتمالات تساوي كسراً معيناً هو ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف. ولما كانت قيمة العلم ثابتة في كل علم فلا بد أن تكون قيمة مجموع الاحتمالات ثابتة في كل علم أيضاً لأن القيمتين متطابقتان. ونعرف من ذلك أن قلة عدد أعضاء مجموعة الأطراف أو زيادتها لا تؤثر على قيمة مجموعة الاحتمالات لأن هذه القيمة ثابتة بثبات قيمة العلم، وإنما تؤدي كثرة عدد الأعضاء في مجموعة الأطراف إلى ضآلة ناتج قسمة قيمة مجموعة الاحتمالات أي قيمة العلم على عدد أعضاء مجموعة الأطراف، وبالتالي إلى ضآلة كل احتمال لأن البسط إذا كان ثابتاً فإن ناتج القسمة يتضاءل تبعاً لازدياد المقام. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر في قسم 'إمكان وضع التعريف في صيغتين' (راجع صفحة 177): في ضوء هذه التوضيحات التمهيدية يمكن أن نوضح تعريفنا للاحتمال كما يلي:

إن الاحتمال الذي يمكن تحديد قيمته هو دائماً عضو في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم من العلوم الاجمالية، وقيمته تساوي دائماً ناتج قسمة رقم اليقين على عدد أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل في ذلك العلم الاجمالي، فإذا رمزنا إلى كل عضو في مجموعة الاحتمالات بـ (س) وإلى رقم اليقين بـ (ل) وإلى عدد أعضاء مجموعة الأطراف بـ (ح) فإن قيمة (س) هي ناتج قسمة (ل) على (ح) أي ح/ل.

فالاحتمال في هذا التعريف ليس علاقة ونسبة موضوعية بين حادثتين، وليس مجرد تكرار وجود إحدى الفئتين في أعضاء الفئة الأخرى، بل هو تصديق بدرجة معينة ناقصة من درجات الاحتمال.

وهذا التصديق يعتبر احتمالاً رياضياً، بمعنى أنه مستنبط استنباطاً رياضياً ومنطقياً من البديهيات المفترضة لنظرية الاحتمال كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والواقع أن المسألة بقدر ما يخص الكسر ح/ل وتفسيره مسألة اختيار، فإن هذا الكسر يمكن أن نجعله رمزاً للاحتمال نفسه بدرجته الخاصة من درجات التصديق المتفاوتة كما افترضنا آنفاً، وذلك بأن نفسر اللام برقم العلم والحاء بعدد أعضاء مجموعة الأطراف فان الكسر عندئذ يمثل الاحتمال بدرجته الخاصة، لأنه حاصل قسمة رقم العلم على عدد الأطراف، فهو يعبر عن جزء من العلم، والاحتمال بمعنى من المعاني جزء من العلم، وليس الكسر بهذا المعنى رمزاً لنسبة وجود بسطه في مقامه لأن البسط هو رقم اليقين والمقام هو عدد أعضاء مجموعة الأطراف، ولا معنى لنسبة وجود اليقين في أعضاء مجموعة الأطراف، لأن اليقين ليس منتمياً إلى هذه المجموعة ليكون موجوداً في هذه المجموعة بنسبة النصف أو الربع مثلاً.

كما يمكن أن نجعل الكسر ح/ل رمزاً لنسبة وجود بسطه في مقامه، بأن نتصور أن مجموعة الأطراف

تشتمل على مراكز يحتل كل عضو من أعضائها مركزاً من تلك المراكز، ونجعل (ح) دالاً على مجموعة أطراف العلم الاجمالي، و(ل) على عدد ما يحتله الشيء الذي نتحدث عن تحديد درجة احتماله من مراكز في مجموعة الأطراف، فـ ح/ل يكون رمزاً لنسبة البسط في المقام، وفي نفس الوقت تكون هذه النسبة محددة لدرجة الاحتمال. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر فيما بعد (راجع صفحة 179): وهكذا يتضح أن الكسر ح/ل يمكن أن نريد به قسمة العلم على أعضاء مجموعة الأطراف فيكون الكسر عندئذ رمزاً لنفس الاحتمال بوصفه ـ بمعنى من المعاني ـ جزءاً من العلم ولا يكون رمزاً لنسبة بسطه في مقامه، ويمكن أن نريد بالكسر المذكور قسمة عدد المراكز التي يحتلها الشيء داخل مجموعة أطراف العلم الاجمالي على عدد أعضاء المجموعة كلها، فيكون رمزاً لنسبة بسطه في مقامه ويحدد في نفس الوقت درجة احتمال ذلك الشيء بالنسبة إلى العلم الاجمالي الذي تمثل فيه تلك المجموعة.

وإذا كانت المسألة بالنسبة إلى تفسير الكسر مسألة اختيار فالأمر نفسه يمكن أن نقوله عن الاحتمال الرياضي، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي:

١ـ ما قلناه من أن الاحتمال الرياضي هو الاحتمال الذي يكون عضواً في مجموعة الاحتمالات التي تتمثل في علم إجمالي، ويتحدد وفقاً لناتج قسمة رقم العلم على أعضاء مجموعة أطراف العلم الاجمالي.

٢ـ ان الاحتمال الرياضي لشيء هو نسبة ما يحتله من مراكز في داخل مجموعة أطراف العلم الاجمالي إلى عدد أعضاء هذه المجموعة.

ونرمز إلى كل من المعنيين للاحتمال بـ ح/ل ولكن نعطي للكسر في كل من الحالتين المعنى المطابق لمعنى الاحتمال الذي يرمز إليه في تلك الحالة. (انتهى الاقتباس)

وبعد هذه الاقتباسات الطويلة ينبغي ان تكون قد اتضحت لنا رؤية الصدر ومفهومه عن الاحتمال وعلاقته بالعلم الإجمالي وبذا نكون مهيئين لتقييم هذه الرؤية وعقد المقارنة بين الاحتمال الرياضي والاحتمال المستند الى العلم الإجمالي وذلك ضمن الفقرات التالية (بل وضمن الأقسام والفصول التالية كذلك).

والملاحظة الأساسية على نظرية الصدر في الاحتمال هو اعتباره الاحتمال (ضمن سياق نظرية الاحتمال الرياضية) تمظهراً لعلم إجمالي ذي أطراف محتملة. وهذا في الواقع خلط بين مفهوم الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي والاحتمال الرياضي. والفرق الأساس بين الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي والاحتمال الرياضي ان الأول هو حالة ذاتية تخص الملاحظ بينما الثاني هو شأن موضوعي مستقل عن الملاحظ. نعم، هو

موضوع لعلم الملاحظ. ويجدر هنا ان نلاحظ ان احد معنيي الاحتمال لدى الصدر يعني ـ صراحةً ـ الاعتقاد وهذا مخالف لمفهوم الاحتمال الرياضي ذي الطابع الموضوعي المستقل عن الملاحظ.

والخلاصة ان الاحتمال المقارن للعلم الإجمالي لا يطابق الاحتمال الرياضي ولا يكافؤه لأن العلم الإجمالي يتوقف على الملاحظ بينما الاحتمال الرياضي مستقل عنه. فمثلاً في مثال نسبة تكرر السل في المدخنين (راجع صفحة 200 من كتاب الصدر كما راجع § ١.٥.٣ من كتابنا هذا) قد يشك زيد ان النسبة هي 1/4 أو 1/5 بينما يشك عمرو أنها 1/5 أو 1/6. كذلك قد يشك زيد وعمرو بين نفس النسبتين (مثلاً 1/4 أو 1/5) ولكن نسبة قيمة الاحتمال لهاتين النسبتين قد تكون مختلفة لديهما (مثلاً زيد يحتملها بالتساوي بينما عمرو يحتملها بالتفاوت).[٦٠] فالعلم الإجمالي مختلف في الحالتين وبالنسبة لهذين الملاحظين بينما الاحتمال الرياضي هو نفسه في الحالتين (إن جرى في هذا المثال او في أمثاله الاحتمال الرياضي) لأنه شأن موضوعي متعلق بالوجود الخارجي (ولو افتراضياً).

ثم اننا نلاحظ كذلك ان الصدر يمنح اطراف العلم الإجمالي قيماً احتمالية متساوية، بينما الاحتمال الرياضي (سواء كان بسيطاً معطىً لنقاط الفضاء الاحتمالي ام مركباً معطىً لحوادث تركيبية ضمن الفضاء الاحتمالي) لا يتحدد بذلك فالاحتمالات البسيطة والمركبة قد تكون ذات قيم احتمالية غير متساوية. وكما سنرى، يعد هذا تحديداً لنظرية الصدر وقصوراً في صلاحيتها (المشكوكة أصلاً) لاستبعاده حالات ومصاديق وسياقات لا يصح فيها افتراض تساوي القيم الاحتمالية لـ 'أطراف العلم الإجمالي'. بل ان في امثلة الصدر نفسه حالات يغلب فيها افتراض قيم احتمالية غير متساوية (كما في مثال نسبة السل لدى المدخنين إذ عادةً ما يكون الشك في النسبة مقترناً بترجيح أحد الاحتمالين).

ومما يجدر الانتباه له قول الصدر في الاقتباسات السابقة 'وهذا التصديق يعتبراحتمالاً رياضياً، بمعنى أنه مستنبط استنباطاً رياضياً ومنطقياً من البديهيات المفترضة لنظرية الاحتمال كما سنرى فيما بعد إن شاء الله تعالى'. ولا أدري كيف استطاع الصدر تحصيل هذا الاستنباط الرياضي المنطقي حسب زعمه مع ان المفهومين مختلفان. ثم ان ادعاء الصدر 'وإذا كانت المسألة بالنسبة إلى تفسير الكسر مسألة اختيار فالأمر نفسه يمكن أن نقوله عن الاحتمال الرياضي، فكما يمكن وضع تفسيرين للكسر كذلك يمكن وضع تفسيرين للاحتمال الرياضي ... إلخ' هو تعدٍّ على نظرية الاحتمال الرياضي وسوء تفسير لها (حتى لو افترضنا ان

---

[٦٠] في الواقع هناك حالات كثيرة أخرى لتفاوت العلم الإجمالي لدى زيد وعمرو من حيث نوع الأطراف وعددها وقيمة الاحتمالات الملصقة بها. فما ذكرناه فوقاً ليس سوى مثالين من أمثلة كثيرة أخرى على التفاوت.

'الكسر' بمعناه الرياضي يتحمل هذين المعنيين والتفسيرين). فكما أشرنا سابقاً، الاحتمال الرياضي قائم على مفهوم الوقوع النسبي المستند الى الوقائع والمعطيات الحقيقية للواقع ـ ولو افتراضاً ـ ولذا لا يصلح تفسيره ـ كما يحاول الصدر ـ على أساس ذاتي الطابع. والخلاصة ان كلام الصدر في هذا السياق ـ كما في سياقات أخرى ـ لا يخلو من طعون وإشكالات تخلّ بمفهومه ـ او تعريفه ـ المقترح للاحتمال ومماهاته او مضاهاته مع الاحتمال الرياضي.

وهنا يجدر ان نشير بإيجاز الى بعض أمثلة الصدر لعلاقتها بموضوع المقارنة بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الإجمالي. فمثال نسبة تكرر السل في المدخنين مثلاً (راجع صفحة 200 من كتاب الصدر كما راجع § ١.٥.٣ من كتابنا هذا) لا يمكن معالجته بالاحتمال الرياضي لأن الواقع واحد ومحدد ولا احتمال فيه بل التردد الاحتمالي هو من الملاحظ. وبعبارة أخرى ان اي تكرار افتراضي لا ينتج الا حالة واحدة (أي 1/4 أو 1/5 حسب مثال الصدر إن كان الواقع مردداً بين هاتين النسبتين). والحقيقة ان هذا الخلط ناتج من الخلط بين مفهوم الاحتمال الإجمالي ذي الطابع الذاتي والاحتمال الرياضي ذي الطابع الموضوعي الذي أشرنا إليه آنفاً. والخلاصة ان توظيف مفهوم العلم الإجمالي في مثال نسبة تكرر السل في المدخنين (كما في غيره) وجعله مصداقاً لنظرية الاحتمال هو خلط بين الاحتمال الذاتي الذي هو حقيقة الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي والاحتمال الموضوعي الذي يمثل حقيقة الاحتمال الرياضي المستند الى الوقائع والمعطيات الموضوعية. والواقع ان الصدر نفسه قد ميز بين هذين النوعين من الاحتمال (اي الذاتي والموضوعي) ولكن يبدو انه لم يلاحظ انه بتبنيه مفهوم العلم الإجمالي وتطبيقه على أمثلة من قبيل نسبة تكرر السل مثلاً واعتباره هذه الأمثلة مصاديق لنظرية الاحتمال قد خرق الحدود والفوارق التي وضعها هو بنفسه لهذين النوعين من الاحتمال وأخذ يخلط بينهما (آخذين بنظر الاعتبار كذلك ان مفهوم الصدر عن 'الموضوعي' لايبدو مطابقاً لمفهومنا عنه في سياق نظرية الاحتمال الرياضية).

كما يجدر ان نشير كذلك الى مثال موت المريض في المستشفى (راجع صفحة 207-211 من كتاب الصدر كما راجع § ٣.٥.٣ من كتابنا هذا) إذ هو مثل آخر من أمثلة الخلط بين الاحتمال الإجمالي والاحتمال الرياضي. وهذا يقودنا أيضاً الى رفض الحكومة (وهي مما ينظَّر له بهذا المثال) التي قد تصلح للدخول في مجال تعارض العلوم الإجمالية والتوفيق بينها ولكنها لا تصلح ان تدخل في مجال الاحتمال الرياضي. والواقع ان الصدر لم يبرر (بل ولم يوضح) بشكل كافٍ اتساق أمثلة الحكومة ـ ومنها هذا المثال ـ مع مبادئ الاحتمال الرياضي وتقنياته، فتوضيحاته وتبريراته في هذا المجال (كما في مجالات أخرى) لا تعدو أن تكون صياغات

لفظية قليلة المحتوى والمضمون في جانبها التقني. نعم، لا يبدو (كما سنلاحظ لاحقاً) ان للحكومة دوراً (او دوراً محورياً وضرورياً على الأقل) في نظرية الاحتمال الصدرية غير الدور المفهومي، اي انها غير مصممة او مقترحة لأداء دور كهذا ولا يراد منها ان تتدخل في تقنيات الاحتمال الرياضي او تتحكم فيها وهو ما يجعلها زائدة ـ بل عبأً ـ حسب رأينا على نظرية الاحتمال الرياضية التي يريد الصدر توظيفها والاستفادة منها في نظريته (او هي كذلك في كثير من الحالات على الأقل).

وأما مثال وجود زرادشت (راجع صفحة 173 وما يليها من كتاب الصدر) فيبدو واضحاً انه مما لا ينطبق عليه تعريف الاحتمال الرياضي لأنه لا يوجد شيء ثابت في هذه الحالة. فهو إذن احتمال ذاتي بحت لا أساس موضوعياً له وبذا لا نجد خلافاً مع الصدر في استبعاد شموله بالتعريف التكراري (ومن ثم استبعاد شموله بنظرية الاحتمال الرياضية). وباختصار، مثال زرادشت ليس موضوعاً لنظرية الاحتمال الرياضية لأنه قائم على جهل ذاتي لواقع محدد لا على 'جهل موضوعي' لواقع مردد (راجع § ٣.٨.١).

وأخيراً نلاحظ ان الصدر يقدم أمثلة (كمثال الهدف ومثال الحقائب وتوزيع برنولي؛ راجع مثلاً قسم 'انسجام التعريف مع الجانب الحسابي من الاحتمال' في صفحة 192 وما يليها من كتاب الصدر) لما يعتبره نجاحاً (او 'إنجازاً') لتفسير تعريفه للجانب الحسابي من الاحتمال. والواقع ان جميع هذه الأمثلة مفسرة تفسيراً كاملاً على اساس التعريف الرياضي للاحتمال، وما قدمه الصدر من بيان 'انسجام التعريف مع الجانب الحسابي من الاحتمال' لا يعدو ان يكون شرحاً لبعض التفاصيل الرياضية المرتبطة بهذه الأمثلة مع دسّ مفهوم العلم الإجمالي من حين لحين دون حاجة إليه، ولذا لا ينبغي ان يعدّ هذا نجاحاً او إنجازاً للمفهوم (او التعريف) الصدري للاحتمال ولا مساهمة أصيلة تجاه نظرية الاحتمال او إضافةً مهمة لها. ولذا لا نرى ان لتعريف الصدر اي فضل او أفضلية في تفسير هذه الأمثلة. فهو لم يَعدُ ان شرح كيفية انسجام هذه الأمثلة مع التعريف الرياضي للاحتمال مستعملاً غالباً طريقة التعداد والحصر المتداولة في نظرية الاحتمال (مع تسجيل تحفظنا على بعض التفاصيل في محاولته).

والخلاصة اننا نضع علامات استفهام على أمثلة الصدر وادعاءاته حول ان نظريته الاحتمالية المستندة الى مقولة العلم الإجمالي وتعريفه للاحتمال المستند الى هذه المقولة يفسر الاحتمال الرياضي (راجع مثلاً صفحة 192-200 من كتاب الصدر)، إذ الواقع ان تنظيرات الصدر في هذا المجال لا تقدم شيئاً جديداً لنظرية الاحتمال الرياضية لتستحق ان تُعدّ نظرية جديدة في الاحتمال او إسهاماً مهماً وأصيلاً في هذا الصدد. نعم، هو يقحم مفهوم العلم الإجمالي (مرفَقاً بمفاهيم أخرى غريبة كالحكومة) ويعتبره إسهاماً مبتكراً وإضافة أصيلة

لنظرية الاحتمال الرياضية، مع ان الواقع انه ليس كذلك لأسباب أحدها ان الاحتمال المبتني على مقولة العلم الإجمالي ـ حسب المفهوم الصدري ـ لايطابق ولا يكافئ الاحتمال الرياضي كما شرحنا ذلك سلفاً ومن ثم هو لايصلح أن يُقرَن أو يوظف في نظرية الاحتمال الرياضية او توظف نظرية الاحتمال الرياضية في خدمته.

٥.٣ نموذج من أمثلة الصدر في مجال نظريته للاحتمال

نقدم هنا نموذجاً من أمثلة الصدر التي ساقها في سياق عرضه لنظريته الاحتمالية. والواقع انه بفهم هذه الأمثلة وتحليلها وتقييمها نستطيع فهم نظرية الصدر بشكل أعمق وأوضح وتقييمها بنحو أفضل. كما اننا نحتاج لعرض هذه الأمثلة وفهمها سلفاً لتكون متاحةً لنا في بحوثنا ومحاججاتنا وإرجاعاتنا اللاحقة.

١.٥.٣ مثال نسبة السل لدى المدخنين

يقول الصدر في صفحة 200 من كتابه: فمثلاً إذا كنا نراجع نتائج إحصاءات مؤكدة لنعرف نسبة تكرر السل في المدخنين، ونتيجة لعدم وضوح الكتابة لم نستطع أن نعرف هل أن نسبة تكرر السل هي 1/4 أو 1/5 فسوف نواجه هنا احتمالاً يتعلق بالنسبة نفسها لا بالمدخِّن، وهو أن النسبة تتمثل في أي من الكسرين، وهذا الاحتمال لا يشمله تعريف الاحتمال على أساس التكرار، ولكن بالامكان أن يشمله الاحتمال بالمعنى الذي عرفناه، لأن هذه الحالة ينشأ فيها علم إجمالي بأن نسبة التكرار هي إما 1/4 أو 1/5 ، ومجموعة الأطراف في هذا العلم تحتوي على عضوين، فتكون درجة احتمال أن النسبة هي هذا الكسر بالذات أو ذاك بالذات 1/2 (انتهى الاقتباس)

وهذا النص واضح صراحةً في ان الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي حسب المفهوم الصدري مغاير للاحتمال الرياضي القائم أساساً على مفهوم التكرار (او النسبة الإحصائية) حيث المفهوم الصدري للاحتمال ذاتي الطابع، إذ قد يكون التردد في نسبة التكرار لدى زيد بين الـ 1/4 والـ 1/5 ولدى عمرو بين الـ 1/2 والـ 1/3 بينما لا يكون تردد لدى خالد بالمرّة (لحدّة بصره مثلاً او لخبرته في قراءة المخطوطات السيئة او لحصوله على قرائن تحدّد له النسبة جزماً). كما ان قيمة الاحتمالات لدى هؤلاء الأشخاص او بعضهم قد تكون متفاوتة او ان عدد اطراف العلم الإجمالي لديهم مختلف (كما اشرنا الى ذلك سابقاً). وخلافاً لذلك الاحتمال الرياضي الموضوعي الطابع والذي لا ينبغي ان يختلف فيه زيد وعمرو وخالد (لا في المحتمل ـ عدداً

ونوعاً ـ ولا في قيمة الاحتمال) لاستناده الى معطيات موضوعية مستقلة عن الحالات والظروف والقابليات الفردية لهذا الفرد وذاك.

'وهذا الاحتمال لا يشمله تعريف الاحتمال على أساس التكرار' (كما يقول الصدر) لأنه لا ينبغي ان يشمله لا لقصور تعريف الاحتمال الرياضي عن شموله مع أهليته للشمول وصلاحيته له، لأنه لو شمله لصارت نظرية الاحتمال الرياضية مسرحاً للفوضى إذ سيكون لكل من زيد وعمرو وخالد احتماله الرياضي الخاص به. وهذه الفوضى إن كانت يسيرة على الفهم وسهلة الهضم لدى الفقهاء والأصوليين وأمثالهم لاستناد علومهم على مفاهيم التنجيز والتعذير والتطمين (وما شاكلها) واكتسابها قيمتها منها (كونها قيمة عملانية تعبدية بحتة)، فان فوضى كهذه لا ينبغي أن يُسمح بها في مجالات كفلسفة المعرفة والعلوم الطبيعية البحتة التي تستند في جزءٍ منها ـ افتراضاً ـ على نظرية الاحتمال الرياضي والتي غرضها 'كشف الواقع والتعرف عليه' لا تحصيل منجِّزات وعلل ومعاذير بدافع التعبد والطاعة والانقياد.

'ولكن بالامكان أن يشمله الاحتمال بالمعنى الذي عرفناه' (كما يقول الصدر) لأنه ينبغي ان يشمله ـ بحق ـ ما دام تعريف الصدر ذاتي الطابع وقابلاً لاحتواء التذبذبات والتخرصات الفردية واستيعابها. بل ان الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي حسب المفهوم الصدري مصمم بالخصوص والتحديد لهذا النوع من الاحتمالات لا غير، فهو إذ يشمل هذا النوع من الاحتمالات الذاتية الطابع لا ينبغي أن يشمل النوع الآخر (اي الموضوعي الطابع المستند الى مفهوم التردد النسبي الإحصائي والذي هو جوهر الاحتمال الرياضي)، فالمفهومان مختلفان لا ان مفهوم الصدر أوسع وأشمل من مفهوم الاحتمال الرياضي الموضوعي الطابع.

والخلاصة ان مثال نسبة تكرر السل في المدخنين لا يدع مجالاً للشك في ان المفهوم الصدري للاحتمال مغاير للمفهوم الرياضي ومن ثم لا يصلح هذا المفهوم (اي المفهوم الصدري) لتطبيق نظرية الاحتمال الرياضية وجريانها عليه. وهذا يعني انه لا يحق للصدر ان يستفيد من نظرية الاحتمال الرياضية لتدعيم نظريته الاحتمالية (التي يوظفها كأساس لنظريته في الاستقراء والمعرفة) وإيجاد أساس رياضي لها كما يريد. بل هذا يعني انه لا يحق للصدر حتى ان يوظف مفهومه عن الاحتمال في نظرية استقرائية معرفية موضوعية الطابع (خاصة إن استندت الى عقيدة واقعية وجودية) وإن لم يستخدم آليات نظرية الاحتمال الرياضية وتقنياتها.

وأخيراً ينبغي ان نلاحظ ان قول الصدر ' فتكون درجة احتمال أن النسبة هي هذا الكسر بالذات أو ذاك بالذات 1/2' هي مثال آخر من أمثلة الاعتباط في العلوم الإجمالية واستنادها الى الجهل (وهو ما المحنا له سابقاً وسنبحثه بالتفصيل لاحقاً). كما أنه مثال آخر على محدودية نظرية الصدر الاحتمالية إذ عادةً ما يكون الشك مقترناً بترجيح أحد الاحتمالين كما أشرنا سابقاً.

٢.٥.٣ مثال الخنثى

يقول الصدر في صفحة 201 وما يليها من كتابه: وكذلك يتيح لنا شمول التعريف بالصورة المتقدمة أن نقول عن أي امرأة حامل سوف تلد: ان هذه المرأة أما أن تلد ذكراً وإما أن تلد أنثى وإما أن تلد كائناً مشوهاً (خنثى)، ونشكل مجموعة متكاملة من هذه النقائض الثلاثة ونستنتج من ذلك أن درجة احتمال أن تلد المرأة خنثى هو 1/3. ولكن هذا التصور خاطئ (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر فيما بعد تعليقاً على ما تقدم (راجع صفحة 202): وأما المثال الثاني [أي مثال الخنثى] فقد طبقت فيه طريقة تحديد الأعضاء في مجموعة أطراف العلم الاجمالي تطبيقاً صحيحاً، ولكن غرابة النتيجة القائلة إن احتمال أن تلد المرأة خنثى 1/3 وخطأها نشأ عن إهمال علم إجمالي آخر أوسع، وهذه نقطة جوهرية ومهمة جداً ويجب أن نوضحها بدرجة كافية.

إننا في البداية إذا قطعنا أي صلة تقوم من أساس الاستقراء بالعالم الخارجي فسوف نملك في المثال الثاني علماً إجمالياً تحتوي مجموعة أطرافه على أعضاء ثلاثة وهو العلم الاجمالي بأن المولود إما ذكر وإما أنثى وإما خنثى، وإذا حددنا درجة احتمال أن يكون خنثى على أساس هذا العلم فسوف تكون 1/3 ولكننا إذا أخذنا استقراءنا للعالم الخارجي بعين الاعتبار فسوف نلاحظ أن نسبة الخنثى في المواليد مثلاً 1/11 ، وهذا الاستقراء يتدخل في حساب الاحتمال عن طريق إيجاده لعلم إجمالي جديد فتتغير درجة احتمال الخنثى وفقاً له.

وهذا العلم الاجمالي الجديد الذي يكشفه الاستقراء يتعلق بالعوامل والأسباب التي تتدخل في جعل المولود ذكراً أو أنثى أو خنثى (انتهى الاقتباس)

ثم يستطرد الصدر فيما بعد قائلاً (راجع صفحة 202-203): وعلى هذا الضوء نعرف الطريقة التي تتدخل بها معلوماتنا الاستقرائية في تغيير درجة احتمال الحادثة، فهناك دائماً في حالات التدخل درجة قبلية لاحتمال الحادثة على أساس علم إجمالي ثابت قبل الاستقراء، ثم ينشأ على أساس المعلومات الاستقرائية علم إجمالي جديد يرتبط بالعوامل والأسباب التي تؤدي إلى وجود تلك الحادثة، فإذا كانت نسبة المراكز التي تحتلها الحادثة في مجموعة أطراف هذا العلم إلى عدد أعضائها أكبر أو أصغر من نسبة المراكز التي كانت الحادثة تحتلها في مجموعة أطراف العلم الأول الثابت قبل الاستقراء فسوف تتغير درجة الاحتمال تبعاً لذلك.

وقد نواجه بهذا الصدد التساؤل [التساؤل] التالي: لما يجب أن تحدد درجة احتمال الحادثة على أساس

العلم الاجمالي الذي يتعلق بالعوامل والأسباب بدلاً عن العلم الاجمالي الذي يتعلق بنفس الحادثة مباشرة؟.

والجواب على ذلك أن هذه الثنائية بين العلمين الاجماليين شكلية وليست حقيقية لأن الحقيقة أن العلم الاجمالي الأول هو الذي يتطور إلى العلم الاجمالي الثاني، ففي المثال المفترض كان لدينا علم إجمالي بأن المولود إما ذكر وإما أنثى وإما خنثى وأصبح لدينا بفضل الاستقراء علم إجمالي آخر بأن واحداً من أحد عشر عاملاً قد وجد في حالة هذه المرأة الحامل خمسة منها عوامل نفي الخنثى ولصالح الذكر، وخمسة منها عوامل نفي الخنثى ولصالح الأنثى، وواحد منها عامل لصالح الخنثى، وهذا يعني ان الأطراف الثلاثة التي كانت أعضاء في مجموعة أطراف العلم الاجمالي الأول أصبح بالامكان تقسيم كل من الطرف الأول والطرف الثاني منها إلى خمسة أقسام عرضية (انتهى الاقتباس)

ثم يختم الصدر كلامه قائلاً (راجع صفحة 204): ونستخلص مما تقدم أن الاستقراء يؤدي إلى الاقتراب باحتمالاتنا إلى الحقيقة، ولكن هذا لا يعني ربط تحديد درجة الاحتمال بالتكرار مباشرة، بل أن الاحتمال دائماً يقوم على أساس العلم الاجمالي، والاستقراء يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجمالي وإثرائه. (انتهى الاقتباس)

وأول ما نلاحظ على كلام الصدر ابتناء الاحتمالات المبدئية على الجهل ولهذا حددت النسبة ابتداءاً بالثلث (لاحظ قوله 'إننا في البداية إذا قطعنا أي صلة ... وإذا حددنا درجة احتمال أن يكون خنثى على أساس هذا العلم فسوف تكون 1/3') رغم انها في الواقع ليست كذلك بدليل تصحيحها فيما بعد لتكون 1/11. ولو افترضنا ان هذا مغتفر ومقبول في امثلة كهذه حيث يمكن تحصيل معلومات استقرائية موثَّقة ومصحِّحة فانه لا ينبغي ان يكون مغتفراً ومقبولاً حيث لا توجد معلومات استقرائية موثَّقة ومصحِّحة.

ثم اننا إذا كنا نغير درجة الاحتمال تبعاً للمعلومات الاستقرائية فلماذا نلتزم ابتداءاً باحتمالات مبدئية متساوية قابلة للتغيير، وما الفائدة من هذه الاحتمالات المتساوية التي ستتغير وتتبدل فيما بعد؟ وجوابنا (نيابة عن الصدر) ان هذا ينقذنا من ورطة الجهل المطلق حين لا تتاح لنا معلومات استقرائية كافية، كما انه يسمح لنا بتطبيق نظرية الاحتمال المزعومة المحتاجة الى احتمالات مبدئية ولو كانت هذه الاحتمالات المبدئية مبتنية أساساً على الجهل. ولكن محاولة التخلص من هذه الورطة بافتراض احتمالات مبدئية متساوية لا يبدو مجدياً ما دامت هذه الاحتمالات نفسها مبتنية على الجهل. والخلاصة اننا بين خيارين كلاهما مرّ: إما أن يتوفر لنا في المستقبل معلومات استقرائية تصحح النسبة المبدئية المبتنية على الجهل (وهو ما ينفي حكمة افتراض تساوي النسبة ابتداءاً)، وإما أن لا يتوفر لنا في المستقبل معلومات استقرائية تصحح النسبة المبدئية المبتنية

على الجهل (وهو ما يعني اننا سنبني استقراءاتنا ومعرفتنا على جهل).

ثم إنّ هذا إن كان في صدد تكوين الاحتمالات المبدئية (كما يبدو الأمر كذلك) فهذا مشكل لأن الاستقراء ـ حسب نظرية الصدر ـ يتوقف على هذه الاحتمالات فلا يجوز ان يتحدد بها،[٦١] وإن كان هذا في صدد تكوين الاحتمالات المركبة فهو لا يقل إشكالاً لأن الاحتمالات المركبة تتكون ـ زعماً ـ وفق نظرية الاحتمال الرياضية فما دور الاستقراء فيها إذاً؟ وينبغي ان نذكّر هنا بما أشرنا له سابقاً من ان الصدر يبدو مناقضاً لنفسه (او متردداً على الأقل) حيث نفى في موضع آخر[٦٢] صلاحية الاستقراء في الدخول في تحديد الاحتمالات المبدئية.

وأخيراً نلاحظ أن تطور العلم الإجمالي الأول إلى العلم الإجمالي الثاني (كما يقول الصدر) يفتقر الى آلية واضحة ضمن نظرية احتمال محددة المعالم خصوصاً في جانبها الكمي المتصل بنظرية الاحتمال الرياضية، وهو ما لا نجده في نظرية الصدر رغم أنه يحاول اقتراح وتطوير آلية كهذه في بعض امثلته وتطبيقاته. ولذا يحق لنا افتراض ان هذا 'التطور' فذلكة لفظية قليلة المحتوى والمضمون وتفتقر الى الضبط والدقة وهو بذا أقرب للكلام الأدبي منه للتعبير العلمي. والواقع ان الفقرة الأخيرة من اقتباساتنا السابقة (اي قول الصدر 'ونستخلص مما تقدم أن الاستقراء يؤدي ... عن طريق تعميق العلم الاجمالي وإثرائه') تشي بذلك وتوحي به إذ نلاحظ ان الصدر يحاول تجنب الاعتماد على المفهوم التكراري للاحتمال 'مباشرةً' لكي لا تتأثر أو تنهار تنظيراته السابقة عن العلم الإجمالي وتعريفه الجديد للاحتمال (المفروض استغناؤه عن المفهوم التكراري) وهو يلجأ في محاولته هذه الى تعبيرات هلامية (كقوله 'يقرب الاحتمال من الحقيقة عن طريق تعميق العلم الاجمالي وإثرائه') لا تصلح لتأسيس نظرية استقرائية معرفية مضبوطة يوثَق بها ويُعتمَد عليها.

٣.٥.٣ مثال موت المريض في المستشفى

لقد ساق الصدر هذا المثال في سياق إيضاحه لمبدأ حكومة العلوم الإجمالية بعضها على بعض وتنظيره لهذا

[٦١] كما أشرنا سابقاً، الاحتمالات المبدئية لاينبغي ان تتحدد استقرائياً (حسب نظرية الصدر الاحتمالية على الأقل) لأن الاحتمالات المبدئية هي اساس الاستقراءات فلا يصح ان تكون الاستقراءات أساساً للاحتمالات المبدئية.

[٦٢] يقول الصدر في صفحة 250-251 وما يليها من كتابه: أحدهما: أن نلاحظ نسبة تكرر (ت) في الحالات المختلفة الماضية، ونجعل من هذه النسبة درجة تحدد قيمة احتمال وجود (ت) فعلاً خلال التجربة. وهذا الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث، لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي، ونحن إذ نحاول تفسير الاستقراء ككل، لا بد ان نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلاً على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة. (انتهى الاقتباس)

المبدأ. ولهذا من المهم ان نفهم هذا المثال جيداً لأن مبدأ الحكومة هذا ركن من أركان نظرية الاحتمال الصدرية، وهو متضمَّن حتى في البديهيات التي يقترحها الصدر (كإضافة لبديهيات نظرية الاحتمال الرياضية) أساساً لنظريته الاحتمالية المتَّخَذَة أساساً لنظريته الاستقرائية المعرفية (راجع بديهية الحكومة في § ٣.٨.٣).

يقول الصدر في صفحة 207 وما يليها من كتابه: لنفرض أنا حصلنا على علم إجمالي بأن انساناً مريضاً في المستشفى (جـ) قد مات. ونعلم في نفس الوقت بأن المستشفى (جـ) يحتوي على عشرة مرضى. ففي هذه الحالة سوف تكون قيمة احتمال أن يكون أي واحد من هؤلاء العشرة ميتاً 1/10، لأن العلم الاجمالي يحتوي على عشرة أطراف

ولكن يمكننا أن نرفض [نفرض] من ناحية أخرى أن هناك مريضاً عدا العشرة نشك في أنه هل هو موجود في مستشفى (جـ)، أو في مستشفى (ب) الذي لم يمت فيه أحد، ونفرض أن نسبة دخول المريض إلى كل من المستشفيين واحدة، وهذا يعني وجود علم إجمالي ثان بأن المريض الحادي عشر موجود إما في المستشفى (جـ) وإما في المستشفى (ب)، فتكون قيمة احتمال وجوده في المستشفى (جـ) 1/2 إذا افترضنا أن نسبة دخول المرضى إلى (جـ) و (ب) واحدة.

وفي هذه الحالة يصبح هذا المريض الحادي عشر داخلاً بشكل ما في نطاق العلم الاجمالي الأول، لأنه ما دام من المحتمل أن يكون من نزلاء المستشفى (جـ) فمن المحتمل أن يكون هو المريض الذي علمنا اجمالاً بموته، وبهذا سوف يصبح احتمال موت أي واحد من أولئك العشرة الذين نعلم بأنهم في المستشفى (جـ) أقل من 1/10، لأن العلم الاجمالي الأول يشتمل في هذه الحالة على احدى عشرة قيمة احتمالية، وواحدة من هذه القيم هي قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر هو الميت في المستشفى (جـ). وأما العلم الاجمالي الثاني بأن هذا المريض إما في المستشفى (جـ) أو في المستشفى (ب) فهو يشتمل على قيمتين احتماليتين، وواحدة منهما هي قيمة احتمال أن يكون المريض في المستشفى (ب).

ونلاحظ أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى (ب) ـ التي يشتمل عليها العلم الاجمالي الثاني ـ وقيمة احتمال أن يكون هو الميت في المستشفى (جـ) ـ التي يشتمل عليها العلم الاجمالي الأول ـ لا يمكن أن تصدقا معاً.

ولكن هذا لا يجعل بين القيمتين تعارضاً يؤدي إلى تأثير كل منهما على الأخرى، كما كان يقع في مثال القطعتين بين قيمة احتمال ظهور الصورة وقيمة احتمال ظهور غير رقم ستة، الأمر الذي أدى في ذلك المثال إلى تأثير كل من القيمتين على الأخرى بالطريقة التي حددها العلم الاجمالي الثالث الحاصل من ضرب العلمين.

بل الصحيح في مثال المستشفى أن قيمة احتمال أن يكون المريض الحادي عشر في المستشفى (ب) ـ أي أن لا يكون في المستشفى (جـ) ـ لا يمكن أن تنخفض بسبب قيمة احتمال أن يكون هو الميت من نزلاء المستشفى (جـ) بل العكس هو الصحيح، وكلما كبر احتمال أن لا يكون المريض نزيلاً في المستشفى (جـ) انخفض احتمال أن يكون هو النزيل الميت. (انتهى الاقتباس)

وقد أطنب الصدر في الصفحات اللاحقة في تفسير هذا المثال على أساس مفهوم الحكومة (مُرجِعين القارئ الى كتاب الصدر لمعرفة التفاصيل التي لا يمكن نقلها هنا لطولها). ونسجل فيما يلي من فقرات بعض تحفظاتنا على هذا المثال.

فأول ما نلاحظ على هذا المثال انه واضح في كون الاحتمال فيه ذاتي الطابع أي ليس من النوع الموضوعي الذي تجري فيه نظرية الاحتمال الرياضية ويصح تطبيقها عليه. وهناك دلائل ومؤشرات عديدة على ذلك في كلام الصدر كما في مضمون المثال نفسه. فأول هذه الدلائل والمؤشرات ان هذا المثال يتحدث عن واقع محدد مصدر إجمالية العلم فيه تعود لجهل العالم بتفاصيل الحدث (أي موت أحد المرضى تحديداً)، وكما قلنا وسنقول (راجع مثلاً § ٣.٨.١): الاحتمال الذاتي يدور حول الحكم تجاه واقع محدد، بينما الاحتمال الموضوعي يدور حول الحكم تجاه واقع مردد. ثم ان الصدر يستعمل الفاظاً وتعابير تشير بوضوح الى ذاتية الاحتمال واستناده الى الجهل المجرد بهذا الواقع المحدد. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 209 من كتابه: 'وقد افترضنا أننا نعلم بوجود عشرة مرضى في المستشفى (جـ)، ونشك في وجود الحادي عشر' وهذا يعني ان 'الفضاء الاحتمالي' نفسه غير محدد في هذه الحالة وبذا لا يصلح هذا ان يكون موضوعاً لنظرية الاحتمال الرياضية التي تتطلب فضاءاً احتمالياً معرَّفاً دون لبس. كما نحيل القارئ الى صفحة 210 من كتاب الصدر (وبالتحديد الفقرة التي تتحدث عن كون المريض الحادي عشر مصاباً بالسل والفقرة التي تليها) التي تتضمن إشارات موحية بطبيعة الاحتمال في هذا المثال وكونه ذاتياً غير خاضع للضبط والتكميم لا موضوعياً صالحاً للضبط والتكميم بقواعد نظرية الاحتمال الرياضية. والواقع ان كون هذا المثال موضوعاً لمبدأ الحكومة ينبغي ان يكون مؤشراً واضحاً على الطبيعة الذاتية للاحتمال فيه ما دامت الحكومة ـ بمفهومها الأصولي ـ مبدأً يحكم العلوم الإجمالية بالمفهوم الأصولي وهي علوم قائمة على احتمالات ذاتية بحكم طبيعتها التنجيزية التعذيرية ودورانها حول التكليف المستند الى المحاججة والتطمين.

ثم اننا لو سلمنا ان هذا المثال يصلح أن يكون موضوعاً لنظرية الاحتمال الرياضية فلا نرى داعياً أو حاجة للحكومة إطلاقاً، إذ تصويرنا لهذا المثال (حسب نظرية الاحتمال الرياضية مستخدمين ـ تبعاً للصدر ـ مفهوم

العلم الإجمالي ومصطلحاته) ان لدينا علمين إجماليين متزامنين ومنفصلين، أحدهما هو العلم بموت أحد المرضى في المستشفى (جـ)، والثاني هو العلم بأن المريض الحادي عشر إما في المستشفى (ب) او في المستشفى (جـ). وحينئذٍ يمكن استنتاج قيمة احتمال أن المريض الحادي عشر إما حي وإما ميت (كغيره من الاحتمالات الأخرى) من قيم الاحتمالات لهذين العلمين الإجماليين مستخدمين قاعدة الضرب للاحتمالات المشروطة. وتفصيل ذلك انه بمجرد حصولنا على هذين العلمين الإجماليين معاً (مفترضين ان قيم الاحتمالات لأطراف العلمين الإجماليين ـ كعلمين منفصلين ـ متساوية)[٦٣] نستخرج قيمة احتمال موت المريض الحادي عشر بقاعدة الضرب للاحتمالات المشروطة، وبذا نستطيع استخراج قيم الاحتمالات الأخرى من هذه القيمة. فلو رمزنا لدخول المريض الحادي عشر إلى المستشفى (جـ) بـ (A) ورمزنا لموت أحد المرضى في المستشفى (جـ) بـ (B) فان قيمة احتمال موت المريض الحادي عشر هي:

$$P(A \cap B) = P(A)\, P(B \mid A) = \frac{1}{2} \times \frac{1}{11} = \frac{1}{22}$$

وعلى هذا فان قيمة احتمال عدم موت المريض الحادي عشر (حسب قاعدة الاحتمالات المتكاملة) هي 21/22 كما ان احتمال موت أي من المرضى الآخرين (حسب قاعدة الاحتمالات المتكاملة آخذين فرضية التساوي بعين الاعتبار) هي 21/220. وبذا تكون كل الاحتمالات محددة رياضياً دون التباس من دون حاجة لمفهوم حكومة العلوم الإجمالية بعضها على بعض.

والواقع ان الصدر قد استنتج هذا ـ صائباً ـ حيث يقول في صفحة 209: وهذا يعني: أن القيمة الاحتمالية لموت هذا الشخص [أي المريض الحادي عشر] التي تستمد من العلم الإجمالي الأول هي قيمة احتمال أن يكون المريض نزيلاً في المستشفى (جـ)، مضروبة في قيمة احتمال أن يكون هو الانسان الميت على افتراض أنه من نزلاء المستشفى (جـ). (انتهى الاقتباس) ولهذا لا نرى داعياً لكل هذا الشرح الذي قدمه الصدر لتفسير هذا المثال وتبريره على أساس مبدأ الحكومة ما دمنا قادرين على تفسير هذا المثال على أساس نظرية الاحتمال الرياضية المجردة عن أي إضافة غريبة ـ كمفهوم الحكومة وبديهيتها المزعومة ـ مستخدمين قاعدة الضرب وآخذين بنظر الاعتبار اننا نتعامل مع فضاءين احتماليين منفصلين (أي الفضاء الاحتمالي لكون المريض الحادي عشر في أحد المستشفيين والفضاء الاحتمالي لموت أحد المرضى في المستشفى جـ) هما متعلَّق هذين العلمين الإجماليين المتزامنين والمنفصلين.

---

[٦٣] هذا الافتراض (الذي هو منسجم مع بديهية الانقسام الصدرية؛ راجع § ١.٨.٣) يعني ان قيمة احتمال ان المريض الحادي عشر إما في المستشفى (ب) او في المستشفى (جـ) متساوية (اي 1/2) وان قيمة احتمال موت أي مريض محقَّق التواجد في المستشفى (جـ) متساوية (اي 1/10 إن تواجد 10 مرضى في المستشفى جـ و 1/11 إن تواجد 11 مريضاً في المستشفى جـ).

وباختصار، إن إيلاج مبدأ الحكومة (في هذا المثال على الأقل) ليس سوى إضافة نظرية محضة لا حاجة لها إطلاقاً لتكامل نظرية الاحتمال وإن كان للصدر الحق ـ كل الحق ـ أن يفهم هذا المثال وأمثاله في ضوء موروثه الثقافي ويحلله وفق ذهنيته الأصولية ولكن دون ان يحمّل نظرية الاحتمال هذا العناء ويكلفها عبء استيعاب ما لا حاجة لها به. وهذا يعني ان مبدأ الحكومة (في هذا المثال على الأقل) ليس سوى زائدة لا تسمن ولا تغني من جوع، بل هو عبء لا مبرر له يراد لنظرية الاحتمال ان تحمله وتتحمل تبعاته ـ من بديهيات إضافية وحذلقات كلامية ـ دون أن يكون له أي مردود أو جدوى تبرر تكاليفه وأثمانه. والواقع ان الصدر نفسه يبدي (في مواضع أخرى من كتابه) تردداً حول الحاجة لمبدأ الحكومة مما يبدو موحياً بشعوره الداخلي بأن هذا المبدأ غير ضروري (بل ومقحَم) في بعض المواقع على الأقل. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 217 من كتابه:[٦٤] 'هنالك اتجاه آخر لنا في تفسير الموقف في هذه الحالة، لا يقوم على أساس بديهية الحكومة، بل على أساس قاعدة الضرب' فيما يبدو إشارة منه الى إمكانية الاستغناء عن الحكومة في تفسير الموقف في بعض الحالات على الأقل.

٤.٥.٣ مثال زيارة الأخوين

لقد ساق الصدر هذا المثال في سياق حديثه عن دور الحكومة في الأسباب والمسببات ضمن تأسيسه وتنظيره للبديهية الإضافية الرابعة.[٦٥] يقول الصدر في صفحة 214 وما يليها من كتابه: إذا وجدنا فئتين كل واحدة منهما تشكل مجموعة الأطراف لعلم اجمالي، وكانت أعضاء الفئة الأولى أسباباً لأعضاء الفئة الثانية، فالقيم الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الأولى، حاكمة على القيم الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الثانية.

ومثال ذلك: أن تعلم علماً إجمالياً بأن أحد أخويك سيزورك، ولنفرض أن مبررات زيارة كل منهما مساوية لمبررات زيارة الآخر، فالفئة التي يضمها هذا العلم تشتمل على عضوين، وقيمة احتمال كل منهما بموجب ذلك العلم 1/2. ونفترض أن الأخ الأكبر ليس له إلا ولد واحد، والأخ الأصغر له أربعة أولاد، وأنت تعلم بأن أي واحد من أخويك إذا جاء، فسوف يصحب معه ولداً له، فهذا يعني: أنك تعلم علماً إجمالياً آخر بأن أحد

---

[٦٤] ينبغي ان نلاحظ ان كلامه هذا يأتي في سياق مثال آخر (اي مثال زيارة الأخوين الذي سنستعرضه في § ٤.٥.٣).

[٦٥] وفقاً للصدر، البديهية الاضافية الرابعة (راجع § ٤.٨.٣) تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة (اي بديهية الحكومة؛ راجع § ٣.٨.٣).

أولاد أخويك الخمسة سوف يزورك أيضاً، وهذا العلم يضم فئة تشتمل على خمسة. فإذا لاحظنا قيمة احتمال زيارة ابن اخيك الأكبر لك، التي يحددها هذا العلم الاجمالي، نجد أنها 1/5، بينما عرفنا آنفاً أن قيمة احتمال زيارة الأخ الأكبر التي يحددها العلم الاجمالي الأول هي 1/2، وهي نفسها تعتبر قيمة احتمال زيارة ولده، وبهذا تعتبر القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الأولى مختلفة عن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الثانية.

ولا شك في أن القيمة الاحتمالية التي يحددها العلم الاجمالي الذي يضم الفئة الأولى حاكمة على القيمة الاحتمالية الأخرى، لأن مجرد وجود عدد أكبر من الأولاد للأخ الأصغر لا يمكن أن يؤدي إلى تنمية احتمال زيارته وخفض احتمال زيارة الأخ الأكبر، ما دام عدد الأولاد لا أثر له في زيارة الأب. (انتهى الاقتباس) ثم يذهب الصدر بعد ذلك الى تقديم تفسير مطول للحكومة المزعومة على أساس البديهية الاضافية الثالثة.

ونلاحظ هنا ان مثال زيارة أحد الأخوين (واشباهه من أمثلة الحكومة المزعومة) يمكن معالجته ببساطة ضمن البديهيات والمبادئ الرياضية لنظرية الاحتمال (مفترضين توفره على الشروط المقررة لهذه النظرية) دون حاجة لإيلاج الحكومة وذلك لأن الفضاء الاحتمالي لزيارة الأخ يتكون من زيارة الأخ الأكبر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2) وزيارة الأخ الأصغر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2 أيضاً)، بينما الفضاء الاحتمالي لزيارة أبناء الأخوين يتكون من زيارة ابن الأخ الأكبر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2، أي مساوية لقيمة احتمال زيارة الأخ الأكبر) ومن زيارة الابن الأول وزيارة الابن الثاني وزيارة الابن الثالث وزيارة الابن الرابع للأخ الأصغر (باحتمال مبدئي قيمته 1/8 لكل واحد منها، أي مساوية لقيمة احتمال زيارة الأخ الأصغر مقسومةً على 4). وبالتالي لا داعي لهذا التطويل والإطناب وإدخال الحكومة في هذا الموضوع وحشرها فيه رغم اعترافنا بأن للصدر كل الحق في ان يفهم هذا المثال وأمثاله وفق خلفيته الأصولية ولكن دون أن يحمِّل نظرية الاحتمال عناصر غريبة لا حاجة لها بها.[٦٦]

وينبغي أن نسجل هنا ان كل هذه الكلفة والعناء والمشقة التي نتحملها في نظرية الصدر لتفسير وتبرير أمثلة بسيطة كهذا المثال إنما هي ثمن ندفعه لالتزامات مسبقة لا داعي لها أصلاً. ففي مثال زيارة الأخوين هذا يبدو من الواضح ان الدافع وراء اللجوء الى مبدأ الحكومة هو تفسير وتبرير تفاوت القيم الاحتمالية لزيارة أولاد الأخوين الخمسة خلافاً لبديهية الانقسام (راجع § ١.٨.٣) التي فرضها الصدر دون داعٍ لها في المقام الأول

[٦٦] يعلق الصدر في صفحة 217 من كتابه بقوله: 'هنالك اتجاه آخر لنا في تفسير الموقف في هذه الحالة، لا يقوم على أساس بديهية الحكومة، بل على أساس قاعدة الضرب' فيما يبدو إشارة منه الى إمكانية الاستغناء عن الحكومة في تفسير الموقف.

سوى ان مفهومه عن الاحتمال الإجمالي وتنظيره له يقتضيها مع ان هذا المفهوم والنظرية المبنية عليه يفتقران اساساً الى التبرير والتفسير. فلو لم نتبنَّ هذا المفهوم وهذه النظرية ومن ثم لم نضطر للالتزام بهذه البديهية لاستطعنا قبول تفاوت القيم الاحتمالية لزيارة أولاد الأخوين ابتداءاً (مستندين الى الأساس التكراري او الأساس المنطقي او اي اساس آخر مشابه لا شك انه اوضح من تعقيدات الحكومة وما شاكلها وما ترتب عليها) دون حاجة الى مبدأ الحكومة وبديهيته والبديهية الاضافية الرابعة المتفرعة عنها. ويبدو من الواضح ان هذا هو الدافع (او على الأقل احد الدوافع) كذلك وراء إيلاج مفهوم الحكومة في مثال موت المريض الذي بحثناه في § ٣.٥.٣.

٣.٥.٥ مثال سقوط الحجر والسكتة القلبية

وهذا المثال من أطرف الأمثلة التي ساقها الصدر في كتابه لتأسيس نظريته وتدعيمها وتوضيحها وربما هو الأطرف إطلاقاً.[٦٧] ولا نرى داعياً لاقتباس ما قاله الصدر في هذا المثال لأننا لا نريد ملء كتابنا بهذه الاقتباسات، فمن اراد الإحاطة بتفاصيل هذا المثال فعليه أن يرجع الى كتاب الصدر (صفحة 341 وما يليها). ومن يقرأ هذا المثال ويتمعن فيه سيجده دون شك غايةً في التكلف والاصطناع والشذوذ. كما ان هذا المثال يظهر ما نعنيه بقولنا ان علوم الصدر الإجمالية ذاتية اعتباطية مصطنعة لا تعبر عن واقع موضوعي ومن ثم لا قيمة لها استقرائياً ومعرفياً. فالمشكلة وحلها في هذا المثال لا أساس لهما في الواقع إلا لأن الصدر قد عرّف الاحتمال ونظّر له بطريقته الخاصة القائمة على اساس مفهوم العلم الإجمالي وما يرتبط به من مفاهيم وموضوعات وأصول وقواعد. ولو جرّدنا نظرية الاحتمال عن هذا المفهوم وما يرتبط به وتبنينا مفهوماً صحيحاً وقواعد سليمة للاحتمال لأصبح الموضوع كله لغواً في لغو ولانعدمت مبررات هذا المثال وما سيق المثال لأجله من الأساس.

والواقع انه لا ينبغي ان تبنى نظريات جادة على أمثلة شاذة كهذه وأن تكون أساساً لتكوين مذهب محترم في الاستقراء والمعرفة. فمن أراد أن يبني مذهباً محترماً جاداً في الاستقراء والمعرفة فعليه أن يغترف ـ على سبيل المثال ـ من أصناف المعرفة الجادة وأمثلتها المتمثلة في العلوم الحديثة وما شاكلها وارتبط بها لا أن يلجأ الى أمثلة متنطعة تشبه نوم الملائكة في رأس دبوس. ولا يقال ان هذا مجرد مثال لتقريب الفكرة وتوضيحها

[٦٧] الواقع ان هذا المثال لا يقتصر على سقوط الحجر والسكتة القلبية بل هو يمتد لاحقاً ليشمل سقوط المطر وارتفاع الحرارة (وربما أشياء أخرى).

لأن الواقع ان هذا المثال يشي بمحتوى الفكرة ووزنها ومضمونها. واعتقد ان الصدر لو كان يملك مثالاً أفضل من هذا لما تردد في عرضه واستبداله. والخلاصة ان بناء نظرية جادة يتطلب ـ كحد أدنى ـ اقتراح أمثلة تتسم بقدر من الواقعية والمصداقية وبعيدة عن الاصطناع والتكلف لكي تكون منتسبة لعالمنا الذي نعيش فيه لا الى عالم افتراضي وهمي.

٦.٥.٣ مثال الرميات العشر

تحت عنوان 'الطريقة الثانية للتدخل لتطبيق المصادرة، ومثالها' (راجع صفحة 357 وما بعدها من كتاب الصدر) يعرض الصدر مثالاً عن إلقاء قطعة نقد عشر مرات ثم يحلل هذا المثال بالتفصيل ويربط ذلك برفضه لمبدأ لاتكرارية الصدفة كمبدأ قبلي (الذي التزم به المنطق الأرسطي حسب زعمه). والواقع ان تحليل الصدر لهذا المثال لا يخلو من تضارب وتهافت. فالصدر من جهة يفترض ان احتمال الكتابة واحتمال الصورة متساويان في جميع المرات ومن جهة ثانية يعتبر احتمال ظهور الكتابة في جميع المرات اصغر من احتمال ظهور الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة فقط. وهذا في الحقيقة مخالف لحساب الاحتمال الرياضي حيث كلا الكيفيتين تتمتعان بنفس درجة الاحتمال كما يعترف الصدر نفسه ضمناً حين يجعل الحالات الـ 1024 المحتملة مجموعة لأطراف العلم الإجمالي1 الذي حسب نظريته ينبغي ان تتمتع كل اطرافه باحتمالات متساوية. والواقع ان الصدر في تضاربه هذا انما يعتمد جانباً ذاتياً لا موضوعياً للاحتمال منشؤه تبني مفهوم الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي كمكافئ للاحتمال الرياضي حيث يمكن تسرب عوامل واعتبارات ذاتية لهذا العلم الإجمالي كما وقع للصدر في هذه الحالة. ومما يؤشر الى تسرب العوامل الذاتية ظهور تعبيرات لدى الصدر توحي بذلك (كالاستغراب مثلاً). بل ان تسرب العوامل الذاتية ظاهر من افتراض تأثير علم اجمالي آخر (اي العلم الإجمالي2) الذي هو في الحقيقة اما مستند الى عوامل ذاتية او انه يناقض مقتضى العلم الإجمالي الأول المبتني على اساس تساوي احتمال الصورة والكتابة في كل رمية من الرميات العشر.

وهنا ينبغي ان نلفت نظر القارئ الى ان نظرية الاحتمال رغم انها تستند في اسسها ومبادئها الى 'الحس السليم' فانها قد تقود الى نتائج بعيدة كل البعد عن مقتضيات 'الحس السليم'. وهناك امثلة كثيرة في ادبيات نظرية الاحتمال لمجافاة نتائج هذه النظرية لـ 'الحس السليم' احياناً (مثلاً مسألة مونتي هول Monty Hall المشهورة التي بحثناها في كتابنا عن نظرية الاحتمال). ولهذا لا يجوز الركون في نظرية الاحتمال الرياضية (التي يدعي الصدر اتباعها والاستناد اليها في نظريته) الى 'الحس السليم' الا بقدر محدود مع حذر شديد لأنه قد

يقود الى نتائج خاطئة. فالمرجع الأول والأخير لنظرية الاحتمال الرياضية هو بناؤها الرياضي الشكلاني رغم امكان الاستفادة من 'الحس السليم' ابتداءاً وفي حالات بسيطة ذات طابع تأسيسي مبدئي.

نعم للصدر ان يدعي (كما ادعى) ان العلم الإجمالي2 يغير من الاحتمالات الفردية في كل رمية ولكن يبقى عليه ان يحدد ما هي احتمالات كل كيفية من الكيفيات رياضياً. فاذا كانت محصلة العوامل الفردية الخاصة في كل رمية متساوية في تفضيلها للصورة والكتابة (بمعنى ان الكتابة قد ترجح في بعض الحالات ولكن الصورة ترجح في حالات اخرى مماثلة ومتساوية العدد للحالات السابقة مما يجعل احتمال الصورة والكتابة على الإجمال في مجموع الرميات متساوياً رغم انه غير متساوٍ في الحالات الفردية) فينبغي حسب الاحتمال الرياضي ان تكون الكيفيتان محتملتين بدرجة واحدة وان استغربنا احدى الكيفيتين لأسباب ذاتية.

والواقع ان تغير العوامل الفردية الخاصة من رمية لأخرى هو ما يجعل احتمال الصورة والكتابة متساوياً في الإجمال وعلى خط طويل، بمعنى ان هذا التغير هو ما يرجح الصورة احياناً والكتابة احياناً ليعطيهما احتمالاً متساوياً على الإجمال. وإلا فلو لم تتغير هذه العوامل الفردية الخاصة لرجح احتمال الكتابة او الصورة في الإجمال. وباختصار، ان توازن العوامل الفردية الخاصة في عدد كبير من المحاولات ومقابلة بعضها أثر البعض الآخر وموازنته هو ما يجعلنا نفترض ان احتمال الصورة والكتابة متساوٍ على الإجمال (حسب التعريف التكراري للاحتمال الرياضي) وإلا فلا مبرر لافتراض التساوي ان لم يحيَّد دور العوامل الفردية الخاصة بهذا النحو الإجمالي.

ثم اننا ينبغي ان نلاحظ (تعليقاً على ما في صفحة 358-359 من كتاب الصدر) ان سبب الاستغراب ان كيفيات المخالفة كثيرة بينما للتكرر كيفية واحدة، وهذا يجعل الوهم يعطي لهذه الكيفية من المخالفة كل الاحتمالات المقارنة لكيفيات المخالفة (او مجموع احتمالات كيفيات متعددة وان لم تكن كلها). ولتوضيح ان هذا مجرد وهم نلاحظ اننا لو قامرنا على كيفية مخالفة محددة (مثلاً الثالثة والخامسة والتاسعة كتابة والأخر صورة) فاننا ينبغي ان نستغرب ان حصلت هذه الكيفية المحددة من كيفيات المخالفة لضعف احتمال وقوعها. وعلى كل حال، نظرية الاحتمال الرياضية ان اريد تطبيقها بافتراض النصف لكل من الكتابة والصورة فينبغي ان لا يكون للعوامل المتحركة والثابتة التي يذكرها الصدر دور في تحديد الاحتمال النهائي. فالمحاولات المتكررة لرمي قطعة النقد يفترض انها مستقلة ومن ثم يكون احتمال ظهور الصورة والكتابة في كل واحدة منها متساوياً. وعلى هذا فاحتمال اي كيفية معينة (سواء كانت متفقة او مخالفة) مساوٍ لاحتمال اي كيفية أخرى. وهذا الكلام ينطبق ايضاً على مثال الصدر في دعوة خمسين شخصاً (الذي سنتعرض له لاحقاً) فان اي كيفية محددة

لملابسهم ينبغي ان تحظى بنفس درجة الاحتمال التي تحظى بها اي كيفية أخرى ما دمنا نفترض ان ارتداء اي لون مساوٍ في الاحتمال لارتداء اي لون آخر رغم ان الوهم سيعطي ارتداء كيفية معينة من المخالفة في اللون قيمة أكبر بسبب إعطائه قيم احتمالات كل (او بعض) كيفيات المخالفة لتلك الكيفية المحددة من المخالفة. وهذا مبتنٍ على اساس افتراض ان المحاولات العشر (في مثال الرميات) او الخمسين (في مثال الدعوة) مستقلة عن بعضها البعض وان الكيفيات الفردية في كل محاولة متساوية في القيمة الاحتمالية على اساس احصائي وبذا تحظى كل كيفية (اي 'مركبة') بقيمة احتمالية متساوية حسب نظرية الاحتمال الرياضية.

والخلاصة ان هذا الاستغراب الذي يدعيه الصدر إن حصل (بأي سبب ومن اي مصدر سواء كان بالوهم الذي ندعيه او بغير ذلك) فلا ينبغي ان يغير طبيعة الاحتمال الرياضي المقترن بكل كيفية وحالة لأن الاستغراب مبني على عوامل عرفية غير موثقة في نظرية الاحتمال الرياضية. فهناك حقائق كثيرة في العلوم مثلاً مثيرة للاستغراب ولكن هذا الاستغراب (الذي هو في حقيقته منبثق من عوامل وعادات ذهنية عرفية غير موثوقة ولا سليمة) لا قيمة له إطلاقاً في ميزان العلم او الرياضيات لأن المعارف العرفية مبتنية على معطيات الحياة اليومية وتجاربها التي لا تستند الى قواعد وأصول معرفية متينة، ولذا كثير من حقائق العلوم والرياضيات تثير الاستغراب لدى الإنسان العادي ذي العقلية العرفية. بل ان الاستغراب يرتبط ايضاً بعوامل ثقافية كثيرة تجعل منه مقياساً غير موثوق في تقييم القضايا وتقدير احتمالاتها. فمثلاً كثير من عادات الشعوب ومعتقداتها وطرائق عيشها وتفكيرها تثير الاستغراب لدى شعوب وأقوام أخرى مختلفة في الثقافة التي هي تمظهر للمعرفة العرفية المحدودة لا بشرياً فقط بل زمانياً ومكانياً وحضارياً وقومياً ودينياً ... إلخ. وباختصار، الاستغراب من ظهور كيفية معينة لا ينبغي ولا يصلح ان يكون عاملاً في تحديد مخرجات نظرية الاحتمال او الاستقراء او المعرفة. وما ذكره الصدر في تبرير هذا الاستغراب وعقلنته من جوانب ثابتة ومتحركة لا يصمد امام النقد والتحليل كما اوضحنا ذلك.

٧.٥.٣ مثال دعوة خمسين شخصاً

اعتراضنا على الصدر في مثال رمي قطعة النقود عشر مرات (الذي استعرضناه في § ٦.٥.٣) ينسحب بنحو مشابه على مثاله في دعوة خمسين شخصاً من الأصدقاء (راجع صفحة 360 من كتاب الصدر). فادعاؤه بان احتمال مجيئهم بلون واحد اصغر من قيمة اي احتمال آخر غير مبرر من حيثية الاحتمال الرياضي. فلو اننا اخذنا كل احتمال فردي ممثَّل بنسق معين للون الملابس (مثلاً لون ملابس الشخص الأول أسود، لون

ملابس الشخص الثاني أحمر .. إلخ) فاحتمال اي نسق معين ينبغي ان يساوي احتمال نسق اللون الواحد المحدد (اذا افترضنا ان اختيار اللون لكل شخص يخضع لاحتمالات متساوية وان الاختيارات الخمسين مستقلة عن بعضها البعض). نعم، ما يوحي بان بقية الأنساق اكثر احتمالاً من نسق اللون الواحد المحدد هو الخلط (القائم على الوهم) بين نسق 'اللون الواحد' ونسق 'الألوان المتعددة' الذي قد يماهيه الوهم بنسق محدد من أنساق 'الألوان المتعددة'. والا فكل نسق مفرد (سواء كان احادي اللون او متعدد الألوان) ينبغي ان يحظى بدرجة احتمال متساوية استناداً الى المبادئ الرياضية وفرضية ان اختيار الألوان يخضع لاحتمالية متساوية وان المحاولات الخمسين مستقلة عن بعضها البعض.

كما ينبغي ان نلاحظ في هذا السياق أيضاً ان تبرير الصدر (راجع صفحة 361 من كتاب الصدر) لمبدأ 'الصدفة لاتتكرر بصورة متماثلة ومتتالية' في غير محله من جهة افتراض او ادعاء 'احتمال هذا التكرر أضعف من احتمال أي حالة أخرى من الحالات التي يشملها (العلم الاجمالي1)' (على حد قول الصدر في صفحة 362). نعم، يمكن قبول التبرير من حيث أن تكرر الصدفة هو حالة واحدة يقابلها حالات كثيرة (ربما لامتناهية العدد) من اللاتكرارية حتى لو افترضنا ان كل حالة من حالات اللاتكرارية هذه تحظى بنفس القيمة الاحتمالية التي تحظى بها حالة التكرر. فكما هو الحال في مثالي الرميات العشر ودعوة خمسين شخصاً، لا مبرر لإعطاء اي حالة محددة من حالات الاختلاف قيمة أكبر من قيمة حالة الاتفاق ما دمنا نفترض احتمالات متساوية رغم ان الوهم قد يعطي الحالة المحددة من حالات الاختلاف قيمة احتمالية أكبر من القيمة الاحتمالية لحالة الاتفاق بسبب مماهاة الوهم لهذه الحالة المحددة من حالات الاختلاف بكل حالات الاختلاف (اي يقابل الاتفاق بالاختلاف كحالتين ولا يأخذ في الاعتبار الفروق الفردية بين حالات الاختلاف). نعم، في هذين المثالين (وفي كل الأمثلة المشابهة) ينبغي ان تحظى 'حالة الاختلاف' بقيمة احتمالية أكبر من القيمة الاحتمالية لحالة الاتفاق لأن القيمة الاحتمالية لـ 'حالة الاختلاف' تمثل مجموع القيم الاحتمالية لكل حالات الاختلاف الفردية (وهذا المجموع بالتأكيد أكبر من القيمة الاحتمالية لحالة الاتفاق التي هي حالة واحدة فقط)[٦٨] وهذا ما قد يجعل تبرير الصدر لمبدأ لاتكرارية الصدفة على أساس احتمالي معقولاً ومقبولاً.

[٦٨] او بالأحرى حالات قليلة ان افترضنا ان للاتفاق حالات متعددة (كتعدد الألوان في مثال الدعوة إن لم نفترض لوناً محدداً لحالة الاتفاق).

٨.٥.٣ مثال الحروف

مثال الحروف هو من أمثلة التكلف والاصطناع في تنظيرات الصدر وتطبيقاته (راجع صفحة 393 وما بعدها من كتاب الصدر). فان الكلام المكتوب او المنقول عادة ما ينظر اليه حسب محتواه ولا يحلل الى قيم احتمالية حسب الحروف، والا فلو كان هذا صحيحاً فقد تطرح حالة احتمالية بعدد الذرات والإلكترونات في تكوين شيء شُهد مثلاً بوجوده. والواقع ان المعرفة والاحتمال تقوم على اشياء ملحوظة ومأخوذة بنظر الاعتبار لا على اشياء وجودية افتراضية غير ملحوظة الا اصطناعياً وبنحو متكلَّف ومفبرَك. فمثلاً لو اننا نتوقع ان يكون شخص ما في هيئة معينة باحتمال معين فسنجد ان هذا الاحتمال مستحيل تحققه عملياً ان لاحظنا التوزيع الذري والإلكتروني لهذا الشخص الذي سيضمن وجوده في شكل معين ووضع محدد.

٦.٣ بديهيات الاحتمال

لقد تبنى الصدر ضمن نظريته في الاحتمال بديهيات غير رياضية اضافة الى البديهيات الرياضية المأخوذة من نظرية الاحتمال الرياضية. وعلى هذا الأساس تكون بديهيات نظرية الصدر في الاحتمال منقسمة الى رياضية وغير رياضية مما يعني ان نظرية الصدر في الاحتمال تتعدى نظرية الاحتمال الرياضية رغم اتخاذها نظرية الاحتمال الرياضية مظلة وغطاءاً واستنادها اليها زعماً. وهذا في الواقع يلقي ظلالاً من الشك على القيمة الرياضية لنظرية الصدر في الاحتمال مادامت تتجاوز نظرية الاحتمال الرياضية جزئياً على الأقل بتبنيها موضوعات أجنبية بل غريبة عن نظرية الاحتمال الرياضية. وباختصار، ان الشرعية التكميمية التي تحاول نظرية الصدر اقتباسها من نظرية الاحتمال الرياضية هي موضع شك ونظر ما دامت نظرية الصدر تتجاوز خطوط نظرية الاحتمال الرياضية وحدودها وتُدخِل فيها ما ليس منها. وعلى كل حال، سنبحث في القسمين التاليين البديهيات الرياضية وغير الرياضية التي تبناها الصدر في نظريته في الاحتمال.

ولدينا اعتراض عام حول البديهيات غير الرياضية التي يدعيها الصدر ويتخذها اساساً لنظريته في الاحتمال وهي ان هذه البديهيات المزعومة (او بعضها على الأقل) غير واضحة ـ بخلاف بديهيات الاحتمال الرياضية البسيطة والواضحة والحدسية ـ وبذا هي لا تصلح أن تكون بديهيات، بل هي لا تعدو أن تكون مزاعم وادعاءات. وينبغي ان نلاحظ هنا ان ما يؤهل قضية ما لأن تكون بديهية في نظام معرفي أكسيوماتيكي كيفيّ وتفسيري الطابع هو وضوحها الذاتي وبساطتها وحدسيتها، او على الأقل ينبغي ان تكون هذه الشروط

والصفات مما ينبغي أخذه بنظر الاعتبار إن أريد لهذا النظام المعرفي ان يحظى بالمعقولية والقبول.[٦٩]

وأخيراً نلاحظ ان الصدر قد أغفل قضية مهمة وهي ما هو موقفه من بديهيات نظريته في الاحتمال فهل هي مجرد موضوعات وادعاءات ام هي معارف قبلية أولية تتسم بالصدق الذاتي. وواضح ان الاحتمال الأول يجعل نظريته عديمة القيمة تقريباً بينما الاحتمال الثاني يمكن رده بان هذه البديهيات المزعومة ـ او بعضها على الأقل ـ لا تتسم بالوضوح الكافي فضلاً عن ان تكون قبلية أولية. ويبدو ان الصدر متردد بهذا الخصوص فكلامه في بعض المواضع[٧٠] مثلاً يوحي بأن هذه معارف قبلية بينما قد يوحي كلامه في مواضع أخرى[٧١] بخلاف ذلك (وهذا ما سنتعرض له في مواضع أخرى لاحقاً).

٧.٣ البديهيات الرياضية

أما البديهيات الرياضية فلا اعتراض لنا عليها. نعم، يمكن تقليصها الى أقل من العدد الذي يذكره الصدر (عن برتراند رسل عن برود).[٧٢] ولكن رغم ذلك ينبغي ان نسجل بعض الملاحظات حول البديهيات الرياضية في سياق نظرية الصدر في الاحتمال.

---

[٦٩] قولنا 'كيفيّ وتفسيريّ الطابع' يهدف الى استبعاد نظم معرفية 'تكميمية وصفية الطابع' (كالميكانيك الكمي والميكانيك المستند الى تحويلات لورنتز) لأن هذه النظم المعرفية تستمد شرعيتها اساساً من الملاحظة والتجربة وبذا يكون الهدف من نظامها الأكسيوماتيكي انتاج منظومة شكلانية قادرة على وصف نتائج الملاحظة والتجربة والتنبؤ بالمستقبل، وهذا يجعلها مقبولة حتى لو افتقرت الى الوضوح الذاتي والبساطة والحدسية ما دامت تؤدي وظيفتها الوصفية التنبؤية وان افتقرت الى القدرة التفسيرية التبريرية (بل حتى لو افتقرت الى المفهومية بالمعنى العرفي الكيفي المعبر عنه باللغة العادية).

[٧٠] نشير بهذا الى قوله مثلاً في صفحة 445: فقد عرفنا أن هذه الدرجة من التصديق لا يمكن أن تفسر إلا على أساس نظرية الاحتمال وتطبيقها في المجال الاستقرائي، وللنظرية بديهياتها التي تتوقف عليها. وهذه البديهيات بعضها ذو طابع رياضي وبعضها غير رياضي، وما لم يسلم بتلك البديهيات لا يتاح تطبيق نظرية الاحتمال لتنمية احتمال القضية العلمية. فمن الضروري ـ إذن ـ أن يفرض أن تلك البديهيات قضايا قبلية ثابتة بصورة مستقلة عن الاستقراء، وهذا ينسجم مع المذهب العقلي، ولكنه لا يتفق مع المذهب التجريبي. (انتهى الاقتباس) والواقع ان الادعاء بان هذه البديهيات قضايا قبلية (كما يوحي به هذا الكلام) امر عجيب. كما ينبغي ان نشير هنا الى قول الصدر في صفحة 437 من كتابه 'استثناء كل المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال' حيث يرفع الصدر هذه البديهيات الى مرتبة مبدأ عدم التناقض من هذه الحيثية وهو لا يقل غرابة ـ بل ربما يزيد ـ عن كلامه السابق، كما انه قد يوحي بان بديهياته المزعومة قضايا قبلية.

[٧١] نشير بهذا الى ترديد الصدر أحياناً عبارات مثل 'إذا سلمنا بما يتوقف عليه من المصادرات التي تفترضها نظرية الاحتمال' (راجع مثلاً صفحة 321 من كتاب الصدر) مما يشي بشعوره بافتقار هذه البديهيات المزعومة الى البداهة والوضوح.

[٧٢] راجع بهذا الصدد كتابنا عن نظرية الاحتمال.

فإحدى هذه الملاحظات يتعلق بقول الصدر في صفحة 184 من كتابه: ولكن يجب أن نوضح بهذا الصدد أن مسألة تقرير بديهيات الاحتمال هي مسألة اختيار لأننا نريد بالبديهيات المصادرات التي تتطلب نظرية الاحتمال افتراضها القبلي، وهذا يختلف باختلاف التفسير الذي نختاره للاحتمال فقد يكون الاحتمال بتفسير يفترض مصادرة وبتفسير آخر لا يحتاج إلى تلك المصادرة، فلا يعني عدم صدق تلك البديهيات على تعريف للاحتمال نقصاً منطقياً في التعريف. (انتهى الاقتباس)

ورغم قبولنا ان عدد بديهيات الاحتمال قابلة للزيادة والنقصان حسب المبنى المتبع ووفق الاعتبارات الرياضية الملحوظة إلّا ان عددها لايجوز ان يتحدد وفق تعريف الصدر المبني على أساس العلم الإجمالي الذي هو ليس جزءاً من نظرية الاحتمال الرياضي. وبعبارة أخرى، البديهيات الرياضية تتحدد عدداً ونوعاً وفق اعتبارات رياضية خالصة تضمن صلاحية البديهيات المتبناة لإقامة كامل البناء الرياضي لنظرية الاحتمال بنحو متسق متكامل، وهذا على الأقل غير مضمون بإسقاط بعض البديهيات لأغراض تعريفية طارئة وأجنبية عن نظرية الاحتمال الرياضية (كما يوحي به 'عدم صدق تلك البديهيات على تعريف للاحتمال'). وعلى أقل تقدير، على الصدر مؤونة إثبات أن المجموعة الناقصة من البديهيات قادرة على إقامة النظرية الرياضية، وهذا ما لا نعتقد انه بمقدوره لأن البديهيات المسقَطة أساسية لبناء النظرية الرياضية (اي ضمن هذه المجموعة وان كان بالإمكان تقليص عدد البديهيات ضمن مجموعة أخرى). نعم، يحق للصدر أن يحتج بأن اعتراضنا هذا قد يضر بأحدى صيغتي التعريف فتبقى الصيغة الأخرى سليمة من الخدش والتجريح (آخذين بعين الاعتبار أن الصيغة الأخرى عليها ملاحظات أخرى مما يقلل من فرص نجاح تعريفه بنحو عام).

والخلاصة انه حتى لوسلمنا 'أن مسألة تقرير بديهيات الاحتمال هي مسألة اختيار' فان هذا الاختيار مشروط بقابلية البديهيات المختارة لإقامة كامل النظرية الرياضية وهذا ما ينبغي على الصدر إثباته لأن البديهيات المسقَطة أساسية. كما يمكن ان نقول كذلك: قد 'لا يعني عدم صدق تلك البديهيات على تعريف للاحتمال نقصاً منطقياً في التعريف' ولكن لا يعني عدم النقص المنطقي في التعريف انسجام التعريف (وما يستلزمه من إسقاط بعض البديهيات الرياضية) واتساقه مع نظرية الاحتمال الرياضية.

ثم انه ينبغي كذلك أن نسجل ملاحظة أخرى حول تحديد الصدر للارقام الحقيقية بالكسرية فقط (راجع الحاشية 2 في صفحة 139 من كتابه)، إذ ان القيم الاحتمالية يمكن ان تكون ارقاماً حقيقية غير كسرية كما في حالة كون الكميات الاحتمالية كميات متصلة (مثلاً جزء من مساحة الدائرة التي مساحتها π اي النسبة الثابتة). وقد تبدو هذه الملاحظة جانبية ولكن ينبغي ان نسجل ان تعريف الصدر للاحتمال يقتصر في

صلاحيته ـ إن كان صالحاً أساساً ـ على الاحتمالات الكسرية ويعجز عن شمول الاحتمالات غير الكسرية، وهذا القصور يحد من صلاحية نظرية الصدر (إن كانت صالحةً أساساً) وسعة انطباقها وامتدادها كما سنفصل ذلك فيما بعد (راجع مثلاً § ١.٨.٣ من كتابنا هذا).

٨.٣ البديهيات غير الرياضية

نستعرض ونحلل هنا بإيجاز بديهيات نظرية الاحتمال التي يتبناها الصدر كبديهيات اضافية الى جانب بديهيات الاحتمال الرياضية، وهذا ما سنفعله في الأقسام الفرعية الخمسة التالية. ولكن قبل ذلك ينبغي ان نسجل بعض النقاط العامة حول هذه البديهيات المزعومة.

فأول ما نلاحظ (تذكيراً بما سبق) أن بعض هذه البديهيات على الأقل غير واضح ويفتقر الى البداهة التي تؤهله لأن يكون كذلك. فالبديهيات رغم أنها موضوعات افتراضية ينبغي أن تكون (خصوصاً اذا تبنينا موقفاً واقعياً وجودياً لا تعريفياً للمعرفة) على درجة كافية من الوضوح تؤهلها لأداء دور البديهية التي ترتكز عليها وتُشتَق منها قضايا أقل وضوحاً وحدسية. ولو لم نلتزم بهذا المبدأ (اي مبدأ وضوح البديهية) فربما سننتهي إلى فوضى معرفية ونتائج شاذة حيث يأتي كلٌّ ببديهياته المزعومة ويبني عليها ويشتق منها ما يشاء من نتائج وادعاءات لا أساس لها من الواقع.

نعم، لو تبنينا أساساً تعريفياً للمعرفة (كما في المذهب التعريفي) فسيكون وضوح البديهيات (او بالأحرى الموضوعات) عاملاً مساعداً (وإن لم يكن ضرورياً) لبناء الصرح المعرفي الذي يتصف حينئذٍ بوضوح وحدسية أكبر (وهو أمر حسن ومرغوب فيه) آخذين بعين الاعتبار ان صلاحية البناء المعرفي حسب المذهب التعريفي قائمة أصلاً على أساس شمولي وبهدف تكيفي إشباعي (ومن ثم الصدقية هنا مختلفة عما هي بالمعنى الواقعي المتبنى في مذاهب الواقعية الوجودية التي يلعب الوضوح فيها دوراً مركزياً في البناء المعرفي الذي يفترض انه انعكاس للواقع الموضوعي الوجودي الطابع).

ثم اننا نلاحظ ثانياً أن بعض هذه البديهيات غامض بمعنى انها تفتقر للتحديد الكافي ومن ثمّ هي غير معرَّفة جيداً. وباختصار، لا توجد محدِّدات كمية او كيفية كافية الصرامة والدقة لتحديد المفاهيم والمفردات الأساسية المستخدمة في صياغة هذه البديهيات او بعضها على الأقل. وهذا يفتح الباب لتفسيرات وتأويلات واجتهادات تضعف من قيمة هذه البديهيات وما يستند اليها من نظرية احتمالية (ومن ثَمَّ استقرائية ومعرفية).

كما نلاحظ ثالثاً أن بعض هذه البديهيات تافهة المضمون والجوهر ومن ثم هي عديمة الجدوى (او قليلتها

على أقل تقدير) كبديهية او مكوِّن لنظرية احتمالية جادة ذات قيمة واقعية. والسبب في ذلك عموماً ان هذه البديهيات (او بعضها على الأقل) مبتنية ـ كما يبدو ـ على أمثلة وحالات افتراضية متخيَّلة (بل شاذة احياناً) تتسم بقدر عالٍ من الاصطناع والتكلف، ومن ثمّ هي عديمة ـ او قليلة ـ الصلة بالواقع الموضوعي ذي المحتوى الاحتمالي الحقيقي مفهوماً ومصداقاً.

كما نلاحظ رابعاً ان بعض هذه البديهيات قد جيء به لضرورات 'ترقيعية' اقتضاها المفهوم الصدري للاحتمال الإجمالي كأساس لنظرية الصدر الاحتمالية الاستقرائية وما ترتب على هذا المفهوم من ضرورات تنظيرية (او بالأحرى 'ترقيعية') أخرى وهو ما أشرنا له سابقاً (راجع مثلاً الفقرة الأخيرة من § ٤.٥.٣).

والواقع اننا لا ندري من اين جاء الصدر بهذه البديهيات (الكثيرة نسبياً) سوى انه استنبطها ـ كما ألمحنا ـ من امثلة خاصة ومنتقاة وتفتقر للدليل على عموميتها وشمول انطباقها او انه اصطنعها لأغراض ترقيعية. ولو أبحنا لأنفسنا رفاهية اختلاق بديهيات حسب ما نشاء فان من الأفضل ان نرجع كل علومنا ومعارفنا وظنوننا وخيالاتنا وأوهامنا الى بديهيات ونريح أنفسنا من عناء البحث والتفكير. والخلاصة انه في اي نظرية أكسيوماتيكية جادة ذات مضمون واقعي موضوعي ينبغي الالتزام بتقليل المصادرات (اي 'البديهيات') الى ادنى حد والالتزام بوضوحها الى اقصى حد (اي الى الحد الذي تكون فيه حدسية او شبه حدسية)، وهو ما لا يبدو ان نظرية الصدر الأكسيوماتيكية تفي به (آخذين بنظر الاعتبار كذلك افتقار بديهياته للدقة والقيمة أحياناً بل للمبرر الكافي كذلك).

وينبغي ان ننوه اخيراً ان بديهيات الصدر المزعومة لا تقتصر على بديهيات الاحتمال الخمس التي سنستعرضها في الأقسام الفرعية التالية لأن الصدر اجترح بديهية (وربما بديهيات) اخرى لتبرير نظريته في الاستقراء وإقامة اسسها المنطقية على حد زعمه، وهو ما سنتعرض له لاحقاً (راجع § ٩.٤ حول المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي التي هي عماد المرحلة الذاتية للدليل الاستقرائي حسب نظرية الصدر ملاحظين ان بديهيات الاحتمال الشاملة للبديهيات الرياضية وغير الرياضية هي عماد المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي حسب نظرية الصدر).

١.٨.٣ بديهية الانقسام

يقول الصدر بخصوص بديهيته الأولى (راجع صفحة 223 من كتابه): إن العلم الاجمالي ينقسم بالتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف التي تتمثل فيه. (انتهى الاقتباس)

وأول ما نلاحظ على هذه البديهية انها لا تفتقر الى الوضوح فحسب بل يمكن الاعتراض عليها بأنه لا يوجد مبرر واقعي للانقسام المتساوي على أعضاء مجموعة الأطراف. فمثلا، إذا كان لدينا علم إجمالي بأن زيداً أو خالداً أو مالكاً سيأتي فلماذا يجب أن ينقسم هذا العلم الاجمالي بالتساوي على هذه الأطراف الثلاثة. بل ان الواقع في كثير من الأحيان (ان لم يكن أغلبها) لا يسمح بافتراض هذا الانقسام المتساوي.

نعم، المبرر الوحيد الذي يمكن افتراضه هو الجهل بالواقع، وبذا يكون هذا الافتراض قائماً على اعتبار عملي صرف (اي اننا حين نجهل الواقع فليس أمامنا الا افتراض الانقسام بالتساوي للخروج من مأزق الجهل).[٧٣] ولكن هذا التبرير العملي ـ لو سلمنا القبول به ـ يسلب النظرية المبتنية عليه قيمتها الواقعية ويجعلها نظرية تنجيزية تعذيرية (بالاصطلاح الأصولي) لا نظرية معرفية ذات مصداقية وقيمة حقيقية. وباختصار، هذا النوع من العلوم الإجمالية التي يريدها الصدر ان تكون اساساً لنظريته في الاحتمال ـ ومن ثم في الاستقراء والمعرفة ـ قد يصلح تنجيزاً وتعذيراً ولكنه لا يصلح لبناء نظام معرفي واقعي يُعتمَد عليه ويوثَق به.

وعلى كل حال، هذه البديهية المزعومة لا تستند الى نظرية الاحتمال الرياضية التي لا تفرض قيد التساوي على القيم الاحتمالية لنقاط الفضاء الاحتمالي. بل هي ـ مضافاً الى ذلك ـ تفرض تقييداً وتحديداً على نظرية الاحتمال الصدرية ومدى صلاحيتها ونطاق تطبيقها. وقد حاول الصدر في مواضع عدة سد هذه الثغرة بإرجاع الاحتمالات اللامتساوية الى عوامل عددية ترفع من قيمة بعض هذه الاحتمالات وتخفض من قيمة بعض آخر وبذا تكون هذه الاحتمالات اللامتساوية بمثابة احتمالات مركبة يمثِّل كل منها حادثة (event) تضم اعداداً متفاوتة من نقاط فضاء احتمالي منتظم (uniform) ذي نقاط متساوية في احتمالاتها المبدئية.[٧٤] ولكنّ هذا ـ فضلاً عن كونه تكلفاً وتعسفاً لا داعي له ولادليل عليه ـ لا يستقيم دائماً. فمثلاً الكميات المتصلة لا تقبل عوامل عددية كهذه. فضلاً عن ذلك، وجود عوامل كتلك غير مضمون دائماً (مثلاً في حالة الاحتمالات الترجيحية الذاتية المنشأ التي لا ينبغي لنظرية الصدر ان ترفضها او تعجز عن شمولها ما دامت نظريةً قائمة على أساس مفهوم العلم الإجمالي الذاتي الطابع). وعلى كل حال، هذه العوامل المزعومة قد يكون فرضها واعتبارها مفيداً في مرحلة الأسباب ولكنها مقحَمة ومتطفِّلة على الواقع الاحتمالي المفترض والمعالَج وعديمة الصلة به. وباختصار، القيم الاحتمالية لنقاط الفضاء الاحتمالي في نظرية الاحتمال الرياضية ليست متساوية

---

[٧٣] نلاحظ مثلاً في هذا الصدد مثال الخنثى (راجع صفحة 201 وما يليها من كتاب الصدر كما راجع § ٢.٥.٣ من كتابنا هذا) الذي يدل على ابتناء بعض العلوم الإجمالية (على الأقل) على الجهل لأننا بدون المعلومات الاستقرائية كنا سنفترض (حسب علوم الصدر الإجمالية) ان احتمال ولادة الخنثى هو 1/3.

[٧٤] الواقع ان بعض بديهيات الصدر هي محاولة اخرى منه لسد هذه الثغرة (وهو ما سنشير له لاحقاً).

بالضرورة بل ان تساويها هو حالة خاصة. وهذا اختلاف مهم بين نظرية الاحتمال الرياضية ونظرية الصدر في الاحتمال، وهو ـ كما اشرنا ـ يفرض تقييداً وتحديداً على نظرية الصدر حسبما سنفصل فيما يلي.

ثم ان هذه البديهية ـ كغيرها ـ تفترض علماً إجمالياً ذا أطراف معدودة (countable) وهي بذا لا تصلح لشمول الكميات المتصلة. وقد أشرنا الى هذه النقطة سابقاً ضمن ملاحظتنا استبعاد الاحتمالات الحقيقية غير الكسرية بحصر الصدر الاحتمالات المشمولة بنظريته بالاحتمالات الكسرية (راجع § ٧.٣)، كما ألمحنا الى ذلك في فقرة سابقة. وهذا يعني ان هذه البديهية تحدُّ من صلاحية نظرية الصدر الاحتمالية وعموميتها. ويجدر هنا ان نلاحظ ان الكميات المتصلة مستبعدة كذلك بشرط تناهي عدد الأطراف (الذي ينبغي افتراضه ضمناً في بديهية الانقسام والذي سنتعرض له في الفقرة التالية) وذلك لأن الكميات المتصلة لامتناهية في عدد 'أطرافها' (أو 'أعضائها').

وأخيراً، هذه البديهية ـ كغيرها ـ تفترض ـ ضمناً ـ علماً إجمالياً ذا أطراف متناهية العدد (finite) وهي بذا لا تصلح لشمول المجموعات اللامتناهية (وإن كانت منفصلة) لأن انقسام العلم الاجمالي بالتساوي على أعضاء مجموعة أطرافه في حالة المجموعات اللامتناهية يعني ان قيم احتمالاتها تكون صفراً. وهذا يعني ان هذه البديهية تحدُّ كذلك من صلاحية نظرية الصدر الاحتمالية وعموميتها (او بالأحرى تزيد من هذا التحديد في الصلاحية لوجود محددات أخرى أشرنا الى بعضها آنفاً). ويجدر ان نلاحظ في هذا الصدد ان المجموعات اللامتناهية ـ سواء كانت منفصلة أم متصلة ـ انما تصلح ان تكون موضوعاً لنظرية الاحتمال الرياضية رغم لاتناهي أعضائها ورغم خضوع توزيعها الاحتمالي (probability distribution) لشرط الوحدة (normalization) بسبب ان توزيعها الاحتمالي يجب ان يكون متسلسلة متقاربة (converging series) في حالة الانفصال وان يكون تكاملاً متقارباً (converging integral) في حالة الاتصال، وهذا غير متيسر إذا كان التوزيع الاحتمالي منتظماً (uniform distribution) ـ كما تقتضيه بديهية الانقسام في نظرية الصدر ـ لأن التوزيع الاحتمالي المنتظم (سواء كان منفصلاً أم متصلاً) لايمكن ان يكون متقارباً (converging) إلا إذا كان صفرياً بالمطابقة.

٢.٨.٣ بديهية التقسيم

يقول الصدر بخصوص بديهيته الثانية (راجع صفحة 224 من كتابه): إذا أمكن تقسيم أحد أطراف العلم الاجمالي، دون أن يناظره تقسيم للأطراف الأخرى، فهذه الأقسام إما أن تكون أصلية وإما أن تكون

فرعية، فإذا كانت أصلية كان كل قسم من أقسام الطرف عضواً في مجموعة أطراف العلم الإجمالي. وإذا كانت الأقسام فرعية، فالطرف عضو واحد.[٧٥] (انتهى الاقتباس)

ونلاحظ على هذه البديهية أنها غير معرَّفة جيداً لاشتمالها على ألفاظ ومفاهيم هلامية كـ 'الأصلية' و 'الفرعية'. فما هو الضابط الصارم والمحدِّد الناجز لكون الأقسام أصلية أو فرعية؟ فما يكون أصلياً وفق اعتبار معين أو لدى شخص معين قد يكون فرعياً وفق اعتبار آخر أو لدى شخص آخر. ورغم ان الصدر قد حاول ان يحدد مفهوم الأصلي والفرعي (راجع صفحة 189 وما يليها من كتابه) فانه حسب رأينا لم يأتِ بمحدِّد واضح وصارم بما فيه الكفاية. والافتقار الى الوضوح والصرامة قد لا يبدو واضحاً في سياقات عرفية وأمثلة سوقية (كمجيء محمد وعلي وماجد) ولكنه يتضح أكثر في سياقات وأمثلة استقرائية معقدة كما هو الحال في الاستقراءات المرتبطة بالعلوم النظرية والتطبيقية الحديثة (التي تريد نظرية الصدر ان تكون أساساً لها) حيث تصنيف العوامل الى أصلية وفرعية يتصف بدرجة عالية من الخلط والتعقيد.

وينبغي ان نلاحظ هنا ان الصدر في محاولته تحديد مفهوم الأصلي والفرعي قد ركز على المثال (اي مثال مجيء محمد وعلي وماجد الذي نوقش وحلل في صفحة 189 وما حولها من كتابه) ولم يأتِ بضابط عام وصارم بما فيه الكفاية. وقوله (في صفحة 190) 'فالأقسام الفرعية هي حالات طرف من أطراف العلم الاجمالي متفرعة على وجوده وليس لها تأثير فيه. والأقسام الأصلية هي حالات لها تأثير في تقرير وجود ذلك الطرف الذي ينقسم إلى تلك الأقسام' ليس كافياً، إذ هو لا يفتقر الى التحديد الكافي فحسب بل هو مبتنٍ أساساً على أمثلة محددة.

وينبغي ان نشير أخيراً الى ان الصدر قد صاغ هذه البديهية في موضع آخر من كتابه بشكل مغايرٍ الى حدٍّ ما (أو ربما شرحها أو فصلها بنحو أفضل) مشيراً إليها بـ 'البديهية الإضافية الثانية'.[٧٦] ونسجل على

---

[٧٥] يضيف الصدر لاحقاً (راجع صفحة 224 من كتابه): ويلاحظ أن البديهية الاضافية الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهية الاضافية الأولى، أي لأطراف العلم الاجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي. فالبديهيتان مردهما إلى قضية واحدة (انتهى الاقتباس)

[٧٦] يقول الصدر في صفحة 191 من كتابه: نستنتج مما تقدم التعريف التالي لمجموعة أطراف العلم الإجمالي:

مجموعة أطراف العلم الاجمالي هي المجموعة التي تضم كل أطراف العلم الإجمالي المتصفة:

أولاً: بأنها ليست أقساماً فرعية.

ثانياً: أن لا يكون قد أهمل في بعض تلك الأطراف التقسيم إلى قسمين أصليين أو أقسام أصلية إلا إذا كان هناك إهمال مناظر له في سائر الأطراف.

ولنطلق على هذا التعريف اسم البديهية الاضافية الثانية التي يحتاجها تفسير الاحتمال على أساس العلم الإجمالي، علاوة على البديهيات الأولية التي يتطلبها حساب الاحتمال، وعلى البديهية الاضافية الأولى التي تنص على أن رقم اليقين يقسم على أطراف

هذه الصياغة ملاحظات مشابهة لملاحظاتنا على الصياغة التي اقتبسناها أعلاه كاشتمالها على ألفاظ ومفاهيم هلامية غير معرَّفة جيداً.

والواقع انه يمكن الاستغناء عن هذه البديهية (اي ضمن نظرية الصدر) لو اننا تحررنا من بديهية الانقسام التي تفرض التساوي، إذ حينئذٍ نكون أحراراً في تحديد الفضاء الاحتمالي وتعريف نقاطه او 'اطرافه' (التي يمكن وصفها بـ 'اطراف العلم الإجمالي' إذا استخدمنا لغة الصدر ومفاهيمه) واعطائها القيم الاحتمالية التي تستحقها سواء كانت متساوية ام لم تكن. وهذا متسق ومنسجم تماماً مع قول الصدر 'ويلاحظ أن البديهية الاضافية الثانية هي تحديد وتفسير لموضوع البديهية الاضافية الأولى، أي لأطراف العلم الاجمالي التي ينقسم عليها العلم بالتساوي. فالبديهيتان مردهما إلى قضية واحدة'.

٣.٨.٣ بديهية الحكومة

يقول الصدر بخصوص بديهيته الثالثة (راجع صفحة 224 من كتابه): إذا وجدت قيمتان احتماليتان مستمدتان من علمين اجماليين، إحداهما مثبتة لقضية ما والأخرى نافية لها، وكانت إحدى القيمتين الاحتماليتين ـ في إثباتها أو نفيها للقضية ـ تنفي طرفية تلك القضية للعلم الاجمالي الآخر، دون العكس، فهي حاكمة على الأخرى ولاتصلح الأخرى للتعارض معها.[٧٧] (انتهى الاقتباس)

ونلاحظ على هذه البديهية ان مفهوم الحكومة (الذي هو محور هذه البديهية) يوحي بان مركز الاهتمام هنا هو الاحتمال الذاتي لا الاحتمال الموضوعي. والسبب ان الحكومة في جوهرها تعني حكم اعتقادٍ ما على اعتقاد آخر وتعديله وتحويره ليكون منسجماً مع الاعتقاد الأول. فليست الحكومة هي ـ مثلاً ـ من قبيل خلط فضاءين احتماليين لتكوين فضاء احتمالي جديد ناتج من المزاوجة بين الفضاءين ودمجهما في فضاء واحد

العلم الاجمالي بالتساوي.

فأي مجموعة استوعبت كل أطراف العلم الاجمالي التي يتوفر فيها هذان الشرطان تحقق غرض التعريف وتشكل المقام في الكسر ح/ل (انتهى الاقتباس)

[٧٧] يعقّب الصدر على هذه البديهية في موضع آخر (راجع صفحة 211 من كتابه) بقوله: وبالتالي لا مبرر لضرب أحد العلمين بالآخر وتكوين علم إجمالي ثالث. وأهم نتيجة تؤدي إليها هذه البديهية الاضافية الثالثة أنها تبرهن على الخطأ في تطبيق مبدأ الاحتمال العكسي الذي شرحناه سابقاً، فإن هذا المبدأ يستبطن قاعدة الضرب، فلا يصح تطبيقه في الحالات التي تنطبق عليها بديهية الحكومة (انتهى الاقتباس)

يكون لكل منهما نصيبه ودوره في تشكيل هذا الفضاء الجديد دون تغليب أحدهما على الآخر.[٧٨] وهذا ـ كما اشرنا سابقاً ـ خروج عن إطار نظرية الاحتمال الرياضية ونطاق صلاحيتها (على الأقل بشكلها الذي يريد الصدر استعماله وتطبيقه في نظريته للاحتمال).

كما نلاحظ ان الصدر يعالج في سياق موضوع حكومة العلوم الإجمالية بعضها على بعض حالات لا تنطبق عليها نظرية الاحتمال الرياضية، كحالة عدم تحدد الفضاء الاحتمالي والشك في دخول بعض الأفراد والمصاديق فيه، مما يعني ان الحكومة (تأييداً لما قلناه في الملاحظة السابقة) تتجاوز حدود نظرية الاحتمال الرياضية. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 209 من كتابه: 'وقد افترضنا أننا نعلم بوجود عشرة مرضى في المستشفى (جـ)، ونشك في وجود الحادي عشر' وهذا قد يعني ان 'الفضاء الاحتمالي' نفسه غير محدد في هذه الحالة مما يمنع من تطبيق نظرية الاحتمال الرياضية (أي بالشكل الذي يريده الصدر وحسب اعتباراته وتنظيراته). وهذا المثال وغيره الكثير من الامثلة التي نجدها في مواضع كثيرة من كتابه تشير إلى ان نظرية الصدر في الاحتمال لا تقوم على (بل لا تتفق مع) مبادئ نظرية الاحتمال الرياضية لأنها في جانب منها تستند الى مفاهيم ذاتية الطابع كالحكومة التي تعالج تضارب اعتقادات مختلفة في شكل علوم إجمالية يحكم بعضها على بعض ويتحكم فيه بنفي او اثبات احد هذه العلوم طرفية قضية ما او عضو ما لعلم آخر وهو بذا يعدله ويحوره ويكيفه ليكون متفقاً معه.

ثم ان الصدر أطال ـ في سياق معالجته لبديهية الحكومة هذه ـ في امور ومسائل لا طائل منها حشر فيها موضوع الحكومة دون حاجة اليه. فمثلاً في موضوع الحكومة في الأسباب والمسببات (راجع صفحة 214 وما يليها من كتابه) أطنب الصدر وأطال في مثال زيارة أحد الأخوين مع ابنه كنموذج لحكومة العلوم الإجمالية بعضها على بعض. والواقع ان مثال زيارة أحد الأخوين (واشباهه من أمثلة الحكومة المزعومة) يمكن معالجته ببساطة ضمن البديهيات والمبادئ الرياضية لنظرية الاحتمال (مفترضين توفره على الشروط المقررة لهذه النظرية) وذلك لأن الفضاء الاحتمالي لزيارة الأخ يتكون من زيارة الأخ الأكبر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2) وزيارة الأخ الأصغر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2 أيضاً)، بينما الفضاء الاحتمالي لزيارة أبناء الأخوين يتكون من زيارة ابن الأخ الأكبر (باحتمال مبدئي قيمته 1/2) ومن زيارة الابن الأول وزيارة الابن الثاني وزيارة الابن الثالث وزيارة الابن الرابع للأخ الأصغر (باحتمال مبدئي قيمته 1/8 لكل واحد منها). وبالتالي لا داعي لهذا

[٧٨] نحن نشير هنا الى شيء من قبيل ضرب مجموعتين (او اكثر) لتكوين مجموعة ثالثة أعضاؤها هي أزواج (او متعددات) ناتجة من مزاوجة كل عضو في احدى المجموعتين (او المجموعات) بكل عضو من المجموعة (او المجموعات) الأخرى (وهو ما قد يوصف بالضرب الديكارتي للمجموعات).

التطويل والإطناب وإدخال الحكومة في هذا الموضوع وحشرها فيه.[٧٩] وقد فصّلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيد (راجع مثلاً § ٤.٥.٣).

والخلاصة ان معظم (إن لم يكن كل) امثلة الحكومة ومصاديقها المزعومة يمكن إرجاعها الى حالات يمكن علاجها بنظرية الاحتمال الرياضية المجردة (مفترضين استيفاء هذه الأمثلة لشروط نظرية الاحتمال الرياضية وقواعدها وهو ما لا نسلم به جزئياً على الأقل) ومن ثم معالجتها بمفاهيم نظرية الاحتمال الرياضية وأدواتها كالاحتمالات الشرطية (conditional probability) وقاعدة الضرب و ما شابهها وبذا تكون الحكومة زائدة يمكن الاستغناء عنها حتى لو افترضنا أنها صالحة من حيث المبدأ للدخول في نظرية الاحتمال وعقلنتها وتبريرها مفهومياً.

٤.٨.٣ بديهية التقييد المصطنع

يقول الصدر بخصوص بديهيته الرابعة (راجع صفحة 224 من كتابه): إن التقييد المصطنع للكلي المعلوم بالعلم الاجمالي، في قوة عدم التقييد، وهو يتمثل في كل قيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد، لأن جميع احتمالات انطباق الشيء تستلزم أو تستبطن توفر القيد. (انتهى الاقتباس) وقد عقّب الصدر على هذه البديهية لاحقاً بقوله (في نفس الصفحة): كما أن البديهية الاضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة. (انتهى الاقتباس)

ونلاحظ على هذه البديهية انه حتى لو سلمنا القبول بالعلم الإجمالي أساساً لنظرية الاحتمال (كما يريد الصدر له ان يكون) فأقل ما يقال عن هذه البديهية المزعومة أنها لغو لا طائل منه وبذا هي مستغنىً عنها اساساً. والسبب هو ما قلناه سابقاً (راجع § ٤.٨.١) من وجوب تجنب إيلاج عوامل واعتبارات لا صلة لها بموضوع البحث في تحديد الفضاء الاحتمالي وما يتصل به من احتمالات بسيطة ومركبة. فإذا كان القيد لا يحدد من انطباقات الشيء المقيد ـ كما يقول الصدر ـ فهو لغو زائد لا داعي لإدخاله واعتباره في المقام الأول لنتجنب تعقيدات نحن في غنى عنها بل قد تكون مضرة بموضوع بحثنا واهتمامنا.

وما يدفع الصدر الى اقتراح بديهية كهذه ان نظريته الاحتمالية الذاتية الطابع ـ لاستنادها الى مقولة العلم الإجمالي ـ تقودنا الى دهاليز وتوقعنا في فخاخ نحتاج للخروج منها الى مثل هذه البديهية. وأحد أسباب ذلك

[٧٩] يعلق الصدر في صفحة 217 من كتابه بقوله: 'هنالك اتجاه آخر لنا في تفسير الموقف في هذه الحالة، لا يقوم على أساس بديهية الحكومة، بل على أساس قاعدة الضرب' فيما يبدو إشارة منه الى إمكانية الاستغناء عن الحكومة في تفسير الموقف.

ان الصدر يبني نظريته على أمثلة يتخيلها ويحاكمها بمنطق العلم الإجمالي ومن ثم يجد نفسه من حين لآخر في مشاكل مفهومية ومصداقية يحتاج للخروج منها الى اقتراح بديهيات ومقولات كهذه. وهذا في الواقع ليس الطريق الأفضل (بل ليس الطريق الصحيح) لبناء نظرية محكمة ومتماسكة في الاحتمال والاستقراء والمعرفة.

والخلاصة، اننا لونبذنا طريقة التفكير الأصولي ومنهج التحليل الكلامي الذي يستند اليه الصدر في أمثلته وتحليلاته انطلاقاً من مفهوم العلم الإجمالي كأساس للاحتمال فان نظرية الاحتمال غنية عن هذه البديهية المزعومة وأمثالها. فالحاجة الى هذه البديهية الإضافية وما شاكلها تنبثق من حاجة العلم الإجمالي ـ في عقلنته وسد ثغراته وستر عوراته ـ اليها وليست هي حاجة أصيلة لنظرية الاحتمال اليها.

ونلاحظ أخيراً ان قول الصدر الذي اقتبسناه آنفاً (اعني قوله 'كما أن البديهية الاضافية الرابعة تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة') قد يُشعر بـ (او يشير الى) لَغوية هذه البديهية المزعومة وزيادتها او على الأقل إمكانية الاستغناء عنها. ولكن ينبغي ان نلاحظ كذلك ان كون هذه البديهية تقوم بتحقيق مصداق للبديهية الاضافية الثالثة غير واضح تماماً بل قد يكون مصدر شك وإشكال رغم انه يمكن تفسيره وتبريره بقدر من التكلف والتعسف.

٥.٨.٣ بديهية الجزاء اللامحدد

يقول الصدر بخصوص بديهيته الخامسة (راجع صفحة 224 من كتابه): كلما كان العلم الاجمالي الشرطي يتحدث عن جزاء غير محدد في الواقع، فلا يصلح أن يكون أساساً لتنمية الاحتمال بتجميع عدد من قيمه الاحتمالية في محور واحد. (انتهى الاقتباس)

وأول ما نلاحظ على هذه البديهية أنها لا تعدو ان تكون لغواً لا طائل منه ولا جدوى فيه. والسبب اننا لو أخذنا بعين الاعتبار مثال الكرات العشر (الذي يذكره الصدر في صفحة 221 من كتابه في سياق عرضه للعلوم الشرطية التي هي موضوع هذه البديهية) فنحن أمام حالات رئيسية ثلاث:

- ان تكون تسعُ كراتٍ بيضاءَ قطعاً ونشك (شكاً ذاتياً) في العاشرة لأننا لا علم لنا إطلاقاً عن لون الكرة العاشرة، فلا مجال هنا للاحتمال الرياضي.
- ان تكون تسعُ كراتٍ بيضاءَ قطعاً والعاشرة سوداء قطعاً ونشك (شكاً موضوعياً خلال حادثة عشوائية او تصادفية) في لون كرة ما من هذه الكرات العشر، فهذا هو مجال الاحتمال الرياضي.
- ان تكون كل الكرات بيضاءَ قطعاً، فلا مجال في هذه الحالة للاحتمال الرياضي الموضوعي. بل لا مجال

في هذه الحالة حتى للاحتمال الإجمالي الذاتي بمعنىً حقيقي يستند الى الواقع. ومن ثم فان إجراء الاحتمال الإجمالي فيه ـ ولو بمعنى كون هذه الحالة عرضة لهذا النوع من الاحتمال افتراضاً كما فعل الصدر في سياق تبريره لبديهيته الخامسة ـ ينبغي ان يعد نوعاً من الاحتمال الذاتي البحت الذي لا ينبغي ان يكون مشمولاً حتى بنظرية الصدر الإجمالية الذاتية الطابع.

ومثال الصدر عن الكرات العشر (راجع صفحة 221 من كتابه) ينتمي للحالة الأخيرة فلا موضوع أساساً للاحتمال فيه. بل معالجته كموضوع احتمالي اقرب ما يكون للجدل البيزنطي الذي لا يبرره الا ان بعض الأمثلة التي يستخدمها الصدر في بناء نظريته الاحتمالية تحتاج الى هذه المعالجة الافتراضية الجدلية.[٨٠] وهذا يشير الى تفاهة مضمون هذه البديهية ومحتواها لأنها تؤسس على حالة افتراضية لا ينبغي للاحتمال ـ باي معنى من المعاني الجادة سواء الموضوعية او الذاتية ـ ان يجري فيها. وباختصار هذه البديهية لا موضوع لها إطلاقاً في اي سياق احتمالي ذي مغزىً واقعي جاد (إذ هي من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع) ومن ثم هي لا تعدو ان تكون لغواً لا طائل منه ولا جدوى فيه.

وينبغي أن ننوه أخيراً ان هذه البديهية توحي ـ بصياغتها والأمثلة المقترنة بها ـ بما اشرنا اليه سابقاً من ان الاحتمال المبتني على العلم الإجمالي (حسب نظرية الصدر) هو ذاتي الطابع يفترض واقعاً محدداً (اي تحديداً كاملاً)، وهو بذا يختلف عن الاحتمال الرياضي الموضوعي الطابع القائم على اساس واقع مردد (بمعنى ان فيه قدراً من الترديد كما اوضحنا ذلك قبلاً؛ راجع مثلاً § ٣.٨.١).

٩.٣ مقارنة بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الإجمالي

كما لاحظنا سابقاً، نظرية الصدر في الاحتمال تخلط بين مفهوم الاحتمال الرياضي ومفهوم الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي (اي ما نسميه الاحتمال الإجمالي). ورغم التشابه بين مقولة الاحتمال الرياضي ومقولة الاحتمال الإجمالي فان من الخطأ المماهاة والخلط بين المقولتين، فهما في الواقع يختلفان مفهوماً ومصداقاً. وفيما يلي من نقاط نقارن بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الإجمالي ونستعرض الأسباب التي تجعلنا نفرق بين الاحتمال الرياضي والاحتمال الإجمالي الناشئ من المفهوم الأصولي للعلم الإجمالي الذي يتبناه الصدر في نظريته

[٨٠] نشير بهذا الى ان حاجة الصدر لمثل هذه البديهية تنبع من حاجة نظريته الاحتمالية (المستندة اساساً الى مفهومه عن الاحتمال الإجمالي) الى تقويم عيوبها وترقيع ثقوبها، ولا تنبع من حاجة نظرية الاحتمال الرياضية او من اي حاجة حقيقية مماثلة لإقامة نظرية احتمالية متسقة ومتماسكة.

في الاحتمال، كما نستعرض ونحلل خلط الصدر بينهما:

١. نلاحظ ان تعريف الصدر للاحتمال في احد شقيه مبتنٍ على افتراض الاحتمال درجةً من التصديق (راجع مثلاً صفحة 178 وما حولها من كتاب الصدر). وهذا مخالف لطبيعة الاحتمال الرياضي وماهيته وتعريفه (راجع § ٨.١ حول الاحتمال الرياضي). فالاحتمال الرياضي احتمال موضوعي مستند الى وقائع ومعطيات واقعية مستقلة عن الملاحظ والراصد بينما الاحتمال الإجمالي اعتقاد (على الأقل في أحد تعريفيه) ذاتي الطابع تابع للملاحظ والراصد. فحتى لو قبلنا بتعريف الاحتمال كدرجة من التصديق فينبغي أن يكون هذا بمعنىً مكافئ للاحتمال الرياضي من حيث كونه موضوعي الطابع ومستنداً الى الوقائع ومن ثم هو اعتقاد قائم على أساس وقائع ومعطيات ومقارن لها. والواقع ان الصدر يشير (او يقر ضمناً) في مواضع عدة من كتابه الى الطبيعة الذاتية للدليل الاستقرائي المستند الى الاحتمال كدرجة من التصديق (حسب مذهبه) حتى في مرحلته الاستنباطية.[٨١] وهذا بخلاف الاحتمال الرياضي الذي يقوم على اعتبارات وحيثيات موضوعية بحتة وان كان قابلاً للاقتران بجوانب ذاتية وللتمظهر في شكل اعتقاد موافق ومكافئ لمضمونه الموضوعي الواقعي.

٢. نلاحظ ان كثيراً من امثلة الصدر في مجال الاحتمال لا ينطبق عليها تعريف الاحتمال الرياضي المتمحور

---

[٨١] مثلاً يقول الصدر في صفحة 321-322 من كتابه: وهذا الفارق يكمن في ان الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، فالبرهان الهندسي على «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» يثبت ـ وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي ـ هذه المساواة بين زوايا المثلث وقائمتين كحقيقة موضوعية، وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمُّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية (أ) لـ (ب). فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي : درجة من التصديق بقضية «أن (أ) سبب لـ (ب)»، وليست قضية السببية نفسها. وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر وهو: أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية ـ سببية (أ) لـ (ب) ـ ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين.

فسواء ميَّزنا بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها، وافترضنا أن النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضية الثانية دون الأولى، أم افترضنا قضية واحدة وهي قضية السببية، وافترضنا أنها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرة، ولكن استنباطها يعني درجة من التصديق تقل عن اليقين. سواء عبَّرنا بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك حقيقة ثابتة على كل حال وهي: أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدي إلى اليقين بالسببية، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم. (انتهى الاقتباس)

ونلاحظ تردد الصدر في الفقرة الأخيرة التي قد تشي او توحي بشعوره بهذه المفارقة. وينبغي ان نلاحظ بهذا الخصوص ان مساواة الصدر بين القضية نفسها ودرجة التصديق بها غير مبرر للاختلاف الواضح بين الاثنين، ولذا فان محاولة الصدر هذه غير موفقة بل باطلة ومرفوضة.

حول مفهوم الحادث التصادفي او الاتفاقي (random event) ومن هنا لا يصح تطبيق نظرية الاحتمال الرياضي عليها. فمثلاً الاشتباه في النسبة لعدم وضوح الكتابة (راجع مثلاً صفحة 200 من كتاب الصدر بصدد مثال نسبة تكرر السل في المدخنين كما راجع § ١.٥.٣ من كتابنا هذا) ليس حادثاً تصادفياً، ولهذا تطبيق رياضيات الاحتمال عليه وعلى أمثاله أمرٌ مرفوض (أو على الأقل أمرٌ مشكوك في صلاحيته). وهذا راجع في الحقيقة الى الفرق بين مفهوم الاحتمال الإجمالي ومفهوم الاحتمال الرياضي.

٣. كما اشرنا سابقاً، العلوم الإجمالية حسب نظرية الصدر مبتنية عموماً في جانبها الاحتمالي الكمي على الجهل بالواقع، خلافاً للاحتمال الرياضي الخاضع لتحديد كمي موضوعي الطابع. وقد ذكرنا أمثلة عديدة لذلك في طيات هذا الكتاب. والاقتباس التالي يلقي مزيداً من الضوء على هذه المسألة حيث يقول الصدر في صفحة 250-251 من كتابه: وقد كنا نفترض حتى الآن: أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى هو 1/2، ولا بد الآن من دراسة مبررات هذا الافتراض. إن تحديد درجة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة عن وجوده أو عدمه في تجربة أخرى، له طريقان:

أحدهما: أن نلاحظ نسبة تكرر (ت) في الحالات المختلفة الماضية، ونجعل من هذه النسبة درجة تحدد قيمة احتمال وجود (ت) فعلاً خلال التجربة. وهذا الطريق لا يمكن افتراضه في المرحلة الحاضرة من البحث، لأنه طريق استقرائي يقوم على أساس الاستدلال الاستقرائي، ونحن إذ نحاول تفسير الاستقراء ككل، لا بد ان نفترض التجرد عن أي معلومات واستدلالات استقرائية، بما فيها الاستدلال على نسبة وجود (ت) فعلاً على أساس النسبة الملحوظة في الحالات السابقة.

والطريق الثاني لتحديد درجة الاحتمال المطلق لـ (ت) هو: أن نحدد قيمته بصورة مستقلة عن أي معلومات قبلية عن نسبة وجوده في الطبيعة. وهذا هو الطريق الصحيح الذي ينسجم مع المرحلة الحاضرة من البحث، وعلى هذا الأساس قد يفترض: أن قيمة احتمال وجود (ت) في كل تجربة بصورة مستقلة هي 1/2 لعدم وجود مبرر للمرحلة المفترضة للبحث ـ لترجيح احتمال وجوده أو عدمه في كل تجربة على الاحتمال الآخر، بل يشكل الوجود والعدم مجموعة متكاملة يقوم على أساسها علم اجمالي ينقسم على الافتراضين المحتملين بالتساوي. (انتهى الاقتباس)

فواضح من هذا الاقتباس ان تحديد النسبة كمياً (بالقسمة بالتساوي) قائم على أساس الجهل بالقيمة الفعلية لها. ومن الواضح ان احتمالات قائمة على الجهل كهذه لاينطبق عليها تعريف الاحتمال الرياضي لتصلح

موضوعاً لتطبيق نظرية الاحتمال الرياضية عليها واستخدامها فيها، كما انها لا تصلح ان تكون اساساً لنظرية استقرائية معرفية واقعية جادة (خاصة ان التزمنا بالواقعية الوجودية كما هو حال الصدر). نعم، قد تصلح ان تكون اساساً لنظرية فقهية اصولية تنجيزية تعذيرية.

ويقول الصدر في موضع آخر (راجع صفحة 264 من كتابه): وخلافاً لذلك السببية بالمفهوم العقلي بوصفها علاقة واحدة بين مفهومين، فإن احتمالها القبلي لايحدد بعوامل الضرب هذه، بل إذا كنا نفترض العلم بأن سبب (ب) واحد، فهو يحدد على أساس قسمة رقم العلم على عدد الأشياء المحتمل كونها سبباً لـ (ب)، وإذا لم نفترض ذلك العلم فهو يحدد بـ 1/2 ـ كما تقدم ـ . (انتهى الاقتباس)

فواضح من هذا الاقتباس اننا اذا جهلنا الواقع (اي 'اذا لم نفترض ذلك العلم') فيحق لنا (بل يجب علينا حسب نظرية الصدر) ان نفترض اعتباطاً (مبرَّراً بالجهل) وبنحو لا يستند الى الواقع بان النسبة هي 1/2.[٨٢]

والواقع ان ابتناء الاحتمالات الإجمالية في قيمها الكمية على الجهل وتحديدها اعتباطاً بافتراض التساوي في حالة عدم العلم بالقيم الحقيقية جزء اساس من نظرية الصدر ـ إذ هو يصرح ويلمح به في مواضع عديدة من كتابه ـ وليس أمراً طارئاً أو عرضياً لا يمس جوهر نظريته الاحتمالية ومن ثم يجوز لنا تجاهله او إغفاله. بل ان نفس الانقسام المتساوي المفترض ـ اعتباطاً ـ في بديهية الانقسام (راجع § ١.٨.٣) ينبغي ان يكون مؤسساً ومبرراً في جذوره وأصوله بعامل الجهل (كما أشرنا الى ذلك في § ١.٨.٣).

٤. عطفاً على النقطة السابقة، نلاحظ ان العلوم الإجمالية حسب نظرية الصدر ليست فقط مبتنيةً في جانبها الاحتمالي الكمي على الجهل (حيث تعين احتمالات متساوية للإمكانات والحوادث الاحتمالية المختلفة مثلاً في حالات الجهل بقيم احتمالاتها الواقعية) بل هي مبتنية في جانبها الاحتمالي الكيفي (او النوعي) كذلك على الجهل أحياناً بمعنى ان نفس العلم الإجمالي والاحتمالات المقترنة به والمستندة اليه قائمة على أساس الجهل بواقع محدد تحديداً كاملاً لا مجال فيه للاحتمال الرياضي. وباختصار ان كثيراً من هذه العلوم الإجمالية التي تقوم عليها نظرية الصدر الاحتمالية إما تستند الى جهل كمي نتيجة الجهل بالقيم الكمية للاحتمالات المقارنة للحوادث التصادفية كما في مثال الخنثى قبيل تعديل النسبة بالمعطيات الاستقرائية (راجع صفحة 201 وما يليها من كتاب الصدر كما راجع § ٢.٥.٣ من كتابنا هذا) او تستند الى جهل نوعي نتيجة الجهل

---

[٨٢] في الحقيقة حتى الشق الأول من تصنيف الصدر (اي افتراض العلم بأن سبب ب واحد) يبدو خاضعاً لنفس المنطق الاعتباطي في قسمة رقم العلم بالتساوي.

بالواقع المحدد كما في مثال نسبة السل لدى المدخنين (راجع صفحة 200 وما يليها من كتاب الصدر كما راجع § ١.٥.٣ من كتابنا هذا) حيث النسبة محددة واقعاً ولا مجال للاحتمال الرياضي الموضوعي فيها ومن ثم فالاحتمال هو ذاتي بحت ناشئ عن العجز عن قراءة الكتابة التي تحدد هذه النسبة تعييناً.

والخلاصة ان العلم الإجمالي هو حالة ذاتية قد تعكس واقعاً موضوعياً، بينما الاحتمال الرياضي هو واقع موضوعي قد يكون له انعكاس ذاتي. وهذا يعني ان من الخطأ (كما فعل الصدر) معاملة الاحتمال الإجمالي معاملة الاحتمال الرياضي وتطبيق نظرية الاحتمال الرياضية عليه للاستفادة من هذه النظرية في تشييد وتدعيم نظرية الصدر الاحتمالية (ومن ثم الاستقرائية والمعرفية) المبتنية على مقولة العلم الإجمالي بادعاء اساس علمي ورياضي لها. ونضيف الى ذلك ان الاحتمال الإجمالي الذاتي الطابع الذي تستند اليه نظرية الصدر قد يصلح أساساً لنظرية أصولية في التنجيز والتعذير، ولكنه لا يصلح أساساً لنظرية واقعية في الاستقراء والمعرفة (كما يراد له) خاصةً ان اعتنقنا ـ كالصدر ـ مذهباً واقعياً وجودياً تمثل المعرفة الاستقرائية فيه انعكاساً للواقع الوجودي (او هكذا ينبغي ان تكون). فالاستقراء والمعرفة إن استندا الى الاحتمال فينبغي ان يستندا الى احتمال رياضي موضوعي الطابع وواقعي المضمون لا الى احتمال إجمالي ذاتي الطابع واعتباطي المضمون.

١٠.٣ اعتباطية العلوم الإجمالية

ان كثيراً من العلوم الإجمالية التي يطرحها الصدر هنا وهناك (لعلاج مشاكل الاحتمال والاستقراء والمعرفة) اعتباطية ومصطنَعة يختلقها المستقرئ ويركبها حيثما شاء وكيفما يشاء من دون ضابط حقيقي ولارابط موضوعي ولا واقع خارجي. ولذا هي لاتعكس واقعاً موضوعياً ولا تعبر عن وقائع حقيقية، بل هي لا تعدو ان تكون أوهاماً وتصورات ذاتية المنشأ. وهذا في الواقع يعزز رأينا في لاواقعية ولاموضوعية نظرية الصدر في الاحتمال والاستقراء والمعرفة الذي يستند في جزء منه الى حقيقة الاختلاف الجوهري بين الاحتمال الإجمالي ذي الطابع الذاتي (الذي يتبناه الصدر ركناً لنظريته) والاحتمال الرياضي ذي الطابع الإحصائي الموضوعي (الذي هو جوهر نظرية الاحتمال الرياضية).

واعتباطية هذا النوع من العلوم الإجمالية وذاتيته (التي تجعله غير عاكس للواقع ولا كاشفاً عنه) يمكن ملاحظتها بوضوح في كثير من عبارات الصدر وأمثلته وأقواله ضمن كتابه. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 371 من كتابه: والبرهان على ذلك: أن أي قيمة احتمالية تفترض المصادرة فناءها يمكننا أن نفترض علماً إجمالياً يضم

عدداً كبيراً من الأطراف إلى الدرجة التي تجعل ناتج قسمة رقم اليقين على عدد الأطراف يساوي تلك القيمة الاجمالية المفترض فناؤها، وهذا الافتراض ميسور دائماً مهما خفَّضنا القيمة الاحتمالية التي نفترض فناءها، لأننا نعلم بأن القيمة الاحتمالية لطرف من أطراف العلم الاجمالي المتساوية لا يمكن أن تفنى بقوة التجمعات الاحتمالية لذلك العلم الاجمالي، ونعلم أيضاً بأن القيمة الاحتمالية للطرف تنخفض كلما ازداد عدد أطراف العلم الاجمالي، فينتج من ذلك أن بالامكان: الحصول على قيمة تستعصي على الفناء بأي درجة من درجات الاحتمال. (انتهى الاقتباس)

فهذا مثال واضح على اعتباطية العلوم الإجمالية لدى الصدر وذاتيتها وخلوها من المضمون الحقيقي. فهي علوم تركيبية اصطناعية مصمَّمة خصيصاً لتدعيم وتوثيق ما نحتاج دعمه وتوثيقه وبذا هي تفتقر للواقعية الموضوعية والمحتوى الحقيقي. وهذا هو ما يجعل افتراض علوم إجمالية كهذه أمراً ميسوراً دائماً، إذ لو كانت علوماً حقيقية منبثقة عن الواقع ومعبرة عنه وعن صيروراته وتقلباته ـ لا تركيبية اصطناعية مختلقة معبرة عن أوهام المستقرئ وخيالاته وتخرصاته ـ لما كان افتراضها ميسوراً دائماً. فالعلوم الواقعية مقيدة بالواقع الذي يخضع لقوانين وقواعد واعتبارات صارمة وهي انما تنشأ عن هذا الواقع وفق معطيات وعوامل موضوعية ليست هي رهن إشارة الملاحظ او المستقرئ لتكون يسيرة التحصيل دائماً وبهذا النحو الفاضح. والفرق بين العلوم الواقعية ذات المحتوى الحقيقي وعلوم الصدر الاصطناعية التركيبية هو كالفرق بين الحوادث الحقيقية التي تجري على الأرض والحوادث المختلقة التي تجري في قصص الخيال وأفلام السينما، فبينما تخضع الأولى لقواعد الواقع ومعطياته تخضع الثانية لقواعد المؤلف والمخرج ومعطياتهما فهما يختلقان ويركّبان ويؤلّفان كما يشاءان.

والواقع ان الاعتباط في نظرية الصدر لا يقتصر على العلوم الإجمالية ذاتها (باختلاقها) كما في الاقتباس المتقدم، بل هو يمتد الى القيم الكمية للاحتمالات الإجمالية التي تحدَّد ـ في حالة الجهل ـ اعتباطاً بافتراض التساوي وهو ما بحثناه سابقاً (راجع مثلاً النقطة ٣ في § ٩.٣) فلا نعيد. بل اننا نستطيع تسجيل أشكال وأنماط أخرى من الاعتباط في علوم الصدر الإجمالية. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 406 من كتابه: أولاً: أنا كلما واجهنا علمين إجماليين لا نملك فكرة عن عدد أعضاء كل منهما، وكان أي احتمال للعدد في أعضاء أحدهما يوازيه احتمال مماثل في أعضاء الآخر، كان العلمان في قوة علمين متساويين في الأعضاء، أي أن القيمة الفعلية للعضو الواحد من أحد العلمين، والقيمة الفعلية للعضو الواحد من العلم الآخر متساويتان. (انتهى الاقتباس)

فهذا مثال آخر على اعتباطية علوم الصدر الإجمالية واستنادها الى الجهل وتبريرها به ومن ثم هي ليست

علوماً حقيقية ذات منشأ موضوعي مضبوطة بوقائع حقيقية. ولا أدري ما الذي يبيح افتراض التساوي[٨٣] سوى ان هذه العلوم الإجمالية لا تعدو ان تكون توليفات اعتباطية مصطنعة قائمة على الجهل الغرض منها هو ان تحقق لصانعها ما يصبو منها ومن ثم هو حرّ في ان يفترضها ويشكلها ويكيفها كما يشاء.

وفيما يلي مثال آخر على اعتباطية العلوم الإجمالية وكونها مصطنعة وذات طابع ذاتي متحَكَّم فيه من قِبَل المدرك والملاحظ (خلافاً للعلوم الترديدية المستندة الى الاحتمال الرياضي)، إذ يقول الصدر في صفحة 261-262 من كتابه: أما في حالة افتراض أشياء كثيرة يحتمل كونها أسباباً لـ (ب) من قبيل (ت) و (جـ)، فيمكننا ـ أولاً ـ أن نستخدم العلم الشرطي المذكور لمصلحة السببية ككل، بإدخال تعديل في العلم الشرطي وجعل صيغته كما يلي: «إذا لم يكن شيء من الأشياء المقترنة بـ (ب) باستمرار في التجارب الناجحة سبباً لـ (ب) فإما وإما... الخ»، وهذا العلم سوف يعطي قيمة احتمالية كبيرة لكون أحد الأشياء المقترنة بـ (ب) سبباً، وبعد ذلك نعين السبب في (أ)، بنفس الطريقة التي استعملناها في التطبيق الأول. (انتهى الاقتباس)

والخلاصة، ان كثيراً من العلوم الإجمالية التي يدعيها الصدر هي ليست علوماً حقيقية ناشئة من معطيات واقعية وتتمتع بقيمة معرفية وانما هي علوم اعتباطية مصطنعة تُفصَّل حسب المقاس ووفق الحاجة والرغبة الطارئتين. ومن يطالع كتاب الصدر يتكون لديه انطباع ان اختلاق العلوم الإجمالية وتركيبها وتكميمها هو كلعبة الشطرنج، فإن واجهنا هذا السيناريو ركّبنا علماً إجمالياً يناسبه ويتقي شره، وإن واجهنا ذلك السيناريو ركّبنا علماً إجمالياً آخر يليق به، وهلم جراً. وهذا قد يكون لائقاً بنظرية فقهية أصولية تنجيزية تعذيرية تطمينية لضمير المكلف ولكنه لا يصلح لنظرية استقرائية معرفية موضوعية جادة (خاصةً إذا كانت تستند ـ افتراضاً ـ الى عقيدة واقعية وجودية).

١١.٣ اعتراض الصدر على لابلاس

لا غرابة ان خالفت نظرية الصدر الاحتمالية في نتائجها نتائج نظرية الاحتمال الرياضية، كما تمثل في مخالفة الصدر للابلاس في مسألة الحقائب الثلاث ذات الكرات الخمس البيضاء والسوداء. فنتيجة لابلاس مبنية على نظرية الاحتمال الرياضية بينما نتيجة الصدر مبنية على نظرية العلم الإجمالي في الاحتمال. وإذ أثبتنا (راجع مثلاً § ٩.٣) ان النظريتين مختلفتان فلا يصح للصدر ان يعترض على نتيجة لابلاس. نعم، يصح للابلاس (ولنا ايضاً) الاعتراض على الصدر في مماهاته لنظرية الاحتمال الرياضية بنظرية العلم الإجمالي والخلط بين

[٨٣] نلاحظ ان الصدر يبرر هذا الافتراض بحجج واهية غير مقنعة (راجع صفحة 406 وما يليها من كتابه).

الأمرين. والخلاصة ان اعتراض الصدر على لابلاس مبتنٍ على افتراض خاطئ هو تكافؤ الاحتمال الإجمالي والاحتمال الرياضي.

ويلاحظ في هذا الصدد ايضاً ان الصدر يحاجج لابلاس ببديهياته المزعومة (اي بديهيات الصدر) ومتبنياته في نظرية الاحتمال ـ كاعتماده مفهوم العلم الإجمالي في تعريف الاحتمال والتنظير له ـ وكأنها مسلمات واضحة، وهذا مرفوض لأن بديهيات الصدر ومتبنياته ليست جزءاً من نظرية الاحتمال الرياضية التي تبتني عليها نتيجة لابلاس، بل ان بديهيات الصدر المزعومة (او بعضها على الأقل) ليست بديهيات على الإطلاق إذ هي لا تعدو ان تكون ادعاءات غير مبرهنة ولا واضحة. وهذا هو الفرق بين بديهيات نظرية الاحتمال الرياضية البسيطة الواضحة ـ التي تقود لوازمها واشتقاقاتها الى نتائج مبرهنة نظرياً وتجريبياً في مجالات لا تعد ولا تحصى ـ وبديهيات الصدر المزعومة التي لاتفتقر الى الوضوح الذاتي فقط بل تفتقر الى الدعم النظري والتجريبي في لوازمها واشتقاقاتها ونتائجها.

والواقع اننا نستطيع الادعاء ان اختلاف نتيجة الصدر مع نتيجة لابلاس في هذه المسألة دليل أو مؤشر على الاختلاف ما بين نظرية الصدر في الاحتمال القائمة على أساس فكرة العلم الإجمالي الاعتباطي الذاتي الطابع ونظرية الاحتمال الرياضية القائمة على أساس مفهوم الاحتمال الرياضي الإحصائي الموضوعي الطابع. وهذا يقودنا الى القول ان نظرية الصدر لا يحق لها ان تستمتع بمزايا نظرية الاحتمال الرياضية وثمارها او تدّعي الاستناد اليها او تُدعِّم مكانتها ومنطقها بها.

ونلاحظ على مناقشة الصدر وتحليله لنتيجة لابلاس النقاط التالية:

١. كما أشرنا آنفاً، يحاجج الصدر لابلاس مستنداً الى نظريته (اي نظرية الصدر الاحتمالية المبتنية على أساس العلم الإجمالي) وكأن هذه النظرية (بلوازمها ومتطلباتها ونتائجها) ملزمة للابلاس. وهذا لايصح في أصول المحاججة لأن المُحاجِج لا يحق له ان يلزم الخصم بما لا يلتزم الخصم به. نعم، يحق له ان يلزمه بما يلتزم به (اي الخصم) او يثبت ان ما يلتزم به الخصم يقود الى نتائج واضحة البطلان. وفي هذا السياق نودّ الاقتباس من كتاب الصدر حيث يقول في صفحة 276: وهناك ـ ثانياً ـ الصعوبة التي يواجهها (لابلاس) في تبرير ازدياد قيمة احتمال أن تضم (ن) كرات كلها بيضاء بعد إخراج ثلاث كرات بيضاء، لأن تبرير ذلك يتوقف على الكشف عن علم اجمالي يفسر القيمة المتزايدة لاحتمال أن تكون الكرات كلها بيضاء. وسوف نرى ان (لابلاس) لا يملك علماً اجمالياً يفسر القيمة التي حددها في معادلته. (انتهى الاقتباس) وكأن الصدر في هذا الاقتباس (كما في غيره) يفترض ان نظريته في العلم الإجمالي كأساس للاحتمال هي من

المسلمات الواضحات التي يلتزم (او على الأقل ينبغي ان يلتزم) بها لابلاس وغيره.

٢. من الصعوبات ـ او الإشكالات ـ التي يسجلها الصدر على محاولة لابلاس افتراض قيم متساوية لاحتمالات ان تكون حقيبة (ن) تحتوي ثلاث او اربع او خمس كرات بيضاء.[٨٤] والواقع ان هذا الافتراض مبرَّر تماماً على أساس نظرية الاحتمال الرياضية القائمة على أساس التكرار الافتراضي (بغض النظر عما إذا كان لابلاس يلتزم بذلك ام لا) بمعنى اننا لو كررنا الاختيار العشوائي لحقيبة (ن) افتراضياً فان احتمالات احتوائها ثلاث او اربع او خمس كرات بيضاء متساوية (اي 1/3). وواضح ان التكرار الافتراضي هو ما يبرر امتلاك ثلاثة احتمالات ذات قيم متساوية بشأن محتوى الحقيبة إذ بخلاف ذلك لايكون لدينا إلا حقيبة واحدة محددة لا مجال لجريان نظرية الاحتمال فيها. وفي الحقيقة ان هذا الافتراض ينبغي ان يعدّ معطىً اولياً بمعنى ان احتمالات احتواء الحقيبة (ن) على ثلاث او اربع او خمس كرات بيضاء هي احتمالات بسيطة (أو مبدئية أو أولية) ذات قيم متساوية ولذا هي ليست قابلة للنقاش (راجع § ١.٨.١). وهذا يعني اننا في هذه المسألة نفترض التساوي أساساً وان كان لنا الحق ان نفترض في مسألة أخرى وسياق آخر ـ تبعاً للظروف الواقعية والمعطيات الموضوعية ـ غير ذلك [مثلاً احتمال (أ) هو 1/2 واحتمال كل من (جـ) و (د) هو 1/4] وحينذاك يكون لنا حديث آخر وتحليل آخر.

٣. إن تحليلاً معمقاً لتحليل الصدر ونقده للابلاس يقودنا الى الاستنتاج ان واحداً من الأخطاء الأساسية في تحليل الصدر ونقده ناشئ من مفهومه الذاتي الطابع عن العلم الإجمالي كأساس لنظرية الاحتمال، وهذا لايتفق مع الطابع الموضوعي للاحتمال الرياضي الذي يقود الى النتيجة التي توصل اليها لابلاس. فالصدر يتحدث[٨٥] في سياق نقده وتحليله لنتيجة لابلاس (كما في سياقات ومواضع أخرى) عن 'واقع محدد' لاعن 'واقع مردد' (راجع § ٣.٨.١) وهذا يليق بالاحتمال الذاتي المستند الى نظرية العلم الإجمالي لا الاحتمال الموضوعي المستند الى نظرية الاحتمال الرياضية. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 277: وهذا يبرهن على أننا فعلاً ـ بعد استخراج ثلاث كرات بيضاء ـ لا نواجه خمس عشرة صورة محتملة، كما كان يفترض (لابلاس)، بل نواجه ـ من ناحية طريقة استخراج ٣ من ٥ ـ صورة واحدة مؤكدة، وهي التي وقعت فعلاً. (انتهى الاقتباس) فالصدر يتحدث عن 'صورة واحدة مؤكدة وقعت فعلاً' وهي بذا جديرة بالاحتمال الذاتي المستند الى نظرية العلم الإجمالي لا بالاحتمال الموضوعي المستند الى نظرية الاحتمال

---

[٨٤] هذه هي أولى الصعوبات التي يسجلها الصدر ضد محاولة لابلاس (راجع صفحة 275 وما يليها من كتاب الصدر).

[٨٥] راجع بهذا الصدد صفحة 276-281 من كتاب الصدر في معرض استعراضه للصعوبة الثانية التي يطرحها ضد محاولة لابلاس.

الرياضية.[٨٦] كما نلاحظ في هذا الصدد ان اشارة الصدر الى العلوم الشرطية واشتراطه لقبولها كأساس لتنمية الاحتمال كون جزائها محدداً في الواقع يعضِّد ما اشرنا اليه توّاً وسابقاً من ان احتمالات الصدر ذاتية الطابع قد تصلح ان تكون جزءاً من نظرية اصولية لا نظرية احتمالات رياضية موضوعية الطابع (راجع مثلاً ملاحظاتنا عن البديهية الخامسة في § ٥.٨.٣).

٤. ان كلام الصدر بصدد الصعوبة الثانية مرتبك ومحاججاته اعتباطية. فحتى لو قبلنا ادّعاءه في التمايز الاحتمالي بين حالة الحقائب الثلاث وحالة الحقيبة (ن) واختلاف العلم الإجمالي في الحالتين نوعاً وعدداً، بل حتى لو قبلنا الاستناد الى العلم الإجمالي كأساس لنظرية الاحتمال، يبقى لنا ان نحتج بان كلتا الحالتين تتفقان في علمنا الإجمالي بأن الحاصل لدينا هو إحدى الصور الخمس عشرة الممكنة أصلاً لسحب ثلاث كرات بيضاء من حقيبة لا نعلم إن كانت تحتوي ثلاث او أربع او خمس كرات بيضاء آخذين بعين الاعتبار ان عشراً من هذه الصور تعود الى الحقيبة ذات الكرات البيضاء الخمس. ومن هنا فان عشر صور هي لصالح ان تكون الحقيبة المختارة هي ذات الكرات البيضاء الخمس، وبذا يكون احتمال ان تكون الحقيبة المختارة هي ذات الكرات البيضاء الخمس هو 10/15=2/3.

٥. يقول الصدر في صفحة 279-280 من كتابه: وإذا افترضنا أن الكرات في حقيبة (ن) مرقمة، واستخرجنا ثلاث كرات بيضاء ولم نفحص أرقامها، فسوف توجد لدينا عشرة احتمالات، لأن أرقام هذه الكرات الثلاث هي: إما (1،2،3) وإما (1،2،4)، وإما (1،2،5)، وإما (1،3،4)، وإما (1،3،5)، وإما (1،4،5). وكل هذه الاحتمالات العشرة حيادية تجاه لون الكرتين الباقيتين في حقيبة (ن)، فلا تزداد قيمة احتمال أن تكون كل كرات (ن) بيضاء. (انتهى الاقتباس) ونلاحظ ان هذا الكلام مضطرب ويبدو انه يحتوي خطأً كتابياً او مطبعياً كذلك كما انه عرضة لإشكالات أخرى لا داعي للتعرض لها.

٦. يقول الصدر في صفحة 282 من كتابه: وأما في فرضية حقيبة (ن) فلا توجد ثلاث حقائب، بل هناك حقيبة واحدة لا ندري عدد الكرات البيضاء فيها، فإذا لم تكن لدينا أي معلومات استقرائية سابقة عن نسبة وجود البياض والسواد، وكان لون الكرة مردداً بين السواد والبياض فقط، فسوف تكون قيمة احتمال بياض أي كرة: 1/2، وقيمة احتمال سوادها: 1/2 أيضاً، وهذا يعني: أن احتمال أن تكون حقيبة (ن) شبيهة بحقيبة (د) يساوي: $1/2 \times 1/2 = 1/4$، واحتمال أن تكون شبيهة بحقيبة (أ) يساوي: $1/2 \times 1/2 = 1/4$،

[٨٦] يحسن هنا ان نشير أيضاً الى كلام الصدر في صفحة 277 (اي الفقرة 'وهذا البناء الاستنباطي ... وأي صورة أخرى تصبح غير محتملة.' والفقرتين التاليتين لها). والواقع انه لو صح احتجاج الصدر هذا لنسف قواعد حساب الاحتمالات الشرطية والعكسية (على الأقل).

واحتمال أن تكون (ن) شبيهة بـ (جـ) يساوي $1/2 \times 1/2 + 1/2 \times 1/2 = 1/2$. (انتهى الاقتباس) وهذا الحساب واضح البطلان إذ هو يغفل الواقعة المدروسة بكاملها (وهي اننا نفترض سحب ثلاث كرات بيضاء سلفاً من حقيبة ذات ثلاث كيفيات محتملة بالتساوي).[٨٧] ولو صح حساب الصدر هذا لجرى في حالة الحقائب الثلاث ايضاً بالاستناد الى نفس المنطق الذي يستند اليه حسابه هذا (إذ بعد أخذ حقيبة من الحقائب الثلاث وسحب ثلاث كرات منها لا تكون لدينا الا حقيبة واحدة لا حقائب ثلاث). كما ان هناك اعتراضات أخرى على تحليل الصدر هذا لا ضرورة لتفصيلها او التعرض لها. والواقع ان كلام الصدر في هذا الصدد يتسم بالغرابة وتحليلاته تثير الاستفهام.

والخلاصة ان تحليلات الصدر واحتجاجاته في سياق اعتراضه على لابلاس تتضمن جملة من الإخفاقات والأخطاء اشرنا الى بعضها ولم نشر الى بعض آخر لعدم الحاجة الى التعرض اليه وتفصيل القول فيه (راجع مثلاً فقرة 'وهذا لا ينطبق ... من هذه الاحتمالات الثلاثة.' والفقرات التي تليها في صفحة 279-280 من كتابه). وهذا إن دلّ على شيء فانما يدل على سوء فهم لنظرية الاحتمال الرياضية (مضافاً الى دلائل اخرى كالخلط بين الاحتمال الإجمالي والاحتمال الرياضي مما فصلنا القول فيه سابقاً وسنفصل القول فيه لاحقاً في مواقع عديدة من الكتاب وسياقات متنوعة).

١٢.٣ تقييم نظرية الصدر في الاحتمال

نلخص فيما يلي من نقاط عدداً من ملاحظاتنا الرئيسية حول نظرية الصدر في الاحتمال:[٨٨]

١. بنى الصدر نظريته في الاحتمال على موضوعة اساسية هي اعتباره الاحتمال (الذي يراد تطبيق نظرية الاحتمال الرياضية عليه وجعله أساساً لبناء نظرية استقرائية معرفية موضوعية واقعية) تمظهراً لعلم إجمالي،

[٨٧] التدقيق العميق في كلام الصدر هنا ينبغي ان لا يدع مجالاً للشك ان تحليله هذا يستند الى مفهومه عن الاحتمال الإجمالي في قضية واقعها محدد تماماً وهو ما يتنافى مع مفهوم الاحتمال الرياضي الذي تستند اليه نظرية الاحتمال الرياضية. إذ هو يفترض ان لدينا حقيبة محددة الكيفية (لا حقيبة تحتمل ثلاث كيفيات بالتساوي) احتمال كل من كرتها الرابعة وكرتها الخامسة (بعد سحب الكرات الثلاث الأولى) متساوية من حيث البياض والسواد، وهذا ما يتنافى مع مفهوم ومنطق الاحتمال الرياضي القائم على اساس افتراض واقع مردد (من حيث ان الحقيبة تحتمل ثلاث كيفيات بالتساوي ولكل كيفية من هذه الكيفيات وضع محدد للون الكرات).

[٨٨] كل هذه الملاحظات او جلها قد بحث في الأقسام السابقة من هذا الفصل، ولهذا فالغرض الأساس من هذا القسم هو التلخيص والإيجاز.

ومن ثم ماهى الصدر في نظريته بين الاحتمال الرياضي والاحتمال القائم على أساس مفهوم العلم الإجمالي والمقتبس من علم أصول الفقه الشيعي الحديث. ورغم ان الاحتمال الرياضي عادةً ما يقترن بعلم إجمالي، فان الاحتمال الرياضي مختلف في حقيقته وجوهره عن الاحتمال المتجسد في أطراف العلم الإجمالي. فالاحتمال الرياضي مثلاً ذو طابع موضوعي (او على الأقل ينبغي أن يكون كذلك في سياق البحث عن نظرية استقرائية معرفية مستندة الى اعتقاد بالواقعية الوجودية) بينما الاحتمال الإجمالي ذو طابع ذاتي. كما ان الاحتمال الإجمالي الذاتي الطابع لا يصلح أساساً لبناء نظرية استقرائية معرفية موضوعية واقعية.

٢. يقحم الصدر في نظريته عن الاحتمال مفهوم الحكومة وهو مفهوم يستعيره الصدر من علم أصول الفقه الشيعي الحديث. ومن الواضح ان مفهوم الحكومة ـ مضافاً الى كونه مقحماً وزائداً ـ يؤكد الطبيعة الذاتية للاحتمالات الإجمالية لأن الاحتمالات الرياضية احتمالات ناجزة موضوعية الطابع لا تتحكم فيها علوم إجمالية حاكمة كما هو الحال حسب نظرية الحكومة. وباختصار، ان تأثير علم اجمالي على علم اجمالي آخر (كما في الحكومة مثلاً) يشير الى اختلاف مفهوم الاحتمال المستند الى العلم الإجمالي عن مفهوم الاحتمال الرياضي والى وجود عنصر ذاتي في العلم الإجمالي لا يتفق مع موضوعية الاحتمال الرياضي.

٣. تعريف الصدر للاحتمال يقتصر في صلاحيته ـ إن كان صالحاً أساساً ـ على الاحتمالات الكسرية (rational) ويعجز عن شمول الاحتمالات غير الكسرية (irrational). بل ان هذا يفهم صراحةً من بديهية الانقسام التي تقدم شرحها وتقييمها (راجع § ١.٨.٣). وهذا في الواقع يفرض تحديداً على صلاحية نظرية الصدر في الاحتمال ويضيق نطاق عمومها وشمولها إذ يقصرها على الكميات المنفصلة (discrete) دون المتصلة (continuous).

٤. نظرية الصدر في الاحتمال لا تشمل المجموعات اللامتناهية (infinite sets). فبينما يصح الاحتمال الرياضي في المجموعات اللامتناهية تعجز نظرية الصدر عن الامتداد اليها واستيعابها لقصور تعريف الصدر وبديهياته اللارياضية عن شمولها. والواقع ان عجز نظرية الصدر عن معالجة مشكلة المجموعات اللامتناهية مرتبط كذلك بعجز النظرية عن معالجة الكميات المتصلة وان كان الموضوعان مختلفين ومستقلين من حيث المبدأ وبنحو العموم.

٥. نلاحظ ان جزءاً كبيراً من رياضيات الاحتمال لدى الصدر غير ضروري ومقحم، فنظرية الصدر أساساً ذات طابع كيفي غير تكميي ومن ثم إدخال رياضيات الاحتمال فيها يتسم غالباً بالتكلف والتصنع. مضافاً الى ذلك ان نظرية الاحتمال الرياضية مشكوك ـ على أقل تقدير ـ في صلاحية انطباقها على نظرية الاحتمال

الصدرية القائمة على أساس مقولة العلم الإجمالي. وهذا يعني ان محاولة شرعنة نظرية الصدر وإعطائها صبغة تكميمية تكسبها ـ زعماً ـ مزيداً من الثقة والاحترام محاولة غير موفَّقة.

٦. نلاحظ على رياضيات الاحتمال لدى الصدر أنّ تنامي الاحتمال النفسي (أو الذاتي أو السيكولوجي الذي هو الأساس الفعلي والواقعي لتحقق الاستقراء والحصول على نتيجته اليقينية أو الظنية) لا يخضع لهذا النمط الرياضي الذي يعرضه الصدر بدليل أنّه يختلف من شخص لآخر. ومجرد القول ان مقصد رياضيات الاحتمال في نظرية الصدر هو الاحتمال الموضوعي (اي بالمعنى الصدري) لا الذاتي لا يكفي لأن الغرض من نظرية الاحتمال (التي يراد للاستقراء والمعرفة الاستناد اليها) ينبغي ان يكون تبرير وتقييم استقراءات واقعية ـ يستند اليها العلماء مثلاً في انتاج العلوم والمعارف التي نرجع اليها ونركن لها ـ لا استقراءات فرضية خيالية موصوفة بأنها موضوعية لاستنادها ـ زعماً ـ على تراكم احتمالات موضوعية. فحين نلاحظ ان معظم الاستقراءات الفعلية الواقعية غير قائمة على أساس هذا التراكم الموضوعي المزعوم ـ والمقنن بنظرية الصدر ـ يكون من شبه العبث ـ إن لم يكن من الخطأ ـ تقييم هذه الاستقراءات ومحاولة تدعيمها وتوثيقها بنظرية احتمالية افتراضية الواقع. بعبارة أخرى، ما نحتاجه هو توثيق وتدعيم استقراءاتنا الفعلية لا استقراءات موازية لها يُزعَم ان لها أساساً موضوعياً حسب نظرية الصدر. وهذا في الواقع إنما يشير الى ان الداعِم والموثِّق الحقيقي لاستقراءاتنا الفعلية أمر آخر غير نظرية الصدر. وهذا الأمر الآخر في اعتقادنا هو الأساس التعريفي لمصادر المعرفة البشرية التي تشمل ـ فيما تشمل ـ هذه الاستقراءات. وبذا نستطيع الادعاء ان الاستقراءات الحقيقية لا تفسَّر ولا تقيَّم (اي تكتسب قيمتها) من نظرية الصدر بل هي تفسَّر وتقيَّم بالمذهب التعريفي القادر ـ بتبنيه الحدس والاصطلاح مثلاً ـ ان يُكسِب هذه الاستقراءات 'الناقصة' قيمة لا تستطيع اكتسابها بنظرية الصدر لعجز نظرية الصدر ـ حتى لو افترضنا صلاحيتها في ذاتها ـ عن شمول هذه الاستقراءات (آخذين بعين الاعتبار كذلك ان الصدر ملتزم بالواقعية الوجودية كما سنشير إلى ذلك في النقطة التالية).

٧. عطفاً على النقطة السابقة، نستطيع القول ان هناك مفارقة واضحة في نظرية الصدر للاحتمال، فبينما هي تعتمد مفهوم الاحتمال الإجمالي الذاتي الطابع، نجدها تجعل من هذا الاحتمال الإجمالي أساساً لتدعيم وتكوين استقراءات ومعارف موضوعية الطابع ـ زعماً ـ متلفعةً (اي نظرية الصدر) بفلسفة واقعية وجودية ومستندةً لها. وهي إذ تفعل هذا وذاك تحاول ـ في مفارقةٍ أخرى ـ ان تجعل من هذه النظرية أساساً للاستقراءات والمعارف الموجودة فعلاً والتي لا يبدو في معظم الأحيان استنادها لهذا التراكم الاحتمالي المزعوم (على الأقل

بشكله المزعوم).

٨. نلاحظ ان علوم الصدر الإجمالية علوم اعتباطية من جهات شتى واعتبارات متعددة (نشأةً وكيفاً وكماً و ... إلخ). بل ان معظم العلوم الإجمالية التي يأتي بها الصدر ويدعيها في محاججاته هي علوم افتراضية خيالية مفبركة لا تستند الى واقع من تجربة او ملاحظة او نحوهما. والقيم المعطاة لأطراف هذه العلوم الإجمالية المزعومة لا تقل في اعتباطيتها وخياليتها عن العلوم نفسها. وباختصار، ان علوم الصدر الإجمالية في مجملها لا تعدو ان تكون تركيبات او توليفات افتراضية اشتهائية يختلقها الملاحظ والمستقرئ ـ حسب منطوق نظرية الصدر ـ متى يشاء وحيث يشاء وكيف يشاء دون أساس أو دليل أو ضابط أو رابط وهي بذا لا ينبغي ان تحظى بقيمة معرفية موضوعية حتى لو افترضنا استيفاءها لشروط الاحتمال ونظريته التي يطرحها الصدر.

٩. نلاحظ انه بينما نظرية الاحتمال الرياضية ذات لوازم واشتقاقات ونتائج مبرهنة نظرياً وتجريبياً في مجالات لا حصر لها (كمجال العلوم الطبيعية والاجتماعية مثلاً)، نجد ان نظرية الصدر الاحتمالية (التي تدعي الاستناد جزئياً الى نظرية الاحتمال الرياضية) تفتقر الى الدعم النظري والتجريبي. فكل ما يدعمها هو حجج الصدر وتنظيراته التي لاحظنا ان معظمها لا يصمد أمام البحث والتمحيص. بل الواقع ان هناك من الأدلة والمؤشرات ما يخالف هذه النظرية ويدحضها كاستناد كثير من المعارف الاستقرائية المعتمدة الى اسس ومبررات لا تمت بصلة (كماً او كيفاً) الى التراكمات الاحتمالية المزعومة في نظرية الصدر وآلياتها الرياضية (وهذا ما أشرنا له سابقاً وسيتضح أكثر في الفصول القادمة).

١٠. يلاحظ ان بديهيات الصدر المزعومة (في نظرية الاحتمال وغيرها) لا تتسم بالوضوح الذي يفترض ان تتسم به البديهيات والذي تتصف به عادةً، وهذا يجعل بداهتها (بل وسلامتها أيضاً) محل شك واستفهام. مضافاً الى ذلك ان بعضها يتضمن غموضاً يجعلها غير معرفة جيداً خاصة إن أريد تطبيقها في مجالات تخصصية عالية التعقيد، كما ان بعضها الآخر يفتقر الى القيمة والجدوى وكأنها جيء بها للتخلص من مآزق نظرية ومفهومية (ناشئة عن المفهوم الصدري للاحتمال وما يترتب عليه او منبثقة عن معالجة حالات وأمثلة وإشكالات خاصة) لا للاحتياج إليها لبناء نظرية واقعية موضوعية جادة.

والخلاصة ان نظرية الصدر في الاحتمال (رغم زعمه لموضوعيتها وتمركزها حول القيمة الموضوعية للاستقراء) ذاتية في صميمها ـ لاستنادها لمفهوم العلم الإجمالي الذاتي الطابع واعتمادها اعتبارات ومعايير ذاتية ـ وبذا قد تصلح ان تكون اساساً لتكوّن الاعتقاد الذاتي في ظروف افتراضية مثالية نتيجة الاستقراء ـ بالمفهوم

الصدري ووفق الآليات والكيفيات التي تقترحها وتتبناها نظرية الصدر ـ ولكنها لا تصلح لتفسير الاستقراء موضوعياً (كما ينبغي ان يكون حسب مذاهب الواقعية الوجودية التي ينتمي لها الصدر وكما يريد الصدر لها ان تكون)، اي لماذا يجب ان يكون هذا الاعتقاد الاستقرائي صحيحاً ومطابقاً للواقع (اي الواقع الوجودي الأونتولوجي حسب المدرسة الواقعية التي ينتمي لها الصدر). وفي الحقيقة ان هذا القول يصدق ـ بنحو ما وبأقدار متفاوتة ـ على كل نظريات المعرفة المتداولة الآن (ضمن حدود علمنا). وبخلاف ذلك المذهب التعريفي الاصطلاحي البراغماتي الطابع (المبرَّر بالاتساق والهادف الى التكيف والإشباع) والذي هو ملتزم بواقعية معرفية أبستمولوجية لا واقعية وجودية أونتولوجية (وإن كان لا ينكر هذه كما لا يتبناها)، فهو لا يحتاج الى موضوعية غير هذه الموضوعية المستندة الى الاتساق الذاتي والموضوعي بالمعنى التعريفي والمبرَّرة بالنجاح العملي البراغماتي المتمثل في تحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل. كما انه لايحتاج الى التراكم الاحتمالي كأساس للاستقراء والمعرفة رغم انه لاينكر قيمته لهما وإسهامه فيهما دون أن يكون ضرورة لهما، بمعنى ان الاستقراء والمعرفة (الاستقرائية الطابع والمنشأ) قد يحدثان دون تراكم احتمالي او بتراكم احتمالي لا يخضع بالضرورة تكميماً لنظرية الاحتمال الرياضية أو نظرية الاحتمال الصدرية او اي نظرية احتمال تحديدية أخرى (أي ذات آليات وصياغات شكلانية محددة).

الفصل الرابع
نظرية الصدر في الاستقراء

كما أوضحنا سابقاً (راجع مثلاً مطلع الفصل ٣)، نظرية الاحتمال لدى الصدر هي الأساس الذي يستند اليه الدليل الاستقرائي الذي هو في منظور الصدر ليس إلا تطبيقاً لهذه النظرية.[٨٩] وعلى هذا الأساس فان نظرية الاستقراء لدى الصدر ليست إلا امتداداً وتطبيقاً لنظريته في الاحتمال التي درسناها وقيمناها في الفصل السابق. وإذ استنتجنا هناك ان نظريته في الاحتمال مشكوك في صحتها وسلامتها (على أقل تقدير)، فاننا في غنى عن تجشم عناء البحث والتقييم لنظريته في الاستقراء. ولكن رغم هذا نستطيع ان نسجل مزيداً من الانتقادات والملاحظات ضد نظرية الصدر في الاستقراء (مضافاً الى ترديد بعض انتقاداتنا وملاحظاتنا السابقة في سياقها الاستقرائي)، وهذا ما سنفعله هنا.

وللتعرف على نظرية الصدر في الاستقراء بشكل أفضل نقتبس في ما يلي فقرات من كتابه لخّص فيها ملامح نظريته في الاستقراء حيث يقول في صفحة 130-131: وأنا أعتقد أن كل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمر بمرحلتين، إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نمو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين.

والتعميمات الاستقرائية كلها تمر بهاتين المرحلتين، ففي المرحلة الأولى ـ أي مرحلة التوالد الموضوعي ـ يتخذ الدليل الاستقرائي مناهج الاستنباط العقلي، وينمي باستمرار درجة احتمال القضية الاستقرائية على أساس موضوعي. وفي المرحلة الثانية يتخلى الدليل الاستقرائي عن منهجه الاستنباطي وطريقته في التوالد الموضوعي، ويصطنع طريقة التوالد الذاتي لتصعيد المعرفة الاستقرائية إلى درجة اليقين. (انتهى الاقتباس)

---

[٨٩] تذكّر مثلاً قوله الذي اقتبسناه سابقاً: 'هذه هي نظرية الاحتمال التي سوف نفسر ـ في البحث المقبل ـ الدليل الاستقرائي باعتباره تطبيقاً بحتاً لها'.

ثم يقول الصدر في صفحة 227-228: عرفنا في بداية هذا القسم من بحوث الكتاب: أن الدليل الاستقرائي يمر بمرحلتين:

ففي المرحلة الأولى يقوم على أساس التوالد الموضوعي للفكر، وتسمَّى هذه المرحلة بالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، لأن الدليل في هذه المرحلة يمارس عملية استنباط عقلي وفقاً لقواعد التوالد الموضوعي للفكر، التي يحددها المنطق الصوري.

والدليل الاستقرائي في هذه المرحلة ينمي احتمال التعميم الاستقرائي، ويصل به إلى أعلى درجة من درجات التصديق الاحتمالي، مستنتجاً تلك الدرجة بطريقة استنباطية من المبادئ والبديهيات. وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر درجة الاحتمال التي يبرهن عليها الدليل الاستقرائي في مرحلته الأولى، قضية مستنبطة.

ودرسنا تمهيداً لتحديد هذه المرحلة، والتعرف على سير الدليل الاستقرائي فيها ـ نظرية الاحتمال، لأن استنباط الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يرتبط بها. وعلى ضوء النتائج التي توصلنا اليها في دراستنا لنظرية الاحتمال نشرح الآن طبيعة هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي.

ولألخص في البداية ما أستهدفه في بحثي لهذه المرحلة:

إني أريد في هذا البحث أن أثبت أن الاستقراء يمكنه أن ينمي قيمة احتمال التعميم، ويرتفع بها إلى درجة عالية من درجات التصديق الاحتمالي، مستنبطاً ذلك من نفس نظرية الاحتمال ـ بتعريفنا المتقدم لها ـ وبديهياتها، من دون حاجة إلى مصادرات إضافية يختص بها الدليل الاستقرائي، أي أن الاستقراء ليس إلا تطبيقاً للاحتمال بتعريفه وبديهياته التي عرفناها، ويمكن عن طريقه إثبات التعميم الاستقرائي بقيمة احتمالية كبيرة جداً.

وطريقتي في تفسير هذه المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي على هذا الأساس، تتميز عن المحاولات التي عالجت هذه المرحلة من الدليل الاستقرائي ـ في حدود ما أتيح لي الاطلاع عليه ـ . (انتهى الاقتباس)

ثم يستطرد الصدر في صفحة 228 من كتابه حيث يقول في التعريف بطريقته التي أشار إليها في الاقتباس السابق: إن هذه الطريقة تتطلب افتراض علم اجمالي على نحو يكون عدد كبير من أعضائه وأطرافه مستبطناً أو مستلزماً للقضية الاستقرائية، فتصبح القضية الاستقرائية محوراً لعدد من القيم الاحتمالية بقدر ذلك العدد من الأعضاء المستبطن أو المستلزم للقضية الاستقرائية. ولابد أن يكون العلم الاجمالي المفترض مرناً بشكل يزداد فيه عدد الأعضاء التي تتضمن إثبات القضية الاستقرائية، وينمو هذا العدد باستمرار تبعاً لازدياد عدد التجارب أو الملاحظات في عملية الاستقراء، وبهذا يصبح نمو القيمة الاحتمالية للقضية الاستقرائية مطرداً مع نمو الاستقراء وامتداده. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر في صفحة 269-270 من كتابه تحت عنوان 'نتائج دراستنا للمرحلة الاستنباطية': وقد انتهينا من درسنا للمرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي إلى نتائج في غاية الأهمية، لم تحصل حتى الآن - فيما أعلم - ، على تبرير منطقي كامل بالطريقة التي أدتها بحوث هذا الكتاب.

ويمكن تلخيص هذه النتائج فيما يلي:

أولاً: أن المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي (وهي التي نطلق عليها اسم المرحلة الاستنباطية) يمكن أن نعتبرها تطبيقاً دقيقاً لنظرية الاحتمال بالتعريف الذي اخترناه، ولا يحتاج الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة إلى أي مصادرة تتوقف على ثبوت مسبق، سوى مصادرات نظرية الاحتمال نفسها.

ثانياً: أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي - رغم عدم احتياجها إلى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرى إضافة إلى مصادرات نظرية الاحتمال - تتوقف على افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها، وهذا لا يكلف الدليل الاستقرائي إثباتاً مسبقاً، لأن الرفض هو الذي يحتاج إلى إثبات، وأما عدم الرفض القبلي فيكفي له عدم وجود مبرر للرفض. وعلى هذا الأساس نعرف: أن من يرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي رفضاً كاملاً لا يمكنه أبداً أن يفسر الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، ويبرِّر نمو الاحتمال بالقضية الاستقرائية. وعن هذا الطريق يمكننا أن نبرهن، لكل من يعترف بقيمة حقيقية للدليل الاستقرائي في تنمية الاحتمال، على أنه مضطر إلى التنازل عن المبررات القبلية لرفض علاقات السببية ونفيها.

ثالثاً: أن الدليل الاستقرائي الذي يحتاج فقط إلى افتراض عدم وجود مبرر قبلي لنفي علاقة السببية، يمكنه أن يثبت بنفسه - وبالطريقة العامة التي حددناها له في مرحلته الاستنباطية - علاقة السببية العدمية بمفهومها العقلي أي استحالة الصدفة. فقد رأينا أن من يبدأ من احتمال استحالة الصدفة المطلقة يمكنه أن يثبت - بدرجة كبيرة من الاثبات - هذه الاستحالة بنفس الدليل الاستقرائي، خلافاً لمن يبدأ من الاعتقاد بأن كل ما يوجد فهو صدفة، ويرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي، فإنه لا يمكنه أن ينفي احتمال القانون السببي بالدليل الاستقرائي. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر في قسم 'المتطلبات اللازمة للمرحلة الاستنباطية' (راجع صفحة 309 وما يليها من كتابه): ويترتب على ذلك: أن من الضروري - لكي يمارس الدليل الاستقرائي مرحلته الاستنباطية - أن تنصب التجارب المتكررة على ألفات بينها وحدة مفهومية وخاصية مشتركة، وليست مجرد فئة مصطنعة نضم أعضاءها بعضاً إلى بعض اعتباطاً، لكي تكون سببية تلك الخاصية المفهومية المشتركة هي المحور الذي تتجمع فيه كل

القيم الاحتمالية التي في صالح السببية.

وأما كيف نستطيع أن نعرف أن الألفات تعبر عن وحدة مفهومية وخاصية مشتركة؟ فهذا ما يتوقف بدوره على الاستقراء، وسوف أؤجل الحديث عن هذه النقطة إلى القسم المقبل من الكتاب.[٩٠]

وإذا كان من الضروري، لكي تتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، أن تكون الألفات ـ التي امتدت التجربة اليها ـ ذات خاصية مشتركة، فهناك شرط آخر ضروري للتوصل الى تعميم النتيجة على كل الألفات الأخرى التي لم تستوعبها التجربة، وهو أن لا توجد، في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه، خاصية مشتركة تميز الألفات التي شملتها التجربة عن ألفات أخرى، إذ في هذه الحالة تصبح الألفات التي استخدمناها في التجربة معبرة عن مفهومين أو خاصيتين: الأولى: خاصية شاملة للألفات الأخرى أيضاً، والثانية: خاصية تتميز بها عن سائر الألفات. والقيم الاحتمالية التي تبرهن على سببية الخاصية المشتركة لاتستطيع أن تعين الخاصية الأولى للسببية، بل هي حيادية تجاه فرضية سببية كل من الخاصيتين، ويصبح التعميم على هذا الأساس بلا مبرر.

وهكذا نعرف أن نجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية يتوقف على شرطين:

أحدهما: أن تكون الألفات فئة ذات مفهوم موحد أو خاصية مشتركة، وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة.

والآخر: أن لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في خاصية مشتركة أخرى. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر في صفحة 321-322 من كتابه: إستطعنا حتى الآن أن نكتشف محتوى المرحلة الأولى من الدليل الاستقرائي، وعرفنا أن الدليل الاستقرائي في هذه المرحلة يعتبر دليلاً استنباطياً، إذا سلمنا بما يتوقف عليه من المصادرات التي تفترضها نظرية الاحتمال.

غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي، والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة، كالبرهان الذي يستنبط «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» من مصادرات الهندسة الأقليدية.

وهذا الفارق يكمن في ان الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، فالبرهان الهندسي على «أن زوايا المثلث تساوي قائمتين» يثبت ـ وفق مناهج الاستدلال الاستنباطي ـ هذه المساواة

---

[٩٠] حسب رأينا، لم يفِ الصدر بوعده هذا بما يليق بهذا الوعد.

بين زوايا المثلث وقائمتين كحقيقة موضوعية، وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ولا يثبت أن (أ) سبب لـ (ب)، وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمُّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد هو سببية (أ) لـ (ب). فالقضية المستنبطة من الدليل الاستقرائي هي: درجة من التصديق بقضية «أن (أ) سبب لـ (ب)»، وليست قضية السببية نفسها. وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر وهو: أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية ـ سببية (أ) لـ (ب) ـ ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين.

فسواء ميَّزنا بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها، وافترضنا أن النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضية الثانية دون الأولى، أم افترضنا قضية واحدة وهي قضية السببية، وافترضنا أنها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرة، ولكن استنباطها يعني درجة من التصديق تقل عن اليقين. سواء عبَّرنا بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك حقيقة ثابتة على كل حال وهي: أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدي إلى اليقين بالسببية، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم.

والسؤال الأساس الذي يواجهنا لدى دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي هو: هل أن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي أم لا؟ (انتهى الاقتباس)

وبعد أن يميز الصدر بين الأنواع الثلاثة لليقين حسب رأيه (أي اليقين المنطقي والموضوعي والذاتي؛ راجع صفحة 322 وما يليها من كتابه)[٩١] يستطرد في صفحة 329 (تحت عنوان 'المرحلة الذاتية تتكفل إثبات اليقين الموضوعي') قائلاً: ويمكننا الآن أن نحدد بوضوح ما نعنيه باليقين الذي نتساءل عنه وعن مدى قدرة الدليل الاستقرائي على إيجاده.

فنحن لا نتساءل هنا عن اليقين المنطقي والرياضي، لأننا، حتى إذا كنا نعلم ـ على أساس الاستقراء ـ بأن (أ) سبب لـ (ب) فلسنا نقر باستحالة افتراض أن لا يكون (أ) سبباً لـ (ب)، وأن يكون وجود (ب)

---

[٩١] ما يهمنا هنا من التمييز بين أنواع اليقين هذه لخصه الصدر بقوله في صفحة 325 من كتابه: ومن هنا نصل إلى فكرة التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي، فاليقين الذاتي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة سواء كان هناك مبررات موضوعية لهذه الدرجة أم لا، واليقين الموضوعي هو التصديق بأعلى درجة ممكنة على أن تكون هذه الدرجة متطابقة مع الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية. أو بتعبير أخر: إن اليقين الموضوعي هو أن تصل الدرجة التي تفرضها المبررات الموضوعية إلى الجزم. (انتهى الاقتباس)

في التجارب المتكررة نتيجة لسبب آخر لا علاقة له بـ (أ)، وليست سببية (أ) لـ (ب) متضمنة في خبرتنا الاستقرائية المباشرة التي لا تتجاوز عن ملاحظة اقتران أحدهما مع الآخر بصورة متكررة، فلا يقين منطقي، ولا يقين رياضي.

كما أنا لا نتساءل هنا ـ أيضاً ـ عن اليقين الذاتي، لأن وجود اليقين الذاتي بالقضايا الاستقرائية ـ عند كثير من الناس ـ مما لا يمكن أن يشك فيه أحد.

وإنما نريد باليقين الذي نتساءل عن مدى قدرة الاستقراء على إيجاده: اليقين الموضوعي، فهل هناك مبررات موضوعية لكي يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة ممكنة، وهي درجة الجزم واليقين؟ أي أن درجة اليقين هل هي درجة صحيحة وموضوعية للتصديق الاستقرائي أو لا؟ فإن كانت صحيحة وموضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية يقين موضوعي، وإن كانت غير صحيحة ولا موضوعية فاليقين بالقضية الاستقرائية ـ إذا وجد في نفس الانسان ـ فهو يقين ذاتي بحت. (انتهى الاقتباس)

ثم يقول الصدر بعد ذلك في صفحة 331 وما يليها: وإذا درسنا الدليل الاستقرائي في ضوء ذلك كله نجد أن درجة التصديق للقضية الاستقرائية التي يحدّدها في مرحلته الاستنباطية: هي درجة موضوعية، لأنها مستنبطة دائماً من درجات موضوعية أخرى للتصديق. غير أن هذه الدرجة هي أقل من اليقين دائماً، لأن درجة التصديق بالقضية الاستقرائية المستنبطة من الدرجات الأخرى للتصديق وفق المرحلة الاستنباطية للدليل الاستقرائي لا يمكن أن تبلغ أعلى درجة للتصديق وهي الجزم واليقين، لأن هناك قيمة احتمالية صغيرة دائماً تمثل الخلاف، فلا يمكن ـ إذن ـ أن يحصل التصديق الاستقرائي على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية مستنبطة. ويبقى أمام الدليل الاستقرائي ـ لكي يبرر ذلك ـ أن يفترض أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية، أي معطاة عطاء مباشراً وهذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استنباطية، لأن أي استدلال استنباطي يتوقف ـ كما عرفنا سابقاً ـ على افتراض مصادرة مؤداها: أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى

ونحن رغم أننا نؤمن بتلك المصادرة التي يطالب الدليل الاستقرائي بها لكي يبرِّر حصول التصديق الاستقرائي على أعلى درجة موضوعية وهي الجزم واليقين، لا نستطيع أن نبرهن عليها، كما لا يمكن البرهنة على أي مصادرة أخرى من هذا القبيل، فكما لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يتمتع بها التصديق بمبدأ عدم التناقض ـ مثلاً ـ هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة، رغم أن افتراض ذلك هو الأساس في

تحديد أي درجة موضوعية تالية، كذلك لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يحصل عليها التصديق الاستقرائي هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة. (انتهى الاقتباس)

وبعد هذه الاقتباسات الطويلة[٩٢] ينبغي ان تكون قد اتضحت لنا الملامح الرئيسية لرؤية الصدر ومفهومه عن الاستقراء ـ بمرحلتيه الموضوعية والذاتية ـ وعلاقته بالعلم الإجمالي ونظرية الاحتمال والشروط التي يتطلبها الاستقراء لكي يكون معتبراً وناجزاً (حسب رؤية الصدر). وبذا نكون مهيئين لتقييم هذه الرؤية تفصيلاً ضمن الأقسام التالية (التي تتسم جزئياً بطابع استطرادي وتكميلي لما بحثناه قبلاً كما قد تتسم أحياناً بشيء من التكرار غرضه بحث مواضيع متعددة الجوانب في سياقات مختلفة وتحت عناوين متباينة بهدف الوضوح والاستيعاب).

١.٤ مشاكل الاستقراء الثلاث

وقبل الخوض بالتفصيل في نظرية الصدر الاستقرائية التي تعرفنا على ملامحها الرئيسية في الاقتباسات السابقة، يحسن أن نتوقف قليلاً لنستعرض مشاكل الاستقراء الثلاث التي عرضها الصدر في مطلع كتابه لأن الإحاطة المسبقة بهذه المشاكل تكسبنا بصيرة أكبر بنظرية الاستقراء الصدرية ـ إذ تحدد دوافعها ومنطلقاتها ـ كما تعطينا فرصة لعرض موقفنا باختصار من هذه المشاكل في مقابل موقف الصدر منها وتسجيل بعض التحفظات على مقاربة الصدر لهذه القضايا.

فقد تعرض الصدر في مقدمة كتابه الى مشاكل الاستقراء الثلاث وهي: احتمال الصدفة المطلقة، واحتمال الصدفة النسبية، والتعميم المستقبلي. وقد عولجت هذه المشاكل (حسب المذهب العقلي كما فهمه الصدر وقرره) بتبني مبدأ السببية لدفع احتمال الصدفة المطلقة، وبتبني مبدأ لاتكرارية الصدفة لدفع احتمال الصدفة النسبية، وبتبني مبدأ الاطراد[٩٣] لإثبات التعميم المستقبلي. والواقع ان كل هذه التعقيدات والتفصيلات لا مبرر لها ولا حاجة اليها إذ كل ما نحتاج له هو الالتزام بمبدأ السببية كعلاقة تستبطن الضرورة واللزوم او الدوام والتكرار على الأقل. فالمشكلتان الأولى والثانية تعالجان حينئذٍ مباشرة بهذا الالتزام والتبني لأن هذا المبدأ بهذا المفهوم يقود بالضرورة (ان لم يكن مكافئاً) الى نفي الصدفة المطلقة والصدفة النسبية (ملاحظين

[٩٢] ضرورة هذه الاقتباسات الطويلة ينبع من حقيقة ان نظرية الصدر ـ كما يصرح بها عنوان كتابه ـ تدور حول الأسس المنطقية للاستقراء (حيث الاحتمال مقدمة والمعرفة نتيجة للاستقراء) ولذا التعرف بنحو تفصيلي الى حد ما على نظريته في الاستقراء يتسم بضرورة خاصة.

[٩٣] ربما يصح لنا ان نصف مبدأ الاطراد بأن حكم الأمثال فيما يجوز وما لايجوز واحد.

ان اطراد الاقتران يكون حينئذٍ دالّاً على السببية وهو ما يكافئ مبدأ لاتكرارية الصدفة). وكذا الحال مع المشكلة الثالثة لأن هذه المشكلة لا يبقى لها أساس أصلاً إن فهمت السببية بمعنى الضرورة واللزوم او الدوام والتكرار لأنّ اكتشاف السببية في حالات خاصة يعني ضمنياً أنها يجب أن توجد كذلك في الحالات المستقبلية بحكم الضرورة واللزوم او بحكم الدوام والتكرار. هذا كله إن اتبعنا المفهوم السائد عن السببية (او بالأحرى المفهومين الشائعين وهما المفهوم العقلي والمفهوم التجريبي). وأما إذا التزمنا بالمفهوم الإيجادي وأرجعنا السببية الى الحس التعريفي والحدس الاستبطاني فلا توجد مشكلة أصلاً إذ تختفي هذه المشاكل من الأساس لانعدام المبرر لها لأن الأساس لاكتشاف السببية حينئذٍ هو الحس التعريفي والحدس الاستبطاني مع كون التكرار والدوام ـ إن تحققا ـ محفّزين للحس والحدس وإن لم يقودا لاستنتاج السببية بالضرورة (كما اوضحنا ذلك في § ١٢.٢).

ثم اننا نلاحظ كذلك ان الصدر التزم فيما بعد ـ لدفع الصدفة النسبية ـ بمبدأ لاتكرارية الصدفة ولكنه بررّه ووثقه استقرائياً[٩٤] وهو ما يعني ان الاستقراء هو الأساس المنطقي لدفع الصدفة النسبية ومن ثم إثبات السببية. والواقع ان مبدأ لاتكرارية الصدفة اوضح من البديهيات التي يدعيها الصدر اساساً للاستقراء وهذا يعني ان الأَولى دفع الصدفة النسبية بهذا المبدأ مباشرةً بدل دفعها به عبر الاستقراء بمفهومه الصدري (ملاحظين ان الأفضل من كل ذلك دفع الصدفة النسبية بمبدأ السببية مباشرةً كدلالة مستبطنة في مفهومها دون حاجة الى افتراض مبدأ لاتكرارية الصدفة كمبدأ مستقل كما أوضحنا ذلك في الفقرة السابقة). وعلى كل حال، سنبحث هذه المواضيع بتفصيل أكبر في الأقسام والفصول القادمة.

٢.٤ الاحتمال كأساس للاستقراء

لعل الملمح الأبرز في نظرية الصدر هو اعتبار الاحتمال أساساً وحيداً للاستقراء. ورغم ان الاستقراء عادةً ما يرتبط بـ (ويستند إلى) تراكمات احتمالية، فان التراكم الاحتمالي ليس هو الأساس الوحيد لتكوّن الاستقراء وتفسيره وتبريره. فهناك الكثير من الاستقراءات الحدسية التي لا تقوم على اساس تراكمات احتمالية وإنما يلعب فيها الحدس والحس الباطني والخبرات السابقة الدور الأبرز في تكونها ونشوئها.[٩٥] وهذا في الواقع

---

[٩٤] راجع مثلاً صفحة 361 وما حولها من كتاب الصدر.

[٩٥] هناك أمثلة كثيرة في مجالات متنوعة ـ كالحياة اليومية والعلوم الطبيعية ـ لتكوُّن معارف استقرائية الطابع (بسبب استنادها للملاحظة والتجربة الجزئيتين) من مشاهدات واستقصاءات محدودة العدد جداً ـ بل قد تكون وحيدة ـ مما لايسمح بتفسيرها

يشير الى ان هناك اساساً أعمق للمعرفة البشرية عموماً ـ ومن ضمنها الاستقراء طبعاً ـ وهذا الأساس الأعمق هو الأساس التعريفي القادر على تفسير وتبرير الاستقراءات اللاتراكمية (او اللااحتمالية) كما هو قادر على تفسير وتبرير الاستقراءات التراكمية (او الاحتمالية). وبخلاف ذلك يعجز مذهب الصدر ـ كغيره من المذاهب الاحتمالية بل وغير الاحتمالية أيضاً ـ عن تفسير معارف استقرائية كهذه.

بل يجوز لنا ان نعمم فنقول ان مذهب الصدر ـ وغيره ـ يعجز حتى عن تفسير المعارف الاستقرائية التراكمية تفسيراً معمقاً يلامس الجذور والأصول المعرفية الحقيقية للاستقراء ـ كغيره من طرق المعرفة ومناهجها ـ باقتراحه تبريراً سطحياً (الى حد ما) متمثلاً بالتراكم الاحتمالي، إذ ما دامت المعارف الاستقرائية يمكن أن تحصل دون تراكمات احتمالية فليس الأساس الحقيقي والعميق للاستقراء هو التراكم الاحتمالي وإن كان هذا التراكم يسهم ـ كوسيلة ـ في نشوء الاستقراء وقيامه في كثير من الحالات. بل ان الفشل في تكوّن ونشوء معارف استقرائية[٩٦] رغم وجود مبررات ظرفية ـ تصلح وفق الصياغات الشكلانية لنظرية الاحتمال أن تكون أساساً لتراكمات احتمالية تدعم هذه الاستقراءات ـ ينبغي ان يعزز الاعتقاد بأن التراكم الاحتمالي ليس هو الأساس الحقيقي والعميق للمعارف الاستقرائية لأن هذه المعارف قد تحصل بغياب التراكمات الاحتمالية وقد لا تحصل بوجود مبررات ظرفية وموضوعية لتحقق هذه التراكمات الاحتمالية. فالتراكمات الاحتمالية (أو آلياتها وأسسها الشكلانية) إذن لا هي بالشرط اللازم ولا هي بالشرط الكافي لتحقق المعارف الاستقرائية مما يعني ان هذه المعرفة مرتبطة بأساس أعمق من هذه التراكمات ومغاير لها وإن كانت هذه التراكمات تلعب في الغالب دوراً إيجابياً في تحصيل هذه المعارف الاستقرائية وبذا تكون شرطاً مساعداً لنشوئها وتكونها.

ولا يجوز الاعتراض علينا بالقول ان هدف نظرية الاستقراء الاحتمالية تبرير الاستقراءات موضوعياً (اي تبرير وتوثيق الاستقراء كوسيلة لتحصيل تصديق موضوعي) لأن هذه الاستقراءات المبتسرة التي لا تقوم على اساس تراكمات احتمالية جزء اساس من المعرفة الاستقرائية البشرية وبذا هي تحظى بنفس القيمة التي

وتبريرها بالتراكم الاحتمالي. وباختصار، يمكن تحدي أو تفنيد نظرية الاحتمال كأساس للاستقراء (أو على الأقل كأساس وحيد للاستقراء) بحقيقة أن كثيراً من المعتقدات الاستقرائية تحصل نتيجة مشاهدة واحدة فقط أو عدد قليل من المشاهدات لا تسمح بنشوء تراكمات احتمالية كافية (آخذين بعين الاعتبار ان هذه المعتقدات لا تقل قيمة عن بقية المعتقدات الاستقرائية وغير الاستقرائية في نظامنا المعرفي مما لا يسمح بادعاء ان هذه المعتقدات ذاتية لا تحظى بقيمة موضوعية).

[٩٦] هناك أمثلة كثيرة في مجالات متنوعة ـ كالحياة اليومية والعلوم الطبيعية ـ لعدم تكوُّن معارف استقرائية رغم اقترانها بالكثير من المشاهدات والاستقصاءات التي تصلح وفق نظرية الاستقراء الاحتمالية (الميكانيكية الطابع) أن تكون أساساً لتراكمات احتمالية مؤدية الى معرفة استقرائية (راجع مثلاً مثال الشخصين المتزامنين في استيقاظها الذي ضربناه في سياق حديثنا عن السببية في § ٦.١).

تحظى بها الاستقراءات الأخرى المبررة بالتراكم الاحتمالي. مضافاً الى ذلك، ان فشل تكوّن معارف استقرائية مع وجود مبررات موضوعية وظرفية لتكوّن التراكم الاحتمالي على اسس شكلانية ميكانيكية لا يتأثر بهذا الاعتراض من حيث ان حالات كهذه تشير الى عدم كون التراكم الاحتمالي بآلياته الميكانيكية هو الأساس الأصيل والعميق لتكوّن المعارف الاستقرائية.

١.٢.٤ المعتقدات الدينية

يمكننا نقد الصدر في نظريته للاستقراء (من حيث اعتباره الاستقراء نتيجة لتراكمات احتمالية) بالمعتقدات الدينية ـ كالمعاجز ـ التي يعتقد الصدر بها. ورغم ان هذا قد لا يصلح نقداً للمذهب الذاتي ـ إذ الاعتقاد بالمعاجز مثلاً ليس جزءاً من هذا المذهب في نفسه ـ فانه يصلح نقداً للصدر الذي يعتنق المذهب الذاتي ويعتقد بالمعاجز في آنٍ معاً مما قد يقود الى نوع من التضارب او التعارض او التناقض. وخلاصة القول في هذا الموضوع ان التصديق بالمعجزة[٩٧] هو معرفة استقرائية الطابع وهذا التصديق لا يحدث بالتراكم الاحتمالي ـ أو ليس كذلك غالباً ـ لأن المعاجز فلتات وحدانية الوقوع ومنقطعة النظير فالإيمان بها يعني تحقق معرفة استقرائية (اي استقرائية في طابعها) من دون تراكم احتمالي. بل الواقع ان هذا النوع من المعارف والمعتقدات الاستقرائية يحتاج ـ لتبريره ـ الى التغلب على تراكمات احتمالية ـ بل حتى معارف استقرائية يقينية ـ مضادة (لأن المعجزة هي خرق للقانون الطبيعي السائد) ومن ثم الى تراكمات احتمالية هائلة في صالح المعتقد الإعجازي لتبريره وقبوله (كما هو الحال في بعض أمثلة الصدر الغريبة كتكلم مقطوع الرقبة). فلو احتجنا ـ مثلاً ـ الى عشرة تراكمات احتمالية مؤيدة لمعتقد استقرائي غير إعجازي لتبرير قبوله فربما نحتاج الى مائة تراكم احتمالي مؤيد لمعتقد استقرائي إعجازي لتبرير قبوله، فكيف نقبله بواقعة واحدة مؤيِّدة (زعماً).

ولا يجوز أن يقال مثلاً ان الاعتقاد بالمعاجز مبرَّر استنباطياً لا استقرائياً وذلك بتصديق من ثبت مسبقاً أنه لا يكذب (اي يستحيل عليه الكذب كالنبي المعصوم) لأن الواقع ان إثبات العصمة (بإثبات النبوة) متوقف على قبول المعجزة والاعتقاد بها وليس العكس. كما لا يجوز أن يقال مثلاً ان الاعتقاد بالمعاجز مبرَّر بالتواتر مثلاً لأن محتوى المعجزة (كخرق للقانون الطبيعي السائد) تحتاج الى تبرير سابق لقبولها بالتواتر إذ لا ينبغي ان يُقبَل بالتواتر أشياء غير قابلة للتصديق بحد ذاتها (وهو ما يصدق على خرق القوانين الطبيعية

[٩٧] واضح ان 'المعجزة' في هذا السياق ينبغي ان تُعدّ مثالاً للمعتقدات الدينية التي لا يمكن تحصيلها استقرائياً (مما من شأنه ان يحصّل كذلك).

بالمعاجز). مضافاً الى ذلك ان مصادر التواتر (اي الأشخاص الذين ادعوا وقوع المعجزة) يحتاجون الى تراكمات احتمالية ـ فرضاً ـ لتبرير معرفتهم الاستقرائية المكتسبة وقبول المعجزة والتصديق بها، وهذه التراكمات غير حاصلة مما يعني العلم بافتقار هذه المعتقدات الاستقرائية الى المبرر الاحتمالي الموضوعي وهذا يستلزم العلم ببطلان هذه المعارف الاستقرائية لافتقارها الى الأساس الموضوعي فهي في احسن أحوالها معتقدات ذاتية المنشأ والطابع (إن لم تكن أوهاماً أو تلبيسات أو أكاذيب كما هو واقعها عموماً). وباختصار، ان التواتر كي يُقبَل ينبغي على الأقل ان تكون القضية المتواترة مبرَّرة في مصدرها بأن تكون معرفة صحيحةً من حيث المبدأ ومبررة موضوعياً ومنطقياً كي يصح القبول بها على أساس التواتر، فمثلاً لا أحد يستطيع القبول بالقضايا المحالة عقلاً ـ كاجتماع النقيضين ـ وتبريرها بالتواتر. وعلى كل حال نحن لا نؤمن بقيمة التواتر ـ كتواتر ـ ولذا نحن في غنىً عن كل هذا العناء (راجع § ٣.٧.٥ حول رأينا في التواتر).

ونلاحظ هنا ـ استطراداً ـ ان مذهبنا التعريفي للمعرفة لا يجد مشكلة في قضية المعاجز بحد ذاتها ومن حيث الأصل فالمسألة موضع النظر لدينا في قضية المعاجز هو ثبوت تحققها بالدليل (بالمعنى التعريفي للدليل الذي جوهره إثبات الاتساق الذاتي والموضوعي) لا بالقدرة على شمولها ضمن النظام المعرفي التعريفي. فلو افترضنا ان المعاجز ثبتت بالدليل ـ بهذا المعنى ـ سهل علينا قبولها وإدماجها ضمن نظامنا المعرفي التعريفي. وباختصار ان المعارف الاستقرائية حسب المذهب التعريفي ـ كما أوضحنا سابقاً ـ لا تتطلب تراكماً احتمالياً بل يمكنها أن تتحقق بواقعة واحدة (أو حتى بحدس داخلي أو باصطلاح تعريفي أو ... إلخ) فالمسألة كل المسألة هي حول وجود وسيلة تعريفية مشروعة تبرر الاعتقاد بالمعجزة (وهو ما اختصرناه بـ 'الدليل' اي بالمعنى التعريفي).[٩٨]

وما قلناه عن المعاجز يجري بالمثل على كثير من المعتقدات الدينية الاستقرائية الطابع التي يؤمن بها الصدر دون أن تكون ملبية لشروط الاستقراء (خاصةً ببعده الاحتمالي التراكمي) التي يلتزم بها الصدر كأساس أصيل بل وحيد لتحصيل المعرفة الاستقرائية وتوثيقها. فهناك الكثير من الأمثلة التي يصح الاستشهاد بها في هذا السياق مما ينتمي الى العقيدة الإسلامية عموماً والشيعية خصوصاً ككثير من الأحداث التي جرت في صدر الإسلام وعهد الأئمة وما يرتبط بها من معتقدات دينية (كالفتن والمظالم والتشريعات الفقهية ووجود المهدي وتفاصيل غيبته وعهد السفراء ومصادر التشريع والاستنباط ... إلخ) مما يعتقد به الصدر دون

---

[٩٨] لو اخرجنا المعتقدات الدينية من دائرة المعتقدات العقلانية (بسبب استنادها ـ مثلاً ـ للإيمان القلبي) فلا نحتاج حينئذٍ لـ 'عقلنتها تعريفياً' ومن ثم لا نحتاج لعقلنة المعجزة تعريفياً (راجع مثلاً § ٣.٦).

وجود دليل استقرائي كافٍ لإثباته حسب مذهبه في الاستقراء. وهذا إن لم يكن دليلاً على فشل مذهب الاستقراء الصدري (أي لدى الصدر نفسه فعلاً وعملاً) فهو دليل على الأقل على فشل الصدر في الالتزام بما نظّر له في الاستقراء قولاً وكلاماً، وهو أمر ينبغي أن يفتّ في مصداقية هذا المذهب وجدّيته ما دام مؤسسه وصانعه لم يلتزم به (ربما لأنه لم يأخذه على محمل الجد الى الحد الذي يجعله مستعداً للتضحية بمعتقدات والتزامات وممارسات عزيزة على نفسه). والواقع ان الصدر لو كان أميناً لمنهجه الاستقرائي وملتزماً به حقاً (أو بالأحرى متسقاً في التزاماته ومعتقداته ومبادئه) لنبذ معظم معتقداته الدينية والمذهبية والتزاماته المهنية (كمسلم شيعي وكفقيه) لمنافاتها لمنهجه الاستقرائي بافتقارها الى الدليل الاستقرائي الداعم والمثبت لها (حسب نظريته هو).

٣.٤ شروط الاستقراء

لقد سجل الصدر (كما لاحظنا في الاقتباسات السابقة في مطلع هذا الفصل) شرطين أساسيين لتحقق الاستقراء وحجية المعرفة المستحصلة به.[٩٩] وهذان الشرطان هما: افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي (أي للاعتقاد بعدمها)، ووجود وحدة مفهومية وخاصية مشتركة بين الأفراد المستقرأة مع عدم تميز الأفراد المستقرأة بخاصية مشتركة أخرى. وسنبحث في القسمين الفرعيين التاليين هذين الشرطين ونقيّم مصداقيتهما نظرياً وعملياً.

١.٣.٤ انعدام مبرر قبلي لرفض السببية العقلية

موضوع انعدام المبرر القبلي لرفض السببية العقلية مرتبط بموضوع السببية عموماً وبالمفهوم الصدري للسببية بنحو خاص. والواقع ان موضوع السببية وتشعباتها وموقعها في نظرية الصدر والمفهوم الصدري لها أكبر من أن نبحثه في هذا القسم الفرعي، ولكن جزءاً من هذا الموضوع كان قد بُحث سابقاً (راجع مثلاً § ٦.١ و § ١٢.٢)، كما اننا سوف نستعرض بالتفصيل المفهوم الصدري للسببية في § ١١.٤. ولذا سنكتفي في هذا القسم الفرعي بالإشارة الى عدد من الملاحظات والنقاط المرتبطة بانعدام المبرر القبلي لرفض السببية

[٩٩] الواقع ان هذين الشرطين متطلَّبان للمرحلة الأولى من العملية الاستقرائية (اي المرحلة الاستنباطية او الموضوعية) آخذين بعين الاعتبار ان المرحلة الثانية من العملية الاستقرائية لا تحتاج إلا إلى المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي التي سنبحثها في § ٩.٤.

العقلية (الذي يجعله الصدر شرطاً محورياً لتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي)[١٠٠] وذلك للحفاظ على تسلسل بحثنا هنا واتصاله.

فأول ما نلاحظه على هذا الشرط ان مجرد افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي لا ينبغي ان يكون كافياً لتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي حسب نظرية الصدر. والسبب في ذلك ما سنبحثه لاحقاً (راجع § ١٠.١١.٤) من أسبقية مبدأ السببية على بديهيات الاستقراء مما يجعل اي استدلال استقرائي متوقفاً ضمناً (بحكم بديهيات الصدر) على الاعتراف بمبدأ السببية وقبولها بنحو مبدئي.[١٠١] وبما ان الصدر لا يعترف بغير السببية العقلية فينبغي ان يكون الاعتراف بمبدأ السببية العقلية وقبولها بنحو مبدئي أساساً لقبول بديهيات الاستقراء وجريانها، ومن ثم لا يكون مجرد افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض السببية بمفهومها العقلي كافياً لتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي وصلاحيتها ما دام الاستقراء يحتاج في أسسه ومبرراته المنطقية الى افتراض السببية العقلية ضمناً وقبلاً. والواقع ان كل مذاهب الواقعية الوجودية (او على الأقل العقلية منها وهي ما يلتزم به الصدر) ينبغي ان تعترف بتقدم السببية على الاستقراء رتبةً وتوقف اسسه المنطقية ومبرراته عليها، وهذا يعني ان انعدام المبرر القبلي لرفض السببية العقلية غير كافٍ لجريان المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي. ولا يقال ان الصدر يعتبر الواقعية الوجودية نتيجة من نتائج الاستقراء لأننا سنتعرض في الفصل التالي لهذا الموضوع ونفند ادعاء الصدر إمكان إثبات الوجود الخارجي بالاستقراء (راجع § ٢.٥).

ثم اننا لانتفق مع الصدر في ان رفض علاقات السببية بمفهومها العقلي يسد باب الاستقراء ويهدم أسسه ومبرراته المنطقية إذ لو افترضنا احتياج الاستقراء الى مبدأ السببية (وهو ما ينبغي ان يكون كذلك وفق مذاهب الواقعية الوجودية إذا استثنينا منها مذهب الصدر مع اعتقادنا انه لا ينبغي ان يخالفها في ذلك) فان علاقات السببية بغير مفهومها العقلي ينبغي (او على الأقل يمكن) ان توفر الأساس المنطقي الذي يحتاجه الاستقراء. والسبب في ذلك ان الاستقراء إن احتاج الى مبدأ السببية فينبغي ان تكون حاجته الأساسية إليها لأجل تفسير الاطراد في الوقوع والاقتران وهو ما تكفي السببية بمعناها التجريبي لتحقيق ذلك من دون حاجة للضرورة واللزوم بالمعنى العقلي.

---

[١٠٠] نذكّر هنا بقول الصدر الذي اقتبسناه سابقاً: "أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ـ رغم عدم احتياجها إلى أي ثبوت مسبق لمصادرات أخرى إضافة إلى مصادرات نظرية الاحتمال ـ تتوقف على افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي أي للاعتقاد بعدمها".

[١٠١] نرجع القارئ في هذا السياق الى اقتباسنا من صفحة 74-75 من كتاب الصدر الذي اوردناه في § ١.١١.٤.

وباختصار، نحن نخالف الصدر في كفاية مجرد افتراض عدم وجود مبرر قبلي لرفض علاقات السببية بمفهومها العقلي لتحقق المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، كما نخالفه في ضرورة المفهوم العقلي للسببية ـ تحديداً واحتمالاً ـ في إقامة أسس الاستقراء ومبرراته المنطقية. وعلى كل حال، سنتعرض لهذه المواضيع ـ أو بعضها على الأقل ـ في مواضع تالية من هذا الكتاب بتفصيل أكبر لنبين مآخذنا على نظرية الصدر في سياقاتها الملائمة.

٢.٣.٤ الوحدة المفهومية

كما تقدم في الاقتباسات السابقة في مطلع هذا الفصل، اشترط الصدر لنجاح الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية شرطين مرتبطين بالوحدة المفهومية للأفراد المستقرأة وهما: 'أن تكون الألفات فئة ذات مفهوم موحد أو خاصية مشتركة وليست مجرد تجميع أعمى لأشياء متفرقة'، و 'أن لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في خاصية مشتركة أخرى'. ونسجل على هذين الشرطين مجموعة من الملاحظات التي نلخصها فيما يلي من فقرات.

فمثلاً، اكتشاف وحدة مفهومية وخاصية مشتركة يتوقف على الاستقراء نفسه فلا ينبغي بل لا يصلح ان يكون شرطاً في الاستقراء.[١٠٢] والواقع ان الصدر يغفل دور الحدس المبتني على الخبرات 'الاستقرائية' الماضية في اكتشاف وحدة مفهومية وخاصية مشتركة (وهو ما يصلح أساساً للاستقراء على المذهب التعريفي لا المذهب الذاتي). فحتى لو قبلنا ان اكتشاف الوحدة المفهومية مستقل عن الاستقراءات الفردية المحددة ومستغنٍ عنها فان اكتشاف هذه الوحدة متوقف على مجموعة ـ او مجمل ـ المعارف الاستقرائية للمستقرئ ومن ثم هذا الاكتشاف متوقف على الاستقراء كمنهج وعلى المعارف الاستقرائية السابقة كمحتوى ومضمون وإن بنحو إجمالي عمومي ضمني.

ثم ان 'اكتشاف وحدة مفهومية وخاصية مشتركة' وملاحظة 'التميز في خاصية مشتركة أخرى' صعبة جدّاً في الواقع (إن لم تكن مستحيلة) في كثير من الأحيان، إذ الوحدات المفهومية المحتملة والخاصيات المشتركة

---

[١٠٢] يبدو ان هذا يعيدنا الى ما ذكرناه سابقاً (راجع حاشية ٥٧ في صفحة ٨٥ وما حولها من كتابنا هذا) من ان الصدر يبدو متناقضاً (او متردداً على الأقل) حول ما إذا كان ينبغي او يجوز للاستقراء ان يلعب دوراً ما في تحديد المتطلبات والمعطيات للاستقراء نفسه ام لا. ويحسن هنا ان نذكّر بقول الصدر الذي اقتبسناه سابقاً: 'وأما كيف نستطيع أن نعرف أن الألفات تعبر عن وحدة مفهومية وخاصية مشتركة؟ فهذا ما يتوقف بدوره على الاستقراء' إذ هو يعترف بتوقف اكتشاف الوحدة المفهومية والخاصية المشتركة على الاستقراء.

الممكنة والخاصيات المشتركة الأخرى كثيرة جدّاً في الواقع العملي (وربما لامتناهية العدد). وهذا في الحقيقة يعيدنا الى النقطة السابقة ودور الحدس والاستقراء، وهو ما لا يبدو منسجماً مع نظرية الصدر القائمة على ميكانيكيات احتمالية بحتة تحركها قوانين حتمية وقواعد رياضية صارمة (او هكذا يُزعَم).

والخلاصة ان الوحدات المفهومية والخاصيات المشتركة لأي مجموعة (وكذلك الحال مع الخاصيات المشتركة الأخرى) ذات امكانيات واحتمالات كثيرة جداً أو لامتناهية العدد. وكذا الحال (بنحو أعم) مع الخاصيات والحيثيات التي تقف خلف ظاهرة ما وتتسبب في وجودها. فمثلاً حين يصطدم جسمان فيتحطمان (مفترضين اننا لا نملك اي معلومات استقرائية سابقة لأن من المفترض اننا بصدد تحصيل معلومات جديدة بالاستقراء وبذا نكون في مرحلة ما قبل الاستقراء)، كيف سنعرف ان الخاصية والحيثية وراء هذا التحطم هي الكتلة او السرعة النسبية او الهشاشة والصلابة او التركيب الكيميائي للجسمين او او ... إلخ. فهذا التقييد في حقيقته عام ومبهم وفضفاض ويفتقر للوضوح والتحديد نظرياً وعملياً. بل ان نفس إدراك وحدة مفهومية وخاصية مشتركة هو نتيجة من نتائج الاستقراء وثمرة من ثمراته.

مضافاً الى ذلك ان شرط 'ان لا يلاحظ تميز الألفات التي شملتها التجربة على سائر الألفات في خاصية مشتركة أخرى' غير ممكن عملياً لأنه يحتاج الى استقراء مستغرق لكل الأفراد (زماناً ومكاناً وحالةً) وهذا مستحيل عملياً على الأقل بالنسبة للأفراد المستقبلية التي لم توجد بعد. وباختصار، ان هذا أشبه ما يكون بالشرط التعجيزي لأننا حتى لو افترضنا قدرتنا على تكوين أحكام استقصائية متعلقة بالألفات المشمولة بالتجربة (بحكم كونها مشمولة بالتجربة والملاحظة والرصد مما يسمح لنا من حيث المبدأ بـ 'اكتشاف وحدة مفهومية وخاصية مشتركة' لها) فاننا عاجزون ـ عموماً ـ عن تكوين أحكام استقصائية متعلقة بـ 'سائر الألفات' لأنها غير مشمولة بالتجربة وخارجة عن نطاق الملاحظة والرصد التي تؤهلنا لإصدار أحكام بشأنها (ككونها تتميز أو لا تتميز عن الألفات المشمولة بالتجربة).

ثم ان اوصافاً مثل 'فئة مصطنعة لا تعبر عن وحدة مفهومية' او 'فئة ذات خاصية حقيقية مشتركة' تفتقر الى الدقة الكافية التي تؤهلها لان تكون معايير معتمدة وصالحة نظرياً وعملياً في نظرية استقرائية معرفية مضبوطة وموثوقة. فمثلاً في مثال الصدر عن الاختيار العشوائي لإنسان من كل بلد في العالم (راجع صفحة 310-311 من كتابه)، لا أدري لماذا اعتُبرت المجموعة البيضاء فئة مصطنعة لا تعبر عن وحدة مفهومية بينما اعتُبرت المجموعة السوداء فئة ذات خاصية حقيقية مشتركة مع انه لا فرق بين اللونين. ان من الواضح ان الصدر في حكمه هذا انما يعتمد على معلومات ومعطيات استقرائية مسبقة يُفترَض انها غير متاحة في

زمن الاستقراء (وإلا لتوقف الاستقراء على الاستقراء). وباختصار نقول: ان تحديدات فضفاضة كهذه لا تكفي ان تكون اساساً متيناً لتعريف العملية الاستقرائية وتحديدها وتصويب نتائجها ومخرجاتها. بل نحن في الحقيقة بحاجة، لا الى تحديدات وضوابط اكثر وضوحاً وصرامة من هذه فحسب، بل الى معطيات وعوامل أخرى (كالمهارات الحدسية والقدرات التعريفية)[١٠٣] لا نجدها في نظرية الصدر الآلية الميكانيكية الجامدة التي لا تعدو ان تكون وصفةً رتيبة لجمع الاحتمالات وضربها وحوكمتها ومعالجة تراكماتها وتناقضاتها وفق قواعد مصطنعة وبديهيات مزعومة ما أنزل الله بها من سلطان.

والصعوبات المذكورة آنفاً قد لا تبدو عسيرة للغاية ما دمنا في حدود المعارف العرفية والاستقراءات السوقية المرتبطة بالحياة اليومية (حيث لدينا حدوس واستقراءات مساعِدة غير محدودة، لا من خبراتنا الشخصية الماضية فحسب بل من خبرات الأسلاف والمجتمع أيضاً) ولكنها بالتأكيد عسيرة للغاية في كثير من المجالات العلمية التخصصية كالطب والفيزياء والفلك (التي تريد نظرية الصدر ان توفر الأساس المنطقي الاستقرائي لها) حيث لا توجد حدوس او استقراءات ماضية (او هي محدودة، إن وُجدت، كمّاً وكيفاً) تستطيع التغلب على الثغرة الاستقرائية في نظرية الصدر وردم هوتها. ويزداد عسر هذه الصعوبات طبعاً حين نصل باستقراءاتنا الى عوالم حسية غير مألوفة ـ كعالم الكم الميكروسكوبي وعالم الكون الكوسمولوجي الفوقماكروسكوبي ـ ليس لنا بها خبرة ماضية ولا حدس مناسب يضيئان لنا الطريق ويسهلان الحصول على المعارف الاستقرائية المطلوبة. ويتضاعف عسر هذه الصعوبات حين نتخطى عالم الحس والحضور والشهادة الى عالم الغيب الميتافيزيقي الماورائي (الذي يريد الصدر ايجاد الأساس الاستقرائي للمعتقدات المتصلة به وعلى رأسها الإيمان بالخالق) حيث لا خبرة ولا حدس (ولا اي شيء) إطلاقاً عن هذا العالم الذي حتى وجوده غير ثابت بأي أساس عقلاني ـ استقرائي أو غير استقرائي ـ مسبق.

وباختصار ان تحديدات الصدر وتنظيراته هذه رغم جاذبيتها الظاهرية وسهولتها المظهرية تفتقر الى المصداقية العملية والدقة النظرية والقابلية التطبيقية التي تؤهلها لأن تكون (كما يريد لها الصدر) أساساً لنظرية استقرائية منطقية ذات قيمة معرفية واقعية وقابلية للتحقق والتحقيق. وبخلاف ذلك، لا يجد مذهبنا التعريفي صعوبة تذكر في تفسير كل ذلك وتبريره، فالمعارف (استقرائية او غير استقرائية) هي تكاملية الطابع قائمة على أساس

---

[١٠٣] القدرات التعريفية تشمل مثلاً تطبيق مفاهيم مسبقة وانتزاع مفاهيم جديدة وتخليق مفاهيم مبتكرة مناسبة لوصف الظاهرة الملاحظة والتعبير عنها كيفياً وكمياً. وهناك أمثال ومصاديق كثيرة أخرى للقدرات التعريفية للكائن المدرك. وفي الحقيقة هذه القدرات هي ممارات لغوية في صميمها (بالمعنى الأشمل للغة المتمظهرة والمتجسدة في عملية التفكير).

تعريفي براغماتي وهي مرفودة ـ في كثير من الأحيان ـ بكم هائل من الحدوس والاستقراءات الماضية المبرَّرة التوظيف (في هذا السياق كما في سياقات أخرى) حسب المبادئ والقواعد التعريفية. والمعرفة على كل حال كلية الطابع حسب هذا المذهب، وبذا اي خلل تعريفي محتمل (مستند الى المعطيات والخبرات الاستقرائية او الى غيرها) سيسهل اكتشافه وتصحيحه بما يضمن الاتساق الذاتي والموضوعي وتحقيق مرتكزاته ودوافعه التكيفية والإشباعية.

وأخيراً، نود ان نسجل ملاحظة اعتراضية (وهامشية الى حد ما في هذا السياق) على قول الصدر (راجع صفحة 310 من كتابه) 'في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه' وهي ان قوله هذا مثال آخر على ابتناء النتائج الاستقرائية واعتمادها على جانب ذاتي بل وعلى الجهل أيضاً بمعنى ان الجهل قد يقودنا الى معرفة استقرائية مبررة وموثقة بحسب نظرية الصدر.[١٠٤] فمن الواضح انه ما دام 'ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه' هو الذي يحدد النتيجة الاستقرائية فان الجهل (والعامل الذاتي عموماً) قد يكون هو المبرر لتحصيل 'معارف' استقرائية وهو ما يجعل نتائج الاستقراء تتفاوت من مستقرئ لآخر حسب العلم والجهل والعوامل الذاتية الأخرى (وعوامل القصور الموضوعي كذلك) التي تحدد بالنتيجة 'ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه'. وكأن الصدر بتحديده هذا يحس في اعماقه قصور شروطه وخياليتها ولاواقعيتها من هذا الجانب على الأقل. ولا ينبغي ان يخفى على القارئ ان قول الصدر 'في حدود ما يتاح للملاحظ والمجرب أن يعرفه' ذو نبرة تعذيرية تعبدية (فقهية) واضحة لا تليق بنظرية استقرائية معرفية تستند الى فلسفة واقعية وجودية.

٤.٤ التمييز بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي

ميَّز الصدر ـ كما أشرنا سابقاً ـ بين التصديق[١٠٥] الذاتي والتصديق الموضوعي، وأعطى لهذا التمييز دوراً بارزاً في نظريته الاستقرائية كنظرية موضوعية الطابع تستهدف إقامة الأسس المنطقية للاستقراء وسيلةً لتحصيل معارف وتصديقات ذات قيمة واقعية موضوعية. ورغم قبولنا ـ من حيث المبدأ ـ لتمييز كهذا (كما أشرنا الى ذلك سابقاً) نتحفظ على كثير مما جاء به الصدر في هذا الصدد، إذ يبدو ان مفهومنا عن الفرق

[١٠٤] لزيادة التوضيح، يحسن بنا ان نقتبس من كلام الصدر في صفحة 318 من كتابه حيث يقول: لأن من متطلبات المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ـ كما تقدم ـ أن لا توجد أي فكرة عند المستقرئ عن وجود خاصية مفهومية إضافية تتميز بها الحالات التي شملها الاستقراء من فئة ألف، عن الحالات الأخرى التي يراد تعميم النتيجة عليها. (انتهى الاقتباس) فواضح من هذا الاقتباس ان المطلوب ان لا توجد فكرة لا ان توجد فكرة، وهذا صريح في ابتناء الاستقراء الصدري ونتيجته على الجهل.

[١٠٥] نستخدم 'التصديق' بدل 'اليقين' لغرض التعميم والشمول.

بين التصديقين مختلف عن مفهومه عنه. بل نستطيع الادعاء ان الصدر متردد او متناقض في تمييزه هذا. كما انه يبدو عاجزاً عن توظيف هذا التمييز توظيفاً حقيقياً في نظريته الاستقرائية، إذ بينما هو يرفع شعار الموضوعية ويتبنى تحصيل التصديق الموضوعي كهدف للاستقراء نجد ان نظريته ذاتية في جوهرها او ـ على الأقل ـ مطعَّمة بالذاتية في أكثر من جانب ومنحى. وعلى كل حال، نستعرض في الفقرات التالية بعضاً من ملاحظاتنا وتحفظاتنا ونقودنا لتنظيرات الصدر حول هذا الموضوع (ملاحظين ان جوانب مشابهة من هذا الموضوع قد عولجت في مواضع أخرى من هذا الكتاب).

فهناك ما يشبه التناقض في ادعاء الصدر (راجع بهذا الصدد اقتباسنا من صفحة 331 من كتابه) 'أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية ... إلخ' إذ الحصول على أعلى درجة للتصديق ليس سوى قفزة ذاتية الطابع (كما يقر الصدر بذلك ضمناً حيث يبررها بالتوالد الذاتي ويصف المرحلة بالمرحلة الذاتية) فكيف تكون درجة موضوعية؟ فكأن 'الموضوعية' عند الصدر فارغة من المحتوى الحقيقي لـ 'الموضوعية' إذ هي لا تعدو ان تكون وسماً أو ختماً يضعه الصدر على هذه الدرجة المتحققة بالقفزة الذاتية ليبرر ادعاءه بموضوعية اليقين الاستقرائي الحاصل بها. وادعاؤه ان 'هذا الافتراض مصادرة مثل المصادرة التي تحتاجها أي عملية استنباطية، لأن أي استدلال استنباطي يتوقف ـ كما عرفنا سابقاً ـ على افتراض مصادرة مؤداها: أن هناك درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى' ليس سوى تعبير عن العجز عن اقتراح مبرر حقيقي (فهو يلجأ الى هذا النوع من المصادرات كلما لم يجد سبباً عقلانياً وجيهاً يبرر به نظريته). وعلى كل حال، هذه المصادرة وأمثالها تجعل نظرية الصدر محطاً للإيمان القلبي والاتّباع (لمن يستطيع تحصيل هذا الإيمان أو التسليم بهذه المصادرات) لا محطاً للاعتقاد العقلي المبتني على المنطق والدليل والإقناع (كما توحي به وتقتضيه 'الأسس المنطقية'). وباختصار، كلام الصدر في هذا الخصوص متهافت إذ بينما الطفرة ذاتية بحتة (لحصولها بالتوالد الذاتي) تبرَّر بادعاء موضوعيتها (او بالأحرى موضوعية اليقين الحاصل بها) كمعطىً أولي (راجع § ٨.٤ و § ٩.٤ من كتابنا لمزيد من الإيضاح). فمجرد ان الصدر لا يجد سبباً موضوعياً لتبرير هذه الطفرة لا يبرر ادعاءه بأن اليقين الحاصل بها درجة موضوعية أولية من التصديق، إذ من السهل الادعاء في مقابل ذلك ان هذا اليقين الحاصل بهذه الطفرة (إن حصل) يقين ذاتي لا موضوعي منشؤه عاداتنا العقلية الخاطئة التي قد تجد تبريرها بضعف احتمال الخلاف وهو ما يجعل هذا الاحتمال مهملاً عملياً وعرفياً.

ثم اننا نلاحظ كذلك ان الصدر حاول بقوله 'وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر ... إلخ'[١٠٦] جعل الفرق بين كون 'المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية' وكونه 'درجة التصديق بها' فرقاً تعبيرياً هامشياً بينما الواقع خلاف ذلك فالفرق بينهما فرق جوهري. فقضية السببية ليست كقضية درجة التصديق بها. إذ بينما تتعلق الأولى بالواقع الموضوعي للسببية تتعلق الثانية بـ 'الواقع الذاتي' لها. والفرق يظهر جلياً في حالة الجهل المركب حيث تتحقق درجة التصديق بالسببية بينما تنعدم السببية وينتفي واقعها. كما ان الفرق يتكشف في نوع الوسائل (والسبل والمناهج ...) المتبعة ـ او السائغ اتباعها ـ لتحصيل المعرفة الاستقرائية وما إذا كان يتحتم على هذه الوسائل ان تكون موضوعية الطابع ـ كالملاحظة والتجربة المقننتين بوسائل القياس والتكميم ـ او يجوز لهذه الوسائل أن تكون ذاتية الطابع ما دام الغرض من الاستقراء تحصيل الحالة الداخلية الذاتية النفسية بغض النظر عن تمثيلها للواقع الموضوعي وعدم تمثيله. والواقع ان الصدر ينبغي انه كان واعياً بهذا الفرق الشاسع خاصة مع اعتماده ـ زعماً ـ معايير موضوعية للتصديق الاستقرائي المعتبر وتمييزه بين التصديق (او اليقين) الذاتي والتصديق الموضوعي (مضافاً الى اعتناقه عقيدة واقعية وجودية تميز تماماً بين الذاتي والموضوعي). وكأن هذه محاولة منه للتغلب (وربما التستر) على هذه الثغرة في نظريته الذاتية الطابع ـ التي يريد إلباسها لبوس الواقعية والموضوعية ـ بالتقليل من شأن الفرق بين القضيتين (وربما إنكاره كذلك).

ويندرج في هذا النطاق ما أشرنا له توّاً من ادعاء الصدر وجود درجات موضوعية للتصديق يمكن استخدامها ـ زعماً ـ لمعايرة درجات التصديق الأخرى لتحديد ما إذا كانت موضوعية او ذاتية. والواقع ان ادعاء الصدر وجود درجات موضوعية للتصديق 'معطاة عطاء مباشراً ولا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة' يفتقر الى السند والدليل (على الأقل في سياق المعارف الاستقرائية حتى لو قبلناه ـ بمعنىً من المعاني ـ في المعارف الأولية القبلية وما يُشتَقّ منها بالدليل الاستنباطي). وعلى كل حال سنبحث هذا الموضوع بقدر من التفصيل في § ٨.٤ فلا نطيل.

ثم ان الصدر يبدو متناقضاً (أو متردداً على الأقل) في تمييزه بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي

---

[١٠٦] نعني بذلك قوله في صفحة 321-322: وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر وهو: أن المستنبط من الدليل الاستقرائي نفس قضية السببية ـ سببية (أ) لـ (ب) ـ ولكن بدرجة من التصديق تقل عن اليقين. فسواء ميَّزنا بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها، وافترضنا أن النتيجة المستنبطة من الاستقراء هي القضية الثانية دون الأولى، أم افترضنا قضية واحدة وهي قضية السببية، وافترضنا أنها هي المستنبطة من الدليل الاستقرائي مباشرة، ولكن استنباطها يعني درجة من التصديق تقل عن اليقين. سواء عبَّرنا بهذا الشكل أو بذاك فإن هناك حقيقة ثابتة على كل حال وهي: أن المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي لا تؤدي إلى اليقين بالسببية، ولا إلى اليقين بالتعميم الاستقرائي، وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم. (انتهى الاقتباس)

كما لو كان الفرق بينهما ـ كما حدده هو ـ غير واضح لديه. فهو يقول مثلاً في صفحة 85 من كتابه: ونحن حين نتناول هذه القضية بالبحث في القسم المقبل من هذا الكتاب، سوف لن نستطيع أن نقدم برهاناً على أن الانسان السوي يعلم بعدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء. فنحن لا نملك حقاً برهاناً يقنع الشخص بوجود هذا العلم إذا انكره. وماذا عسانا نقول لمن ينكر علمه بأنه إذا أكل فسوف يشبع، وإذا قطع رقبة ابنه فسوف يموت، وإذا وضع كوباً من ماء على الموقد المشتعل فلن يحدث فيه الانجماد!؟. (انتهى الاقتباس)

والواقع ان قولاً كهذا لا يمكن تفهمه الا بافتراض وجود خلط بين اليقين الموضوعي واليقين الذاتي (كما عرفهما الصدر نفسه) إذ لا أحد ينكر وجود تصديقات استقرائية (او على الأقل إنكار كهذا ينبغي ان يضرب عرض الحائط) إنما الخلاف هو في قيمة هذه الاستقراءات (او على الأقل في قيمة استقراءات أقل وضوحاً من هذه) وهل هي ذات قيمة موضوعية أم لا. وإذ ميز الصدر ـ نفسه ـ بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي ـ مما يعني اعترافه ضمناً بوجود تصديقات ذاتية لاتحظى بقيمة موضوعية ـ فان من السهل ادعاء ان تصديقات كهذه (او على الأقل استقراءات أقل وضوحاً من هذه يدّعى لها الموضوعية) ذاتية ـ أو على الأقل ذاتية القيمة ـ ومن ثم هي لا تحظى بقيمة موضوعية ليُحتج بوجودها على حجية التصديق الاستقرائي وقيمته. وهذا في الواقع يمثل ـ حسب رأينا ـ تناقضاً لدى الصدر او غبشاً في الرؤية. والخلاصة انه لا أحد ينكر وجود تعميمات استقرائية تتصف بالقطع واليقين، إنما الكلام والنزاع في قيمتها ـ اي ما إذا كانت ذاتية او موضوعية ـ وهذا يعني ان مجرد العلم بوجود عدد كبير من التعميمات على أساس الاستقراء لا يعني العلم بأن هذه التعميمات تحظى بقيمة موضوعية.

وعلى كل حال، تصورنا للفرق بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي والذي سنستند اليه أساساً لتقييم التصديق الاستقرائي في الأقسام المقبلة يستند ـ خلافاً للصدر ـ الى ان الذاتي ذاتي لأنه لا يستند الى مبرر موضوعي مستقل عن الملاحِظ والملاحظة، بينما الموضوعي موضوعي لأنه يستند الى مبرر موضوعي مستقل عن الملاحِظ والملاحظة (كالتجربة المقننة بالقياس والتكميم).

٥.٤ هل التصديق الاستقرائي ذاتي أم موضوعي

كما أشرنا سابقاً، لا يتردد الصدر بشكل عام وفي معظم المواضع من كتابه في إسباغ صفة الموضوعية على

التصديقات الاستقرائية المستحصلة بالتراكم الاحتمالي وفق نظريته خاصةً في مرحلة التوالد الموضوعي (أو ما يسميه بالمرحلة الاستنباطية) رغم بعض العبارات المتفرقة التي قد توحي بخلاف ذلك مما أشرنا الى بعضها فيما سبق.

والواقع ان هذه مسألة جوهرية تستحق النظر والتحقق والتمحيص. والفرق بين كون التصديق الاستقرائي ذاتياً وبين كونه موضوعياً هو الفرق في الكاشفية عن الواقع المفترض. فلو كان التصديق ذاتي الطابع فلا ضمان في كشفه عن الواقع إذ جوهر التصديق حينئذٍ هو تحصيل الاطمئنان الداخلي كحالة نفسية أو عقلية للمستقرئ دون اعتبار أساسي لكشفه عن الواقع. بمعنىً آخر يتساوى في ذلك (في حالة اليقين) العلم القطعي والجهل المركب فكلاهما محقِّق لحالة الجزم والاطمئنان الداخلي بصحة المعتقَد الاستقرائي. وبخلاف ذلك لو كان التصديق موضوعي الطابع فضمان كشفه عن الواقع (ولو بنحو اطمئناني عالٍ إن تعذر هذا الضمان بشكل قطعي إطلاقي) هو الأساس وهو الذي يمنح القيمة المعرفية للتصديق.

وكون التصديق الاستقرائي موضوعي الطابع لا يعني فقط ان التصديق مكتسب بوسائل موضوعية قابلة للضبط والقياس والتكميم بل يعني كذلك القدرة على التحقق منها ومن نتائجها ومخرجاتها موضوعياً دون اعتبار للمستقرئ وحالته النفسية والعقلية، ومن ثم هي (أي التصديقات الاستقرائية المكتسبة بوسائل موضوعية) تحظى بنحوٍ من الاتفاق لدى كل من يمتلك الشروط والوسائل اللازمة للتحقق منها بإعادة إنتاج التجارب والملاحظات الاستقرائية. فمثلاً الاستقراءات في مجال العلوم الطبيعية تحظى بقدر كبير من الموضوعية والاستقلالية بهذا المعنى وفي كثير من أشكالها وتفاصيلها وإن حصل خلاف ـ ربما ـ في تأويلها وتفسيرها واستخلاص بعض النتائج والمستلزمات منها. والسبب في ذلك ان الوسائل الاستقرائية في العلوم الطبيعية ليست ـ من حيث المبدأ على الأقل ـ مبتنية على أساس تنمية معتقدات احتمالية ذاتية المنشأ معدة سلفاً ومصطنعة اعتباطاً بل على أساس توظيف وسائل وأدوات موضوعية ذات طابع تجريبي رصدي قياسي تكميي لتحصيل النتائج الاستقرائية. بل حتى حينما تلجأ العلوم الطبيعية الى وسائل ومناهج احتمالية فانها تتبنى عموماً احتمالات رياضية ذات طابع موضوعي لا احتمالات نفسية (أو إجمالية) ذات طابع ذاتي.[١٠٧]

وباختصار، ينبغي التمييز بين التصديق الاستقرائي الذاتي الطابع والتصديق الاستقرائي الموضوعي الطابع

[١٠٧] ينبغي ان نلاحظ هنا ان العلوم الحديثة ليست بهذه الدرجة العالية من الكمال التي قد توحي بها هذه الفقرة من كلامنا ـ خطأً ـ فنحن نعتقد ان العلوم الطبيعية الحديثة تتسم بكثير من جوانب النقص والقصور ولكننا نقصد هنا الحالة الغالبة في العلوم الطبيعية. كما ينبغي ان نلاحظ ان هذا المنهج الموضوعي ليس عاماً وشاملاً فهناك اتجاهات مختلفة في مناهج العلوم الحديثة ولدى العلماء المعاصرين (بعضها ذاتي الطابع) ولكننا نتحدث عن الحالة الشائعة وما ينبغي ان يكون.

من حيث الضوابط والمعايير (والوسائل والمناهج و ... إلخ) التي تعتبر في تحقق التصديق وتحصيله وما إذا كانت موضوعية (ليكون التصديق موضوعياً ذا قيمة في كشف الواقع) او ذاتية (ليكون التصديق ذاتياً عديم القيمة أو قليلها في كشف الواقع). كما ينبغي ربط كل هذا بموضوع الفرق بين الاحتمال الرياضي ذي الطابع الموضوعي والاحتمال الإجمالي ذي الطابع الذاتي الذي بحثناه سابقاً والذي اعتبرناه علامة فارقة أساسية بين نظرية الاحتمال الصدرية (التي تستند اليها نظرية الصدر الاستقرائية) ونظرية الاحتمال الرياضية التي قد تصلح ـ من حيث المبدأ دون أن نلتزم بذلك ـ ان تكون أساساً لنظرية استقرائية قد تستند العلوم الطبيعية الحديثة عليها جزئياً.

ومن قراءاتنا المتكررة لكتاب الصدر ـ التي تشمل فيما تشمل اقتباساتنا السابقة ـ نلاحظ ان جوهر التصديق الاستقرائي لدى الصدر ذاتي الطابع ـ لا في المرحلة الذاتية فحسب بل حتى في المرحلة الاستنباطية ـ وإن ادعى غير ذلك وأسبغ صفة الموضوعية على تصديقاته الاستقرائية. وهذا الاستنتاج لا يتأتى من قراءة ما وراء السطور وتحليل المقاصد والمضامين واستخلاص الدلالات الضمنية والإشارات الخفية فحسب، بل هو يتأتى من 'زلات لسان' هنا وهناك[١٠٨] على طول كتابه (أشرنا الى بعضها في مواضع عدة من كتابنا) تشي بحقيقة مقصد الصدر وكنه مفهومه عن التصديق الاستقرائي. بل يكفي لنا ان نلاحظ ان كون الصدر ـ قبل كل شيء ـ فقيهاً وأصولياً كلاسيكياً (بما يعني ذلك من تشبعه بالمفاهيم الفقهية والاصولية المتمحورة حول التكليف والتعبد والطاعة والانقياد والتنجيز والتعذير وبراءة الذمة وتطمين الضمير وتحصيل الثواب ودفع العقاب وماشابهها من مفاهيم وقيم ذات بعد عملي تكليفي يلعب فيها الكشف عن الواقع دوراً ثانوياً لامحورياً) يجعل من الطبيعي ان يتسرب شيء ـ على الأقل ـ من المضمون الذاتي 'التعبدي' لمفهومه عن التصديق الى التصديق الاستقرائي لا شعورياً وإن لم يُرِد ذلك وادّعى ـ صادقاً وإن لم يكن مصيباً ـ ان التصديق في نظريته الاستقرائية موضوعي الطابع وكاشف للواقع.

وكما أشرنا سابقاً، قد يجوز التسامح وإغفال الفرق ـ أو التهوين من شأنه ـ بين الطابع الذاتي والطابع

---

[١٠٨] من هذه 'الزلات' مثلاً قوله ـ الذي اقتبسناه سابقاً ـ في صفحة 321-322 من كتابه: 'غير أن هناك فارقاً أساسياً بين الطابع الاستنباطي للدليل الاستقرائي، والطابع الاستنباطي للأدلة الاستنباطية البحتة، ... وهذا الفارق يكمن في ان الأدلة الاستنباطية البحتة تبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ... وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة، ... وإنما يثبت بطريقة استنباطية درجة من التصديق بهذه الحقيقة، تتمثل في القيمة الاحتمالية الكبيرة التي أنتجها تجمُّع عدد كبير من الاحتمالات على محور واحد ... والسؤال الأساس الذي يواجهنا لدى دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي هو: هل أن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي أم لا؟'.

الموضوعي للاستقراء لو كانت نظرية الاستقراء تستهدف إثبات قيمته العملية (في التنجيز والتعذير والتطمين مثلاً) ولكن لا يجوز التسامح وإغفال الفرق لو كانت نظرية الاستقراء تستهدف إثبات قيمته النظرية كوسيلة لكشف الواقع ومعرفة الحقيقة كما يريد الصدر له ذلك إذ جعل الهدف من دراسته الجديدة للاستقراء اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله. وواضح ان هذا الهدف ليس من قبيل التنجيز والتعذير والتطمين بل هو هو هدف نظري معرفي جوهره كشف الواقع والوصول الى الحقيقة.

وربما يجوز التسامح وإغفال الفرق كذلك بين الطابع الذاتي والطابع الموضوعي لو كانت نظرية الاستقراء الصدرية تستند الى عقيدة فلسفية لا تلتزم بالواقعية الوجودية (كالمذهب التعريفي المحايد تجاه هذه القضية)، ولكن لا يجوز التسامح وإغفال الفرق لو كانت نظرية الاستقراء تستند الى عقيدة فلسفية تلتزم بالواقعية الوجودية (كما هو حال المذهب الذاتي الصدري بل كل مذاهب الواقعية الوجودية).

٦.٤ هل مرحلة التوالد الموضوعي موضوعية حقاً

بعد الاستعراض المفصل (الى حد ما) في الأقسام السابقة يحق لنا أن نطرح السؤال التالي: هل مرحلة التوالد الموضوعي موضوعية حقاً بمعنى ان التوالد فيها يستند الى أساس موضوعي واقعي (خاصةً بالمعنى الوجودي)؟ ومن تحليلنا لكلام الصدر نلاحظ ان مرحلة التوالد الموضوعي حسب نظرية الصدر تستند الى تراكم احتمالات ذاتية الطابع مما يحرمها من وصف الموضوعية (خاصةً بهذا المعنى). فمجرد حصول درجة عالية من التصديق بسبب هذا التراكم الاحتمالي لا يشكل ضماناً للصحة والصدق الموضوعيين. وعلى الأقل درجة التصديق المستحصلة بهذا التراكم الاحتمالي لا تتناسب كمياً مع الصدقية والكشف عن الواقع ومن ثم قد نحصّل بهذا التراكم الاحتمالي درجة عالية من التصديق دون ان يعني ذلك درجة عالية من احتمالية المطابقة للواقع.

والواقع ان بإمكاننا ان نزيد على ذلك فنقول: حتى حصول التصديق اليقيني (سواء بهذا التراكم الاحتمالي وحده او بمساعدة القفزة الذاتية في مرحلة التوالد الذاتي) لا يشكل ضماناً للصحة والصدق الموضوعيين. فاليقين شيء والمطابقة للواقع شيء آخر حيث يفترقان مثلاً في حالة الجهل المركب. فحتى نردم الهوة في نظرية الصدر (أي بين التصديق الذاتي والتحقق الموضوعي في الواقع الخارجي) علينا أن نفترض ان اليقين مكافئ للمطابقة للواقع، وهو ما يبدو ان الصدر يفترضه ضمناً في نظريته متّبعاً فيما يبدو مرتكزاته الفقهية والأصولية التي تماهي

بين اليقين بالشيء وواقعيته التعبدية التنجيزية التعذيرية. ولكن هذا الافتراض واضح البطلان في نظرية فلسفية معرفية (خاصةً إن التزمت بالواقعية الوجودية) وإن كان قابلاً للتفهم ـ وحتى القبول ـ في نظرية فقهية أصولية واقعها ضمير المكلف وعلاقته بربه.[١٠٩]

ومما يعزز اعتقادنا بهذا الافتراض الضمني لدى الصدر قوله السابق الذي اقتبسناه في مطلع هذا الفصل[١١٠] والذي يحاول الصدر فيه محو الفارق بين قضية السببية وقضية درجة التصديق بها (او التقليل من شأن هذا الفارق على الأقل) إذ يمكن تفهم هذا المحو إن ماهينا بين اليقين بالشيء وواقعيته. والواقع ان محو هذا الفارق او التقليل من شأنه لا يمكن قبوله إطلاقاً في نظرية فلسفية معرفية وإن كان يمكن قبوله او تفهمه في نظرية فقهية أصولية كما أسلفنا. والنتيجة ان هذا ينبغي ان يعد من المؤاخذات الرئيسية على نظرية الصدر الاستقرائية التي هي أقرب للنظرية التنجيزية التعذيرية منها للنظرية الفلسفية المعرفية. فالهدف والمقصد في النظرية الفلسفية المعرفية (خاصةً إن استندت الى عقيدة واقعية وجودية) هو بلوغ الواقع وإصابة كبد الحقيقة بفرض شروط ومتطلبات موضوعية (كاتباع وسائل الرصد والتجريب ذات القيمة الكاشفة عن الواقع والمستقلة في دلالاتها ولوازمها عن الراصد والمجرب وحالاته الذاتية) تضمن ذلك البلوغ وتلك الإصابة أو تقلل ـ على الأقل ـ إمكانية الخطأ والشطط في ذلك الى حد كبير، لا أن تتبنى موقفاً ذاتياً في جوهره هدفه تحصيل تصديقات ظنية أو قطعية مبتنية على تراكمات احتمالية إجمالية ذاتية الطابع مصطنعة في معظمها ـ منشأً وتكميماً ـ وتفتقر إلى القيمة الموضوعية والمحتوى الواقعي كما أشرنا لذلك سابقاً (راجع مثلاً § ١٠.٣).

ونستطيع تلخيص كل ما تقدم بالقول: اليقين لدى الصدر (على الأقل بالمعنى والشروط التي يفرضها

---

[١٠٩] يحسن بالقارئ ان يلاحظ هنا قول الصدر (ضمن اقتباساتنا في مطلع هذا الفصل): والسؤال الأساس الذي يواجهنا لدى دراسة المرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي هو: هل أن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول إلى يقين في مرحلة تالية من الدليل الاستقرائي أم لا؟ (انتهى الاقتباس) فهمّ الصدر الأول والأخير ليس سوى حصول اليقين بما هو تجربة ذاتية دون اعتبار لقيمته الموضوعية من حيث كاشفيته عن الواقع (ولذا يستسيغ الصدر ردم الفجوة التصديقية ـ لتحصيل اليقين ـ بالقفزة الذاتية في مرحلة التوالد الذاتي). والواقع ان هذا منسجم تماماً مع خلفية الصدر الأرسطية التي لخصها هو بقوله (راجع صفحة 375 من كتابه): إن المنطق الأرسطي يرى أن قضايا المعرفة البشرية الجديرة بالثقة والواجبة القبول، هي القضايا التي تتسم بطابع اليقين، ويريد باليقين: تصديق العقل بقضية تصديقاً جازماً لا يمكن زواله أو زعزعته، فكل قضية يتاح لها هذا اللون من التصديق تعتبر قضية يقينية. (انتهى الاقتباس) ويحسن هنا ان نرجع القارئ الى § ٦.٥ (والى الفقرة الأخيرة منه على وجه الخصوص) لمزيد من التفصيل حول هذا الموضوع.

[١١٠] نشير بهذا الى قوله في صفحة 321-322 من كتابه: 'وبإمكاننا أن نعبر عن هذا بتعبير آخر ... وإنما تعطي قيمة احتمالية كبيرة لدرجة التصديق بتلك السببية وهذا التعميم'.

الصدر) مساوٍ للكشف عن الواقع، وهذا غير صحيح. فاليقين بالشيء شيء ومطابقته للواقع شيء آخر (حتى لو التزمنا بالمعنى والشروط التي يفرضها الصدر). وهذا ينطبق ـ بنحو من التعديل والتكييف ـ على درجات التصديق الأخرى. فمثلاً الظن بالشيء شيء ومطابقته للواقع بدرجة ظنية شيء آخر. نعم، الالتزام بالضوابط والشروط الموضوعية لمصادر المعرفة ومناهجها وأدواتها ينبغي ان يضيق الفجوة بين الاعتقاد والواقع او يردمها وهذا ما لا يتحقق بتبني معايير وقيم ذاتية في التصديقات والتراكمات الاحتمالية التي تستند اليها هذه التصديقات (فضلاً عن تبني قفزات ذاتية لا تستند الى اي اساس موضوعي) كما فعل الصدر.

٧.٤ هل الدليل الاستقرائي استنباطي في مرحلة التوالد الموضوعي

استطراداً لما قلناه في الأقسام السابقة (مستندين الى ما اقتبسناه من كلام الصدر؛ راجع مثلاً حاشية ١٠٨ في صفحة ١٥٩ من كتابنا) نرى ان إلصاق الصدر صفة الاستنباط بالدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي (التي وسمها الصدر بالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي) أمر محل نظر للفرق الواضح بين الاستنباط بمعناه الاستدلالي القياسي وبينه بالمعنى الاحتمالي الاستقرائي حسب مفهوم الصدر ونظريته. وهذا ليس أمراً هيناً وشكلياً (أو متعلقاً بالاسم والعنوان) بل هو جوهري ومرتبط بالمحتوى والمضمون. فما دام الدليل الاستنباطي البحت يبرهن (على حد قول الصدر) على الجانب الموضوعي من الحقيقة بينما الدليل الاستقرائي لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة فهما أمران مختلفان من حيث صلاحية وصفهما بالاستنباط.[١١١] مضافاً الى ذلك اننا لو رجعنا الى مفهومنا الارتكازي عن الدليل الاستنباطي فسنجد انه استدلال قائم على أساس إثبات حقائق وجودية موضوعية باستخدام أدوات المنطق الصوري (والقياس

[١١١] ينبغي الإشارة هنا الى اعتراضنا على ادعاء الصدر ضمن تحليله وتقييمه للقضية التجريبية والحدسية (راجع صفحة 384-385 من كتابه وراجع كذلك § ١.٧.٥ و § ٢.٧.٥ من كتابنا هذا) ان كل واقعة جزئية استقرائية تثبت كامل مدلول القضية الاستقرائية ولكن بنحو احتمالي. وكأن الصدر يريد بادعائه هذا تبرير ادعائه ان الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي استنباطي. والواقع ان اي واقعة جزئية استقرائية لا تستطيع ان تثبت كامل مدلول القضية الاستقرائية ولو بنحو احتمالي للاختلاف المفهومي بين مدلول الواقعة الجزئية المختص بتلك الواقعة تحديداً ومدلول القضية الاستقرائية الذي هو كلي وممتد لكل مصاديق المفهوم الكلي الذي هو متعلق القضية. ثم ان الصدر يقول (في اقتباس سابق له) 'وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة'، فإذا كان الأمر كذلك فكيف تستطيع الواقعة الجزئية الاستقرائية ان تثبت كامل مدلول القضية الاستقرائية؟

خاصةً) صورةً وشكلاً مع قضايا موضوعية الطابع مادةً ومضموناً، وهذا ما لا ينطبق على تكوين وتنمية معتقدات وتصديقات ذاتية الطابع بتراكمات احتمالية.

وعلى كل حال، حتى لو تساهلنا في وسم الدليل الاستقرائي بالاستنباط فلا ينبغي أن يُفهَم من هذا ان الدليل الاستقرائي (أي في مرحلة التوالد الموضوعي) ذو قيمة استنباطية مماثلة او مشابهة للقيمة الاستنباطية للأدلة الاستنباطية المألوفة فالفرق بين 'الاستنباطين' شاسع لا في المحتوى والمضمون فحسب بل في القيمة الاستدلالية كذلك (اي قيمتها الإثباتية ونوع دلالتها ومستواها) وهو ما أشار له الصدر أيضاً حيث أرجع ابتناء دلالة الدليل الاستنباطي الى مبدأ عدم التناقض وهو ما لايصدق على الدليل الاستقرائي.[١١٢] والواقع اننا نجد ان وصف الصدر لمرحلة التوالد الموضوعي بالمرحلة الاستنباطية وزعمه استنادها الى المنطق الصوري[١١٣] موهم وغير مناسب إن لم يكن خطأً صرفاً وهو ما نعتقده لأن هذه المرحلة لا هي بالاستنباطية (بمعنىً صحيح لـ 'الاستنباط') ولا هي مستندة ـ في صيرورتها ودلالتها ـ الى المنطق الصوري، ومن ثم لا يصح ان توصف بالاستنباطية.

والواقع ان تجريد الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي من سمة الاستنباط (ومن ثم تجريده من القيمة الاستنباطية التي يريد الصدر منحها له وإلصاقها به) ينبغي ان يقلل من قيمة الاستقراء كمنهج ومن المعارف الاستقرائية المستحصلة به كمضمون وهو ما لا يتفق مع توجه الصدر العام (الذي سنشير له مراراً وتكراراً فيما سيأتي) في منح الاستقراء قيمة معرفية عالية بل الغلو والمبالغة في هذه القيمة المزعومة. بل ينبغي ان يعد زعم الصدر هذا (اي ان مرحلة التوالد الموضوعي هي مرحلة استنباطية) احد اشكال المبالغة والغلو في قيمة الاستقراء ودلالته التي تحفل بها نظرية الصدر والتي تطالعنا في صور عديدة على طول كتابه.

---

[١١٢] يقول الصدر في صفحة 7 من كتابه: وهكذا نعرف أن منهج الاستدلال في الدليل الاستنباطي منطقي، ويستمد مبرره من مبدأ عدم التناقض. وخلافاً لذلك منهج الاستدلال في الدليل الاستقرائي، فأنه لا يكفي لتبريره منطقياً مبدأ عدم التناقض، ولا يمكن على أساس هذا المبدأ تفسير القفزة التي يصطنعها الدليل الاستقرائي في سيره من الخاص إلى العام، وما تؤدي إليه من ثغرة في تكوينه المنطقي. (انتهى الاقتباس) ورغم ان 'القفزة' قد توحي بأن المقصود هو المرحلة الذاتية من الدليل الاستقرائي إلا اننا نرى ان كلام الصدر هذا هو حول دلالة الدليل الاستقرائي بمجمله وهو ما يشمل ـ او ينبغي ان يشمل ـ المرحلة الموضوعية من الدليل الاستقرائي. فالمتبادر من القفزة هنا هو القفزة من الخاص إلى العام.

[١١٣] تذكّر مثلاً قول الصدر في صفحة 227 من كتابه: 'وتسمَّى هذه المرحلة بالمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، لأن الدليل في هذه المرحلة يمارس عملية استنباط عقلي وفقاً لقواعد التوالد الموضوعي للفكر، التي يحددها المنطق الصوري'.

٨.٤ الدرجات الموضوعية للتصديق

يقول الصدر في صفحة 326-327 من كتابه: إن الدرجة الموضوعية للتصديق هي: تلك الدرجة التي يمكن استنباطها من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة، فكما أن قضية من قضايا الرياضة أو المنطق تستنبط من قضايا أخرى كذلك الدرجات الموضوعية للتصديقات تستنبط من الدرجات الموضوعية لتصديقات سابقة. وكما يجب في مجال استنباط القضايا بعضها من بعض أن نفترض بداية غير مستنبطة ولا مندرجة ضمن قانون أعم وأشمل منها ـ كمصادرات الرياضة البحتة التي تشكل البداية والقاعدة الاستنباط [لاستنباط] كل القضايا النظرية في هذا الميدان ـ ، كذلك يجب، في مجال استنباط لدرجة [الدرجة] الموضوعية للتصديق، أن نفترض بداية تحتوي على عدد من الدرجات لتصديقات معينة، وتكون هذه الدرجات موضوعية ومعطاة عطاء مباشراً في نفس الوقت، أي أنها لا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة. وهذا يعني: أن الدرجات الموضوعية للتصديق على قسمين: أحدهما: الدرجة التي يمكن البرهنة على موضوعيتها ـ أي على صحتها ـ عن طريق درجات صحيحة لتصديقات سابقة. والآخر: الدرجة التي تكون موضوعيتها ـ أي صحتها ـ أولية ومعطاة بصورة مباشرة. (انتهى الاقتباس)

والواقع ان وجود درجات موضوعية للتصديق 'معطاة عطاء مباشراً ولا تستمد موضوعيتها وصحتها من درجات سابقة' (كما يصفها الصدر) ادعاء لا أساس له (على الأقل في المعارف الاستقرائية وبالمعنى الذي يريده الصدر) ولا يعدو ان يكون واحداً من 'البديهيات' الكثيرة التي يفترضها الصدر في نظريته. فما هو ومن هو المؤهل لتحديد هذه الدرجات الموضوعية ومنحها صفة الموضوعية والاستقلالية في صحتها عن درجات سابقة. والحقيقة ان هذه الدرجات الموضوعية المعطاة عطاء مباشراً ـ إن وجدت وقبلنا بها ـ لا تعدو ان تكون في الغالب ثمرة استقراءات وخبرات سابقة تحتاج بدورها لأساس منطقي لتبرير قبولها لا أن تكون هي أساساً منطقياً لتبرير قبول استقراءات أخرى ومعايرة قيمتها وتأهيلها لتكون موضوعية. بل ان كثيراً من هذه الدرجات الموضوعية المزعومة قد لا تتجاوز ان تكون قناعات ومعتقدات ذاتية الطابع تشكل جزءاً من ثقافة الفرد والمجتمع وأنماط التفكير السائدة التي تتفاوت فيها الشعوب والجماعات وتكون خاضعة لكثير من عوامل التاريخ والجغرافيا والوراثة ـ بل وحتى التحيزات والعقد وجمالات الأسلاف ـ وأمثالها وبذا هي لا تصلح ان تتسم بالموضوعية بذاتها فضلاً عن ان تكون أساساً لموضوعية غيرها.

والخلاصة، ان أصل وجود درجات موضوعية للتصديق معطاة عطاء مباشراً تستخدم لمعايرة درجات

أخرى أمر محل نظر وشك ـ في أصله النظري كما في تبريره العملي من حيث الحاجة له في نظرية المعرفة ـ بل لا يعدو في رأينا ان يكون اختلاقاً من الاختلاقات الكثيرة التي تعج بها نظرية الصدر وبدعة من البدع التي تزخر بها تنظيراته. والغرض منه ـ في رأينا ـ ليس سوى إيجاد 'مبرر منطقي' للقفزة الذاتية التي يصعب هضمها واستمراؤها حتى وفق هذه المعايير المتواضعة لـ 'الواقعية' و 'الموضوعية' التي تريد نظرية الصدر ان تتلفع بها.

٩.٤ المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي

يستند المذهب الذاتي الى مصادرة أساسية لخصها الصدر بقوله (راجع صفحة 333 من كتابه): إن المصادرة التي يفترضها الدليل الاستقرائي في مرحلته الثانية لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها. ويمكن تلخيص المصادرة كما يلي:

كلما تجمع عدد كبير من القيم الاحتمالية في محور واحد، فحصل هذا المحور نتيجة لذلك على قيمة احتمالية كبيرة، فإن هذه القيمة الاحتمالية الكبيرة تتحول ـ ضمن شروط معينة ـ الى يقين، فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً، فأي قيمة احتمالية صغيرة تفنى لحساب القيمة الاحتمالية الكبيرة المقابلة، وهذا يعني: تحول هذه القيمة الى يقين. وليس فناء القيمة الاحتمالية الصغيرة نتيجة لتدخل عوامل بالإمكان التغلب عليها والتحرر منها، بل إن المصادرة تفترض أن فناء القيمة الصغيرة وتحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الى يقين، يفرضه التحرك الطبيعي للمعرفة البشرية، نتيجة لتراكم القيم الاحتمالية في محور واحد بحيث لا يمكن تفاديه والتحرر منه، كما لا يمكن التحرر من أي درجة من الدرجات البديهية للتصديق المعطاة بصورة مباشرة إلا في حالات الانحراف الفكري. (انتهى الاقتباس)

ونسجل على هذه المصادرة مجموعة من الملاحظات نلخصها في الفقرات التالية.

فأول ما نلاحظ على مبدأ التوالد الذاتي ـ الذي هو جوهر هذه المصادرة ـ هو افتقاره لآلية أو وسيلة تضمن تناغمه مع الواقع وتجعله انعكاساً موضوعياً له.[١١٤] فمبدأ التوالد الذاتي ـ إن قبلنا به ـ يضمن حصول اليقين الاستقرائي بفضل هذه القفزة، ولكن هذه القفزة 'الذاتية' لا تستند الى واقع موضوعي ـ ككونها نتيجة ملاحظة او تجربة ـ لكي يكون اليقين الحاصل بها ذا قيمة موضوعية في الكشف عن الواقع والتعبير عنه.

[١١٤] لمزيد من التفصيل والتوضيح عن طبيعة التوالد الذاتي نرجع القارئ الى صفحة 125 وما بعدها من كتاب الصدر.

وبعبارة أخرى، لا يوجد أي أساس موضوعي لهذه القفزة يضمن صحة النتيجة المستنبطة من التوالد الذاتي وكونها تعبيراً عن الواقع الخارجي لا حالة داخلية مجردة، إذ ما العلاقة بين الواقع الموضوعي والتوالد الذاتي الذي لا يعدو ان يكون حالة نفسية أو عقلية ذاتية لا تمثل انعكاساً لواقع موضوعي (كما هو واضح من مصادرة التوالد الذاتي التي 'لا ترتبط بالواقع الموضوعي ولا تتحدث عن حقيقة من حقائق العالم الخارجي، وإنما ترتبط بالمعرفة البشرية نفسها' كما يقول الصدر نفسه في الاقتباس السابق)؟ وباختصار، هذه القفزة التصديقية ذاتية المنشأ ومن ثم هي تجرد اليقين الاستقرائي الحاصل بها عن صفته الموضوعية التي يريد الصدر إلصاقها به.

والحاصل انه حتى لو قبلنا ان (جزء) التصديق الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي موضوعي الطابع ومن ثم هو ذو قيمة في كشف الواقع ـ وهو ما لا نقر به على الأقل في صياغته وضمن محدداته الصدرية ـ فان (جزء) التصديق الاستقرائي في مرحلة التوالد الذاتي ذاتي الطابع ومن ثم هو غير ذي قيمة في كشف الواقع. وهذا يعني ان اليقين الاستقرائي بمجمله ـ أي محصلة مرحلتي التوالد الموضوعي والذاتي معاً ـ يقين هجين ذو مكوِّن موضوعي (مكتسب في مرحلة التوالد الموضوعي) ومكوِّن ذاتي (مكتسب في مرحلة التوالد الذاتي). وهذا ليس أمراً طفيفاً وضئيل النتائج بل هو يقلب المذهب الذاتي بكامله رأساً على عقب ويجرده من صفة الواقعية والموضوعية التي يدعيها لنفسه. فالنتيجة ـ كما يقول المناطقة ـ تتبع أخس مقدماتها، فإذا تلوثت المعرفة الموضوعية 'الراقية' المكتسبة في مرحلة التوالد الموضوعي بالمكون الذاتي 'الخسيس' المكتسب في مرحلة التوالد الذاتي فهي معرفة ذاتية لا موضوعية. وأقلها انها معرفة موضوعية-ذاتية مختلطة لا تحظى بشرف الاتصاف بالواقعية والموضوعية (اي بنحو إطلاقي). ولا يغفر لهذه المعرفة ويرفع من شأنها ـ لتكون واقعية وموضوعية محضة ـ 'تصميم المعرفة البشرية' وعجز العقل البشري عن الاحتفاظ بقيم احتمالية ضئيلة، فهذا قد يكون مبرراً وعذراً للعارف لا للمعرفة، اي ان العارف قد يستطيع الاعتذار عن هذا القصور الذاتي والركون الى معارف ملوثة خسيسة بأنه لاخيار له سوى قبول هذا النوع من المعارف (مادامت هذه هي طبيعة المعرفة وقدرات العقل البشري) ولكن هذا لايرفع من شأن المعرفة الى رتبة 'الواقعية الموضوعية'. فمثلاً يحل للمضطر أكل الميتة ولكن هذا لا يغير شيئاً من حرمتها ونجاستها الذاتيتين ويرفعها الى رتبة 'الحلال الطاهر'.

ثم اننا نلاحظ كذلك انتفاء الرابط بين الجزء الموضوعي من المعرفة ـ في مرحلة التوالد الموضوعي ـ وجزئها الذاتي ـ في مرحلة التوالد الذاتي ـ ما دمنا نفتقر الى محدِّد موضوعي كي الطابع يسمح عند بلوغه بالقفزة

الذاتية ويبررها. وهذا يجعل بلوغ اليقين الاستقرائي شخصي الطابع بل مزاجياً أيضاً بما لا يليق بنظرية منطقية معرفية. فربما يبلغ زيد اليقين الاستقرائي ويحقق القفزة الذاتية بمشاهدة او مشاهدتين او ثلاثاً بينما يعجز خالد عن بلوغ هذا اليقين وتحقيق القفزة حتى بمائة مشاهدة. وهذا يفتح الباب على مصراعيه لكل ادعاءات المعرفة الاستقرائية 'اللامبررة موضوعياً'، كما يمكن ان يغلق هذا الباب امام معارف استقرائية 'مبررة موضوعياً' (ملاحظين انتفاء المعيار الواضح لهذا التبرير واللاتبرير). ولا يقال ان الجزء الموضوعي من المعرفة يكفي لفرض قيود صارمة واستبعاد ادعاءات غير مبررة، فهذا الجزء غير مكمم[١١٥] ولا محدد ومجرد تأطيره بنظرية الاحتمال غير كافٍ حتى لو قبلنا (رغم كثرة ملاحظاتنا وتحفظاتنا التي استعرضناها في طيات هذا الكتاب) بنظرية الاحتمال الصدرية. بل ان هذه النظرية تخفي في باطنها عنصراً ذاتياً (لا يقل أصالة في ذاتيته) ناشئاً من ارتكاز الاحتمال فيها على مفهوم العلم الإجمالي لا الاحتمال الرياضي مما يجعل حتى جانبها الموضوعي عرضة للادعاء والاعتباط.[١١٦] وليس الأمر كذلك في مذهبنا التعريفي حيث المعرفة الاستقرائية ـ كالمعرفة غير الاستقرائية ـ مستندة الى أساس تعريفي متجانس ليس فيه قفزات ذاتية مستندة زعماً الى أساس موضوعي. بل ليس الأمر كذلك حتى في المذاهب الأخرى غير المذهب الذاتي (كالمذهب العقلي) حيث المعرفة الاستقرائية مستندة الى أساس متجانس خالٍ من قفزات ذاتية يُزعَم استنادها الى أساس موضوعي.

---

[١١٥] نذكّر بما اشرنا له سابقاً من ان نظرية الصدر كيفية الطابع والجوهر رغم تلفعها بنظرية الاحتمال الرياضية وذلك لافتقارها لصياغات شكلانية رياضية صارمة بل ولاستغنائها ـ كذلك ـ في مضمونها عنها.

[١١٦] نلاحظ ان الصدر واعٍ بهذا الإشكال على المذهب الذاتي، ولذا حاول (دون نجاح في رأينا) الإجابة عليه ضمناً في مواضع عدة. فهو يقول مثلاً في صفحة 334-335: ونحن نعرف من واقع ممارسة الانسان الاعتيادي لليقين الذاتي: أن الناس يختلفون في هذه النقطة: فدرجة من تراكم القيم الاحتمالية في محور معين قد تؤدي عند إنسان الى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن ذلك التراكم الى يقين وانعدام القيمة الاحتمالية المضادة، بينما لا تحصل هذه النتائج عند إنسان آخر، إلا إذا بلغ تراكم القيم الاحتمالية في محور معين درجة أكبر.

وليس من الضروري للمصادرة ـ التي يحتاجها الدليل الاستقرائي ـ أن تحدد درجة التراكم التي تؤدي الى تلك النتائج، بل يكفي ـ لكي تؤدي المصادرة مهمتها ـ أن تقرر من حيث المبدأ: أن تراكم القيم الاحتمالية في محور وامتصاصه لجزء أكبر فأكبر من قيمة العلم، يصل الى درجة تؤدي الى تحول القيمة الاحتمالية الكبيرة الناتجة عن هذا التراكم الى يقين وفناء القيمة الاحتمالية الصغيرة المضادة، وأن هذه الدرجة موجودة في تراكم القيم الاحتمالية في محور القضية الاستقرائية في الاستقراءات المتفق على نجاحها. (انتهى الاقتباس) وقوله 'وليس من الضروري للمصادرة ... إلخ' ادعاء مردود بالاعتبارات التي عرضناها سلفاً وللأسباب التي شرحناها. كما لا أدري اي استقراءات هذه هي المتفق على نجاحها ما دامت هذه الموضوعة التي يستند اليها الاستقراء (بل وأمور أخرى تعرضنا الى بعضها) تفتقر الى الضبط والإحكام والاتفاق والقبول.

والواقع ان هذه المصادرة أقرب ـ في مضمونها وروحها ـ للمذهب التعريفي منها لأي مذهب واقعي كالمذهب الذاتي الذي تنتمي اليه هذه الموضوعة. فهذه القفزة الاحتمالية ـ من الظن الى اليقين ـ لو حدثت فهي قد تكون مبررة تعريفياً لاواقعياً، إذ ما هو المعطى الموضوعي الذي تستند اليه هذه القفزة؟ إنه لاشيء سوى 'تصميم المعرفة البشرية' (التي يشير لها الصدر في الاقتباس الذي صدّرنا به هذا القسم)[١١٧] وعجز العقل البشري عن الاحتفاظ بقيم احتمالية ضئيلة. وواضح ان هذا لا يعود الى الواقع الخارجي الموضوعي (المفترض) بل هو يعود الى 'الواقع' الداخلي الذاتي للعقل البشري، وهو ما يصلح المبدأ التعريفي أساساً ومبرراً له ومن ثم يستطيع المذهب التعريفي ـ لا الذاتي ـ تفسيره وتبريره (رغم عدم احتياجنا في المذهب التعريفي الى قفزات تصديقية كهذه ما دمنا قادرين ابتداءاً على الوصول الى النتيجة النهائية المطلوبة بتفعيل قدراتنا وملكاتنا ومواهبنا وأدواتنا ومناهجنا التعريفية ملاحظين اننا نحتفي بالظن كما باليقين ما دمنا نتبنى الأساس الشمولي والوظيفي للمعرفة).[١١٨]

ثم اننا نلاحظ ان 'الانحراف الفكري' (حسب الاقتباس الآنف) أمر يفتقر الى الوضوح والتحديد، بل ربما يستخدم سلاحاً ضد الخصوم والمخالفين. وبذا هو لا يصلح ان يكون مكوِّناً وضابطاً في نظرية يفترض انها نظرية منطقية معرفية وليست عقيدة آيديولوجية ترفع شعارات غوغائية هابطة. والواقع ان معظم 'الانحرافات الفكرية' في التاريخ البشري صنعها رجال ذوو قدرات ومواهب وبصائر استثنائية استطاعوا بها ان يروا ما يعجز السواد الأعظم من البشر ان يرى، وبذا غيروا مجرى التاريخ وأضاؤوا طريق العلم والمعرفة والتقدم. فكثير من الشكوك والاحتمالات الضعيفة التي وصمت حينها بـ 'الانحرافات الفكرية' قادت الى اكتشافات وفتوحات معرفية جبارة. ولولا هذه 'الانحرافات الفكرية' التي خرقت المألوف وتحدت الواضح واحتفظت بالاحتمالات الضعيفة الواهنة ـ التي بدت حينها مستحيلة او شبه مستحيلة ـ لركدت المعرفة البشرية وأسنت وظلت على ما هي عليه في عهود الجهل والظلام، بل ربما لم يخط الإنسان خطوته التطورية ليصبح إنساناً.

ثم اننا نلاحظ ان مصادرة التوالد الذاتي هي ادعاء يفتقر الى الوضوح والبداهة ومن ثم هو غير مبرَّر (على الأقل كبديهية)، بمعنى ان من السهل رفض هذا الادعاء ومن ثم النظرية المستندة إليه لافتقارها للمبرر المنطقي الواضح وتجردها عن البداهة المزعومة. فحتى لو كانت المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي خالية من

---

[١١٧] نعني بهذا قوله 'فكأن المعرفة البشرية مصممة بطريقة لا تتيح لها أن تحتفظ بالقيم الاحتمالية الصغيرة جداً'.

[١١٨] ينبغي ان نلاحظ ان كلامنا في هذه الفقرة (كما في هذا القسم عموماً) ليس لتبرير هذه القفزة (التي نرفضها اجمالاً لو حدثت من حيث القيمة والمشروعية) بل لإظهار ان هذه القفزة المزعومة لا تتفق مع اي اساس موضوعي واقعي وجودي.

الثغرات المنطقية ـ التي اشرنا الى بعض منها ـ يبقى انها لا تعدو ان تكون ادعاءاً يمكن رفضه دون عناء لافتقارها الى الدليل والسند. نعم، تحصل مثل هذه الطفرات التصديقية ـ بالتوالد الذاتي أو بغيره ـ لدى العوام ضمن معارفهم اليومية البسيطة، ولكنها نادراً ما تحصل ـ إن حصلت ـ لدى النخبة ضمن معارفهم التخصصية المعقدة إذ يبقى هذا الاحتمال الضئيل ـ الذي يتحدث عنه الصدر ـ شاخصاً ولايتلاشى من عقولهم لمعرفتهم بمدى تعقيد الواقع ولاعتناقهم معايير صارمة للمعرفة اليقينية الموثوقة. فكم من 'حقائق' يقينية واضحة وضوح الشمس ـ لدى الأسلاف ـ بان سخفها وتهافتها للأخلاف، مما يعني صعوبة ـ إن لم نقل تعذر ـ الوصول الى اليقين الاستقرائي لدى النخبة المحقِّقة المطلعة على المعرفة البشرية وتأريخها المعقد الشائك الحافل بالمطبات والمفاجآت.

والخلاصة، اننا لو تجاوزنا العوام ومعارفهم السوقية الهابطة لا نجد مبرراً ولا مصداقاً يوثق به لقفزات تصديقية من الظن الى اليقين في المعارف الاستقرائية الراقية لدى النخبة. بل حتى لو حصلت قفزات كهذه فينبغي ان يكون واضحاً انها ذاتية الطابع (كما يوحي به 'التوالد الذاتي') تحدث بحكم العادة والمألوف قياساً على المعارف السوقية وتبعاً للعادات العقلية العرفية التي يخبرها كل انسان في مراحل حياته الأولى وفي ممارساته اليومية ـ حتى إن كان من النخبة ـ ويستصحبها بقية حياته. وبذا ينبغي ان تنبذ هذه القفزات ـ بلوازمها ومخرجاتها ـ بمجرد الوعي بحصولها لتعود هذه الاحتمالات الضئيلة ـ التي اختفت خطأً وغفلةً ـ الى مواقعها في عقول النخبة المحقِّقة مما يعني انتفاء اليقين الاستقرائي وعجز 'التوالد الذاتي' عن الارتقاء بالمعرفة الاستقرائية الى اليقين الجازم والقطع الصارم. ومحصلة الكلام في هذا المقام انه حتى لو صح التوالد الذاتي وكان شاملاً للجميع (اي العوام والنخبة) فينبغي اعتباره عادةً عقلية سيئة وخاطئة يجب نبذها والتخلص منها لا جعلها أساساً ومبرراً منطقياً للاستقراء، إذ لا يوجد اي مبرر موضوعي للتخلص من الاحتمالات الضعيفة وتحقيق الطفرة التصديقية.

ونتيجة لكل ما تقدم من نقود واعتراضات على المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي (مضافاً الى نقود واعتراضات أخرى بحثناها سلفاً) نستطيع القول انه حتى لو قبلنا نظرية الصدر في مرحلة التوالد الموضوعي، لانجد مبرراً لقبولها في مرحلة التوالد الذاتي، وهذا يعني ان غاية ما يستطيع الصدر إثباته بنظريته (ان قبلنا بأسسه ومرتكزاته) هو ان الاستقراء ينتج معارف ظنية لا أكثر. وهذا بالطبع يفسد جزءاً مهماً من نظرية الصدر ـ وربما الجزء الأهم إن لم يكن النظرية بكاملها ـ ما دامت هذه النظرية تستند الى رؤية فلسفية واقعية وجودية وتبغي استخدام الاستقراء وسيلة منطقية لإثبات معتقدات لا يقبل الصدر لها غير اليقين المطلق

(كوجود الله).

وبخلاف ذلك مذهبنا التعريفي الذي لا يعتنق رؤية فلسفية واقعية وجودية بل واقعية معرفية (وحيث المعرفة فيه وظيفية الطابع مبتغاها التكيف وهدفها الإشباع) فان حصول اليقين الاستقرائي أو عدم حصوله ليس بذي شأن، أو على الأقل يحظى بدور هامشي ومن ثم لا أثر له على النظرية بالمجمل، إذ يستطيع هذا المذهب ان يحتفي بالظن ـ كما باليقين الذي إن حصل فقد يكون مبرراً بالمعنى التعريفي ـ ما دام الاتساق الذاتي والموضوعي بالمعنى التعريفي (ومن ثم التكيف والإشباع) حاصلاً.

وينبغي ان ننبه أخيراً الى انه لم يكن يخفى على الصدر ان هذا اليقين الحاصل بالتوالد الذاتي ـ إن حصل ـ إنما هو يقين ذاتي القيمة ومن ثم لا ينبغي ان تكون له قيمة موضوعية حتى لدى الصدر الذي لا ينبغي ان يحتفي الا بالتصديقات الموضوعية كما تقدم (راجع مثلاً صفحة 322 وما يليها من كتاب الصدر)، فلماذا هذا الحرص من الصدر على رفع التصديق الاستقرائي الى مستوى اليقين رغم ذلك وما هو تبريره له. فأما حرص الصدر (او دافعه) فينبغي ان يفسر بحاجته الى اليقين الاستقرائي في معتقدات يريد الصدر إثباتها استقرائياً ولا يرضى لها الصدر بغير اليقين، وابرز امثلة هذه المعتقدات 'الاستقرائية' الإيمان بالله (كما اشرنا لذلك توّاً). فالصدر في هذا انما يبذل محاولة 'يائسة' لتحقيق اليقين بالاستقراء حتى لو كان هذا اليقين ذاتياً وعديم القيمة موضوعياً. وأما تبريره له[١١٩] فينبغي ان يكون اتخاذ اليقين اساساً لقيمة المعرفة كما اشرنا لذلك سابقاً وسنبحثه لاحقاً (راجع مثلاً حاشية ١٠٩ في صفحة ١٦١ كما راجع § ٦.٥). فلولا هذا الاتخاذ لم يكن معنى او مبرر لإضافة هذه الزائدة التصديقية (للوصول الى اليقين بالطفرة) ما دامت هذه الزائدة ذاتية وعديمة القيمة موضوعياً (وهي بذا كإضافة الحجر الى البشر كما يقال).

١٠.٤ دور الحدس في التعميمات الاستقرائية

ومن ملاحظاتنا على مذهب الصدر في الاستقراء إهماله للدور المحوري الذي يلعبه الحدس والحس التعريفي الباطني في التعميمات والمعارف الاستقرائية. ففي المرحلة الموضوعية او الاستنباطية ـ حسب نظرية الصدر ـ تتشكل المعرفة كلياً على اساس احتمالي رياضي وفق آليات ميكانيكية جامدة لا أثر فيها للحدس والحس الباطني الذي هو مصدر الإلهام ومنبع الكشف وينبوع 'الحقيقة' لمعظم المعارف الاستقرائية ـ إن لم نقل كلها ـ فضلاً عن غيرها. والأمر كذلك في المرحلة الذاتية إذ لا نجد اثراً للحدس في إحداث القفزة من الترجيح

[١١٩] الواقع ان هذا ليس تبريراً فقط بل هو دافع آخر.

الظني الى القطع اليقيني وتحقيق التوالد المزعوم. فهذه القفزة ـ إن حدثت ـ اشبه ما تكون انبثاقة من العدم ناتجة عن 'عجز العقل البشري' وقصوره الذاتي عن الاحتفاظ بالاحتمالات الضئيلة (كما لو كانت حالة انكسار وتراجع) لا تألقاً وفعلاً إيجابياً مستنداً الى مصدر خصب من القدرات والمواهب التعريفية المرفودة بخبرات الماضي من تجارب فردية وجمعية وتراكمات ثقافية يتغلغل بعضها عميقاً ـ عبر مسيرة تطورية وصيرورة تكوينية ـ ليصل حتى الى الجينات والأنماط البيولوجية للكائن المدرك المستقرئ.

ويكاد ان يكون مذهب الصدر هذا على النقيض تماماً من مذهبنا التعريفي الذي تلعب فيه القدرات التعريفية (المتمثلة في المواهب والقدرات 'اللغوية' الراقية) دوراً بارزاً ـ بل الدور الأبرز إن لم يكن الأوحد ـ في تحصيل المعارف الاستقرائية ـ كغير الاستقرائية ـ وتعميمها وتقويمها وتوثيقها وتنسيقها وتصنيفها ومزاوجتها و ... إلخ.

وكما لاحظنا سابقاً في سياق دحضنا لفكرة تراكم الاحتمالات كأساس للمعرفة الاستقرائية (او كأساس وحيد لها؛ راجع § ٢.٤) فان الحدس قد يؤدي الى نتيجة معينة (كإقامة علاقة سببية نتيجة اقتران ما) من ملاحظة واحدة بينما ملاحظة اقترانات كثيرة قد لا تؤدي الى مثل هذه النتيجة (كما في مثال الشخصين المتباعدين اللذين يستيقظان يومياً بنحو متزامن). وعلى هذا فتراكم الاحتمالات إن كان له دور في تكوين المعرفة الاستقرائية وبناء الدليل الاستقرائي فليس هو العامل الوحيد بل ولا العامل الأهم في تلك الوقائع والسياقات التي يفترض ان له دوراً فيها.

والخلاصة، ان إغفال دور الحدس (والقدرات التعريفية الباطنية عموماً) في تكوين المعارف الاستقرائية ينبغي ان يعد من المؤاخذات الرئيسية على نظرية الصدر في الاستقراء التي بنت كامل المعرفة الاستقرائية في مرحلتها الاستنباطية على مبدأ تراكم الاحتمالات ـ بمعنىً آلي جامد ـ كما أغفلت دوره تماماً في مرحلة التوالد الذاتي وتحقيق القفزة الى اليقين الاستقرائي إذ جعلت هذه القفزة انفعالاً عدمياً ناتجاً عن عجز العقل البشري وقصور قدراته.

١١.٤ المفهوم الصدري للسببية

نستعرض بقدر من التفصيل في الأقسام الفرعية لهذا القسم المفهوم الصدري للسببية ونحلله ونقيمه وننقده من جوانب عدة.[١٢٠] والواقع ان هذا المفهوم يلعب دوراً مركزياً في نظرية الصدر عموماً ـ أي بجانبها الاحتمالي

[١٢٠] الواقع اننا سنتعرض في بعض الأجزاء والأقسام الفرعية الى موقفنا من بعض القضايا المرتبطة بالسببية لضرورة ذلك في

والاستقرائي والمعرفي - ولذا اي خلل في هذا المفهوم يُتوقَّع ان يؤدي الى نتائج كارثية لهذه النظرية وربما يودي بها بالكامل.

وقبل الدخول في هذه التفاصيل يحسن بنا ان نلخص المعالم الرئيسية للسببية حسب مفهوم الصدر لها ضمن النقاط التالية:

- يلتزم الصدر بقبلية مبدأ السببية مع إمكان إثباته استقرائياً لمن يشك في ذلك (راجع مثلاً صفحة 74 من كتابه).
- السببية بالمفهوم العقلي هي علاقة ضرورة، والسببية بالمفهوم التجريبي هي اقتران أو تتابع بين حادثتين بصورة مطردة صدفةً (راجع مثلاً صفحة 232 من كتابه).
- السببية بالمفهوم العقلي هي علاقة واحدة رئيسية بين مفهومين، والسببية بالمفهوم التجريبي تتمثل في علاقات (مستقلة عن بعضها البعض) بين أفراد. (راجع مثلاً صفحة 232 من كتابه).

١.١١.٤ الأساس المنطقي للسببية

الأساس المنطقي للسببية لدى الصدر يتسم بنوع من الغرابة، فالسببية لدى الصدر مبدأ قبلي (وهو بذا يتفق مع المذهب العقلي) ولكن يمكن استنتاجها من الاستقراء كذلك بمعنى اننا لو رفضنا الأساس العقلي للسببية فانه يظل بإمكاننا إثباتها استقرائياً. والواقع اننا نختلف مع الصدر في كلا الأمرين، فلا السببية بالقضية القبلية بالمعنى العقلي، ولا هي مما يمكن (او على الأقل يصح) إثباتها بالاستقراء إن أنكرنا أساسها العقلي مع التزامنا بما التزم به الصدر من تأسيس الاستقراء على قاعدة او منظومة من البديهيات المحققة او المزعومة.

أما الأول فلأننا لا نؤمن بوجود مبادئ قبلية بالمعنى العقلي إذ كل ما عندنا من 'معارف' هو تعريفي الطابع فلا وجود لشيء قبلي بالأصالة سوى مبدأ الاتساق الغريزي الهادف للتكيف والإشباع والمتمظهر لاحقاً بمبدأ الاتساق اي مبدأ عدم التناقض بمعناه الواسع. وأما الثاني فلاعتقادنا ان مجرد تبني منظومة بديهية (كالتي يتبناها الصدر) كأساس منطقي للاستقراء يستبطن الاعتراف ضمناً بالسببية ومن ثم محاولة إثبات السببية بالاستقراء يستبطن دوراً إذ نثبت السببية بالاستقراء المتوقف ضمناً على السببية.

تقييم المفهوم الصدري ونقده.

والواقع انه لا داعي لتجشم كل هذا العناء لإبطال محاولة إثبات السببية بالاستقراء إذ كل ما نحتاجه في ذلك هو أسبقية السببية تصوراً وتصديقاً (ومفهوماً ومصداقاً) على الاستقراء وبديهياته المزعومة لوضوحها وغموضه (مع بديهياته) ومن ثم محاولة إثباتها به هي محاولة إثبات الواضح بالغامض وهو فعل عبثي في أحسن أحواله. وعلى كل حال، سنبحث هذه النقاط والمواضيع لاحقاً بتفصيل أكبر ولكن يحسن بنا ان نقتبس شيئاً من كلام الصدر في هذا الخصوص قبل ان ندخل في التفاصيل لاحقاً.

يقول الصدر في صفحة 74 من كتابه: إنا نتفق مع الاتجاه المتقدم في إيمانه بأن قضايا السببية تستنتج من الاستقراء نفسه، وهذا لا يعني أنا نرفض المصدر العقلي القبلي لهذه القضايا، بل يعني أنا حتى لو استبعدنا العلم العقلي القبلي لهذه القضايا، يظل بالامكان إثبات قضايا السببية في عالم الطبيعة عن طريق الاستقراء فالدليل الاستقرائي في مفهومنا المنطقي قادر بمفرده ـ وبدون مصادرات قبلية عن السببية ـ على إثبات تلك القضايا. (انتهى الاقتباس)

ثم يستطرد الصدر لاحقاً (راجع صفحة 74-75 من كتابه): إنا إذ نؤمن بأن الدليل الاستقرائي كفيل بإثبات السببية بدون حاجة إلى مصادرات قبلية، نريد بذلك السببية بالمفهوم العقلي الذي يعبر عن علاقة ضرورة بين السبب والمسبب. وأما إذا استبعدنا السببية بالمفهوم العقلي، وافترضنا أنه لا طريق إلى إثباتها لا قبل الاستقراء ولا بالاستقراء نفسه، فليس بالامكان أن نثبت بالدليل الاستقرائي السببية بالمفهوم التجريبي، ولا أي تعميم من التعميمات التي يثبتها الاستقراء عادة فالشرط الأساسي لانتاج الدليل الاستقرائي في رأينا، أن يكون قادراً على إثبات السببية بالمفهوم العقلي، وما لم نثبت السببية العقلية، يعجز الدليل الاستقرائي عن إثبات أي تعميم، بل وحتى عن ترجيحه بأي درجة من درجات الترجيح. (انتهى الاقتباس)

ونلاحظ ان قول الصدر 'يظل بالامكان إثبات قضايا السببية في عالم الطبيعة عن طريق الاستقراء' قد يوحي بأن الإثبات مقتصر على مصاديق السببية وتطبيقاتها فقط (اي لا يمتد لإثبات المبدأ الكلي) ولكن هذا غير صحيح، إذ لا معنى لإثبات المصاديق والتطبيقات من دون إثبات (او على الأقل قبول) المبدأ الكلي. بل لا معنى لقبلية مصاديق السببية وتطبيقاتها الفردية إذ القبلي ـ إن اعتقدنا به ـ هو مبدأ السببية الكلي لا العلاقات السببية الفردية المشخصة (كسببية النار للحرارة تحديداً). والواقع ان هذا واضح من كلام الصدر في مواضع أخرى من كتابه بل وحتى من سياق كلامه المشار اليه (فعلى القارئ المشكك ان يرجع الى كتاب الصدر). كما نلاحظ ان تقييد الصدر للسببية بالمفهوم العقلي أمر لا داعي له وهو ما اشرنا له قبلاً وسنبحثه لاحقاً أيضاً.

٢.١١.٤ السببية الوجودية

أول ما نلاحظه على الصدر في هذا الصدد موقفه من السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي وتعريفه لها. يقول الصدر: 'ان السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تساوي الصدفة المطلقة المتمثلة في اقتران وجود شيء بوجود شيء آخر دون اي ضرورة'.[١٢١] وهذا في الواقع مبتنٍ على تعريف الصدر للسببية الوجودية التجريبية وللصدفة المطلقة حيث يعتبر الصدفة المطلقة مساوية ومكافئة للاضرورة. وهذا الادعاء قابل للنقض والاعتراض لأن اللاضرورة لا تستلزم الصدفة المطلقة ولا تكافؤها. فلو قبلنا بالسببية اللاحتمية واللاضرورية (أي كون السببية مجرد علاقة إيجاد ـ دائمة أو غير دائمة ـ كما أسلفنا) فان السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي لا تساوي الصدفة المطلقة ولا تكافؤها. وتصوير ذلك ان بعض العلاقات السببية (التي قد يكون بعضها موثَّقاً فيزيائياً)[١٢٢] تعني علاقة إيجاد (أي للمسبَّب بالسبب) لاحتمي، ومن ثم قد يوجد مسبب ما بسبب ما من دون ضرورة واطراد بمعنى ان السبب ينتج المسبب احياناً ولا ينتجه احياناً أخرى، وبذا فالسببية التجريبية بهذا المعنى لا تساوي الصدفة المطلقة ولا تكافؤها (كما يدعي الصدر؛ راجع مثلاً صفحة 231 من كتابه حيث عرّف الصدفة بأنها نفي اللزوم).[١٢٣] بل الصدفة المطلقة تعني عندئذ الوجود من دون موجد. وهذا ربما ينظَّر له كذلك بالإرادة الحرة التي تعرضنا لها سابقاً (راجع § ٦.١) وسنستطرد في بحثها لاحقاً. نعم، السببية الوجودية التجريبية قد تساوي الصدفة المطلقة وتكافؤها لو آمنا بالمفهوم العقلي للسببية الذي يلصقه الصدر بها بما تتضمن من حتمية ولزوم. ولكننا لسنا مضطرين لتبني مفهوم الصدر هذا الذي هو أشبه بالاصطلاح اللامبرر منه بالمفهوم الفلسفي الموضوعي المعبِّر عن العلاقات السببية الواقعية. وباختصار، ان تعريف الصدر للصدفة بانها 'نفي اللزوم' (راجع صفحة 231 من كتابه) ليس سوى اصطلاح صدري ليس ذا قيمة فلسفية إذ يمكن اعتبار الصدفة اقتراناً غير إيجادي مقابل السببية التي هي اقتران إيجادي

---

[١٢١] يقول الصدر في صفحة 234 من كتابه: أولاً: أن السببية الوجودية بالمفهوم العقلي لا تنفي إمكان الصدفة المطلقة. ثانياً: إن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تساوي الصدفة المطلقة المتمثلة في اقتران وجود شيء بوجود شيء آخر دون أي ضرورة. ثالثاً: ان السببية العدمية بالمفهوم العقلي تساوي استحالة الصدفة المطلقة. (انتهى الاقتباس)

[١٢٢] علاقات سببية كهذه قد تكون لها مصاديق موثَّقة تجريبياً في عالم الكم (راجع بهذا الصدد كتابنا عن أبستمولوجيا فيزياء الكم).

[١٢٣] الواقع انه ربما كان الأجدر بالصدر اعتبار وقوع الحادثة ـ حسب مفهومه للسببية التجريبية ـ صدفة نسبية (اي باعتبار الاقتران) لا صدفة مطلقة (رغم ان الصدفة النسبية في هذا السياق هي صدفة مطلقة باعتبار افتراض انعدام اي سبب آخر غير المقارِن المفترض سبباً تجريبياً). راجع صفحة 231 من كتاب الصدر.

وحينئذٍ لا تكون الضرورة واللزوم والحتمية مستبطنة في السببية التي ليست في حقيقتها سوى علاقة إيجاد (دائمة كانت ام لم تكن).

وقد يقال: ان عدم الحتمية والاطراد في العلاقات السببية المزعومة (كما في فيزياء الكم) ينبغي ان يفسر بوجود عوامل خفية (hidden variables) غير مُدرَكة تجعل السبب منتِجاً للمسبب حين وجود هذه العوامل وغير منتج له في غياب هذه العوامل. والحقيقة ان هذا النوع من التفسيرات ذو طبيعة ميتافيزيقية غيبية ماورائية لا تُقبَل عموماً في العلوم الطبيعية (والمعارف الاستقرائية بشكل عام) القائمة على التجربة والملاحظة المباشرة. بل ان وجود عوامل خفية (في بعض الحالات والسياقات على الأقل وان لم تكن ذات علاقة مباشرة بموضوع السببية) قد فُنِّد نظرياً وتجريبياً.[١٢٤] وإذا كانت محاولة الصدر لتفسير الاستقراء ومَنطَقَته هي حقاً لاكتشاف الأساس المنطقي للعلوم الطبيعية (كما يدعي الكتاب بدءاً من عنوانه) فينبغي ان يلتزم بمبادئ هذه العلوم وقواعدها وأصولها ولا يأتي بمعتقدات فلسفية (أرسطية المنشأ) تتناقض مع هذه المبادئ والقواعد والأصول روحاً ومحتوى (بل حتى نصاً وجوهراً).

ثم اننا نلاحظ ـ كما اشرنا آنفاً ـ ان سببية الفاعل المختار (كالخالق في خلقه للكون) هي سببية لا حتمية. وهذا ينطبق ايضاً على كل فعل ارادي كأفعال الإنسان الاختيارية. والحقيقة ان الاعتقاد بالإرادة الحرة (على الأقل في خصوص الخالق ومصدر الوجود) يستلزم لاحتمية السببية في بعض الموارد والحالات على الأقل. وهذا الثبوت الجزئي والمشروط ينبغي ان يكون شاملاً غير مقيد إذا آمنا بالمفهوم الواقعي الوجودي (والعقلي بشكل خاص) لمفهوم السببية لأن هذا المفهوم لايقبل التقييد والتخصيص والحصر (راجع § ٨.١١.٤)، خلافاً للمفهوم التعريفي الذي يقبل كل ذلك. وهذا الكلام يجري كذلك في الاستثناءات المحتملة في عالم الكم (حيث السببية تبدو لاحتمية ولاضرورية) فان هذه الاستثناءات إن قبلت في عالم الكم فينبغي ان تمتد الى قانون السببية عموماً وفي كل العوالم ـ إن تبنينا المفهوم الواقعي الوجودي العقلي لها ـ لأن هذا المفهوم لا يقبل الاستثناء والتقييد والتخصيص، بخلاف المفهوم التعريفي الذي يقبل كل ذلك مع وجود المبرر التعريفي (الذي هو موجود حقاً إن ثبتت المعطيات الكمية بالملاحظة والتجربة مثلاً).

ثم اننا ينبغي أن نذكّر بما أشرنا له قبلاً من أن اللاضرورة واللاحتمية لا تستلزم منطقياً اللادوام إذ يصح منطقياً تحقق الدوام دون ضرورة ولزوم لأن الضرورة مفهوم عقلي مجرد يصح إلصاقه بـ (ونزعه عن) الأمر الدائم الوقوع بينما الدوام أمر فعلي خارجي. والخلاصة ان الوقوع الدائم لأحداث لاتتسم بالضرورة العقلية أمر

[١٢٤] راجع بهذا الصدد كتابنا عن الفيزياء الكمية خصوصاً الأجزاء المتعلقة بنظريات العوامل الخفية ونظرية جون بل.

متصور ومقبول منطقياً وهذا يعني ان السببية التجريبية بمعنى الاتصاف بالدوام دون الضرورة واللزوم أمر مقبول ومناقض للصدفة المطلقة ـ التي يدعيها الصدر في حالة انتفاء الضرورة واللزوم ـ حتى لو رفضنا المفهوم الإيجادي البحت للسببية بتجريدها من اللزوم والدوام معاً (أي بالضرورة).[١٢٥]

٣.١١.٤ السببية العدمية

يقول الصدر في صفحة 233 من كتابه بشأن السببية العدمية: 'إن عدم السبب الوجودي لشيء سبب عدمي لذلك الشيء'. ويحق لنا ان نتساءل: هل يحتاج العدم الى سبب ام ان الوجود فقط يحتاج الى وجود مقتضٍ وسبب؟ فأول ملاحظاتنا على السببية العدمية ـ التي ينظِّر لها الصدر وتلعب دوراً محورياً في نظريته ـ ان السببية هي علاقة إيجاد وتوليد ولهذا من الصعب قبولها مفهوماً في حالة الأعدام (او على الأقل من الصعب تصورها في حالة الأعدام حتى لو قبلناها من حيث المبدأ). بل يمكننا الاعتراض على السببية العدمية (جزئياً وعملياً على الأقل) بأنه في كل حالة مفترضة هناك أعدام لانهائية (لأسباب مفترضة) مقترنة بأعدام لانهائية (لمسببات مفترضة)، ولذا من الصعب إقامة علاقات سببية مفيدة وذات مغزى بين هذه الأعدام وتلك الأعدام (كما حاول الصدر في مواضع عدة من كتابه؛ راجع مثلاً التطبيق الثاني في صفحة 255 وما يليها من كتاب الصدر).

والخلاصة ان عدم الشيء لا يحتاج الى مقتضٍ وسبب ـ لأنه متحقق بالأصالة ـ بل وجوده يحتاج الى ذلك.[١٢٦] ثم اننا لو قبلنا ـ فرضاً ـ احتياج الأعدام الى أسباب فان تحديد هذه الأسباب يبدو متعذراً عملياً لأن الأعدام في اي واقعة محددة لامتناهية العدد، بخلاف الوجود الذي هو محدد ومخصص ومشخص (في اي واقعة محددة). ولا يقال ان المراد عدمية السبب الوجودي كسبب لانعدام المسبب لأن هذا الادعاء قد يقبل في حالة وحدانية السبب لا في حالة تعدده خاصةً ان كان التعدد كثيراً ومتنوعاً.[١٢٧] فضلاً عن ذلك،

---

[١٢٥] الواقع ان الصدر نفسه يقبل وجود اشياء دائمة الوقوع دون ان تكون ضرورية الوقوع. فالصدر مثلاً يميز بين اللزوم المنطقي واللزوم الواقعي (راجع مثلاً كلامه في صفحة 37 من كتابه) وما اللزوم الواقعي سوى تكرار دائم (حتى لو لم يكن سببياً بالمعنى التقني) دون ان يتسم بالضرورة واللزوم العقليين. كذلك راجع كلام الصدر في صفحة 44-45 حول تكرر الصدفة النسبية (خاصة الفقرة 'فإن كان المبدأ الأرسطي ... المتكررة بسلام.').

[١٢٦] ينبغي ان نلاحظ ان كلامنا هذا انما هو في سياق العلاقات السببية، ولذا لا يجري هذا في أصل الوجود او السبب الأول للوجود لأن السببية مخروقة فيه كما اشرنا لذلك سابقاً وسنبحثه لاحقاً (راجع § ٦.١ و § ٧.١١.٤).

[١٢٧] كما اشرنا سابقاً، السببية العدمية قد تقبل اذا كان للمسبب سبب وحيد. نعم، السببية العدمية قد تقبل ايضاً في حالات الأسباب المتعددة كعلاقة بين مجموعة هذه الأسباب والمسبب، أو كعلاقة بين السبب والمسبب الخاص الناتج عن هذا السبب

عدمية السبب الوجودي كسبب لانعدام المسبب تقتضي تبني الضرورة والحتمية كجزء من مفهوم السببية وهو ما رفضناه في القسم السابق (اي كجزء لا تتحقق السببية بدونه). فلو آمنا بالسببية اللاحتمية اللاضرورية فان انعدام المسبب قد يحدث مع وجود السبب مما لا يسمح باعتبار انعدام السبب سبباً لانعدام المسبب ما دام المسبب يمكن ان يكون معدوماً ـ فرضاً ـ مع وجود السبب. بعبارة أخرى، اننا قد نقبل بعدمية السبب الوجودي كسبب لانعدام المسبب كشرط كافٍ لا كشرط لازم وهو ما لا يبدو وافياً بمراد الصدر وامثاله من معتنقي السببية الواقعية الوجودية العقلية كما انه يخل بمجمل احتجاجات الصدر وتنظيراته المستندة الى مفهومه عن السببية العدمية.

وربما يقال ـ لدفع اعتراضنا على السببية العدمية بكثرة الأعدام او لاتناهيها ـ ان الأعدام المقترنة بعدم المسبب وإن كانت لامتناهية العدد إلا ان استنتاج سببية عدم معين لعدم مسبب معين يستند بالنتيجة إلى خبرة استقرائية سابقة، وهذه الخبرة صالحة لتخصيص الأعدام وتشخيصها بتلك التي تنتسب للاسباب الوجودية المستقرأة سابقاً. ولكن الواقع ان هذا القول لا يتفق مع المرحلة التي نحن فيها هنا والتي هي مرحلة إقامة الاستقراء وإثبات حجيته التي يفترض انها لم تثبت بعد. بعبارة أخرى، في هذه المرحلة من إثبات الدليل الاستقرائي إما اننا لا نمتلك استقراءات كهذه نستطيع توظيفها لهذا الغرض، وإما ان هذه الاستقراءات هي في مرحلة اثبات الحجية والصلاحية ومن ثم هي غير صالحة للاستخدام في هذه المرحلة. فضلاً عن ذلك، استنتاج السببية العدمية (بتحديدها بأعدام أسباب معينة) يستدعي العلم المسبق بكل الأسباب الوجودية لذلك المسبب الخاص الذي يراد إثبات مسبَّبيته العدمية، وواضح ان علماً كهذا متعسر عموماً ومتعذر أحياناً وهو ما يعسّر أو يعذّر إثبات السببية العدمية.

وعلى كل حال، لو رفضنا ـ لأي سبب كان ـ السببية العدمية التي ينظِّر لها الصدر فان هذا يقود الى ثغرات ونواقص اساسية في نظريته التي تستند ـ جزئياً ـ الى مفهومه عن السببية العدمية. كما ان اثبات السببية العدمية بالدليل الاستقرائي ـ اي في حالات محددة ـ يصبح لغواً محضاً ما دامت سببية كهذه عديمة المعنى والمضمون (او على الأقل قليلته بما لا يفي بمقاصد الصدر وأهدافه من التنظير للسببية العدمية وإعطائها الدور المطلوب في نظريته الاستقرائية).

الخاص. ولكن السببية في هذه الحالات اشبه ما تكون بالعلاقة الاعتبارية الانتزاعية منها بالمفهوم الوجودي الواقعي لأن السببية بهذا المفهوم ينبغي ان تكون علاقة بين المصاديق والأفراد الحقيقية لمفاهيم أصيلة (حتى لو قبلنا بالمفهوم العقلي الصدري لها) وليست بين مفاهيم اعتبارية انتزاعية تتسم بالاصطناع والاختراع الى حد ما.

وزبدة القول في هذا المقام ان السببية هي علاقة إيجابية إيجادية (بغض النظر عن كونها لازمةً او دائمة او ليست كذلك) وهي بذا لا تكافئ مفهوم «عدم السبب الوجودي لشيء 'سبب' عدمي لذلك الشيء». بعبارة أخرى، اقتران 'عدم السبب الوجودي لشيء' بـ 'عدم ذلك الشيء' لا يبرر منح هذا الاقتران صفة السببية التي يحتاجها الصدر في أدلته الاستقرائية ومحاججاته المنطقية والفلسفية. فحتى لو أقررنا بهذا الاقتران بين هذين العدمين لا يجوز ان نمنح صفة السببية لهذا الاقتران (او على الأقل نشك في صحة هذا المنح وصلاحيته)، وهذا يعني ان احتجاجات الصدر ومداولاته وتحليلاته المبتنية على توظيف مفهوم 'السببية العدمية' (بدل 'الاقتران العدمي') عليها كثير من علامات الاستفهام (في الحد الأدنى) وينبغي ان تكون محل شك (إن لم تكن محل رفض).

٤.١١.٤ التحليل المنطقي للسببية

نريد هنا ان نحلل العلاقة السببية بين السبب والمسبب[١٢٨] من منظور منطقي مستخدمين من القضية الشرطية وتقنياتها المنطقية وسيلة لذلك. ولكن قبل البدء في هذا الموضوع علينا ان نقدم عرضاً سريعاً عن تركيب القضية الشرطية ودلالتها ولوازمها متخذين ـ لأجل التبسيط ـ القضية الشرطية التالية مثالاً للتوضيح: 'إذا اشتعلت النار تولدت الحرارة'. فـ 'اشتعلت النار' مقدم القضية و 'تولدت الحرارة' تاليها. وكل قضية شرطية تعني ان مقدمها شرط كافٍ لتاليها (بمعنى ان حصول المقدم او الشرط يستلزم حصول التالي او الجزاء)، ولكن مقدمها ليس شرطاً لازماً لتاليها (بمعنى ان حصول التالي لا يستلزم حصول المقدم إذ قد يكون التالي لازماً أعم يتحقق من دون تحقق المقدم). ويتفرع على هذه القضية الشرطية ثلاث قضايا أخرى:

١. عكس نقيضها (contrapositive): اي 'إذا لم تتولد الحرارة لم تشتعل النار' (اي لم تكن النار مشتعلة). وهذه القضية تابعة في الصدق للقضية الشرطية، اي إذا صدقت الشرطية صدق عكس نقيضها. والسبب في ذلك انه لو كذب عكس النقيض (بانتفاء التالي مع وجود المقدم) لكانت القضية الشرطية باطلة لأنها تقرر وجود التالي عند وجود المقدم.
٢. عكسها (converse): اي 'إذا تولدت الحرارة اشتعلت النار' (اي كانت النار مشتعلة). وهذه القضية غير تابعة في الصدق للقضية الشرطية، اي إذا صدقت الشرطية فقد يصدق او يكذب عكسها. والسبب

[١٢٨] الواقع ان مقصدنا الأساس هنا هو التحليل المنطقي للسببية الوجودية والسببية العدمية حسب المفهوم الصدري (مذكّرين القارئ بتحفظاتنا التي سجلناها على المفهوم الصدري للسببية خاصةً العدمية منها).

في ذلك ان التالي قد يكون لازماً أعم للمقدم ومن ثم يصح وجود التالي عند وجود المقدم وعند عدمه.

٣. نقيضها (inverse): اي 'إذا لم تشتعل النار لم تتولد الحرارة'. وهذه القضية غير تابعة في الصدق للقضية الشرطية، اي إذا صدقت الشرطية فقد يصدق او يكذب نقيضها. والسبب في ذلك ان التالي قد يكون لازماً أعم للمقدم ومن ثم يصح وجود التالي عند وجود المقدم وعند عدمه.

وبعد هذا العرض الموجز عن تركيب القضية الشرطية ودلالتها ولوازمها نلاحظ ما يلي:

● السببية الوجودية هي مدلول القضية الشرطية المباشر (لأنها تعني ان وجود السبب يستلزم وجود المسبب)، بينما السببية العدمية هي مدلول نقيضها (لأنها تعني ان انعدام السبب يستلزم انعدام المسبب).

● ان مفهوم السببية تامّ بالقضية الشرطية من دون الحاجة الى نقيضها، كما ان نقيضها ليس لازماً لها ليكون مستنتجاً ومستخلصاً منها (كما هو الحال في عكس نقيضها).

● السببية الوجودية تعني ان وجود السبب شرط كافٍ لوجود المسبب، والسببية العدمية تعني ان وجود السبب شرط لازم لوجود المسبب بمعنى ان انعدام السبب يستلزم انعدام المسبب. ولزيادة التوضيح نقول، ان الالتزام بالسببية الوجودية يعني الالتزام بأن وجود السبب شرط كافٍ لوجود المسبب (وهو يستتبع ان انعدام المسبب شرط كافٍ لانعدام السبب) وهذا يعني ان لدينا قضيتين هما: 'إذا وجد السبب وجد المسبب' و 'إذا انعدم المسبب انعدم السبب'، بينما الالتزام بالسببية العدمية يعني الالتزام بأن انعدام السبب شرط كافٍ لانعدام المسبب (وهو يستتبع ان وجود المسبب شرط كافٍ لوجود السبب) وهذا يعني ان لدينا قضيتين هما: 'إذا انعدم السبب انعدم المسبب' و 'إذا وجد المسبب وجد السبب'. والآن لو لاحظنا ان الإيمان بالسببية العدمية متفرع على الإيمان بالسببية الوجودية (إذ لا معنى للسببية العدمية من دون السببية الوجودية) فاننا نستنتج ان الإيمان بالسببية العدمية يستدعي الإيمان بكلتا السببيتين (اي الوجودية والعدمية). وهذا يعني ان وجود السبب شرط كافٍ ولازم لوجود المسبب، اي ان لدينا حينئذٍ أربع قضايا هي: 'إذا وجد السبب وجد المسبب' و 'إذا انعدم المسبب انعدم السبب' و 'إذا انعدم السبب انعدم المسبب' و 'إذا وجد المسبب وجد السبب'، اي ـ باختصار ـ ان السبب والمسبب إما ان يوجدا معاً وإما ان ينعدما معاً.

● نحن حللنا السببية في كلامنا السابق وفق مفهومها الكلاسيكي (لا الإيجادي) أي مفترضين اللزوم ـ او الدوام على الأقل ـ في مفهومها. أمّا لو التزمنا بالسببية كعلاقة إيجادية بحتة (اي قد تكون لازمة او دائمة وقد لا تكون) فينبغي ان يعبر عنها بقضية شرطية 'جزئية' (اي في حالة اللاضرورة واللادوام) بمعنى ان وجود

السبب (الذي هو بمثابة المقدم) قد يستدعي وجود المسبب. فهي من قبيل قولنا: إن طلعت الشمس فقد يكون الجو ساخناً. فطلوع الشمس هو سبب لسخونة الجو ـ إن تحققت هذه السخونة ـ ملاحظين ان الجو قد يسخن وقد لا يسخن بطلوع الشمس. ورغم ان طلوع الشمس في هذا المثال ليس سبباً كافياً لسخونة الجو (لأن سخونة الجو تتوقف ـ افتراضاً ـ على شروط أخرى في هذا المثال)، الا انه سبب ('جزئي' او 'ناقص') على كل حال وهذا ما يجعل مفهوم السببية الإيجادية (اي في حالة اللاضرورة واللادوام) معقولة ومقبولة ومنطقية رغم اعترافنا انه في مفهومنا للسببية الإيجادية هذه نحن لا نفترض شروطاً أخرى وهذا يعني ان السبب في هذه الحالة سبب 'كلي' و 'كامل' رغم انه غير لازم او دائم في سببيته، وهذا أمر معقول ومقبول ومنطقي خاصة إن التزمنا بالأساس التعريفي لمفهوم السببية (وهو ما نلتزم به فعلاً). ولزيادة عقلنة هذا المفهوم للسببية الإيجادية نقول: ان من حقنا ان نفترض (من أجل العقلانية او من أجل دعمها وتثبيتها وزيادتها) ان هناك شروطاً 'وجودية' أخرى مجهولةً ولا يمكن ان تُعلَم، ولذا (اي لكونها مجهولةً ولا يمكن ان تُعلَم) فهي بحكم العدم معرفياً (بل هي عدمٌ معرفياً) وإن كان لها واقع موضوعي او وجودي (إن افترضنا الإيمان بهذا الواقع او التزمنا به على الأقل لضرورةٍ ما). والواقع ان مفهوم 'شروط مجهولة ولا يمكن ان تُعلَم' منطقي جداً خاصةً إن تعلق الأمر بعالم الغيب (كإرادة الخالق في خلقه) او بعوالم الطبيعة التي لا تطالها خبراتنا وحدوسنا (كعالم الكم الميكروسكوبي او عالم الكون الكوسمولوجي) او بظواهر بالغة التعقيد وعصية على الفهم في الوقت الراهن على الأقل (كإرادة الفاعل المختار والعوامل التي تتحكم فيها وتصنعها).

● وأخيراً ينبغي ان نشير الى ان استخدام تقنيات القضية الشرطية لتحليل العلاقة السببية منطقياً لا يعني ان القضية الشرطية تستبطن السببية لأن العلاقة بين جزئي القضية الشرطية (اي المقدم والتالي) اعم من العلاقة السببية،[١٢٩] ولذا ينبغي تجنب الخلط بين الأمرين (وهو ما ينبغي ان يكون واضحاً). فمثلاً حين نقول 'السببية الوجودية هي مدلول القضية الشرطية المباشر' نعني 'فيما لو عبرنا عن العلاقة السببية بقضية شرطية' ولا نعني ان القضية الشرطية ـ أيّاً كانت ـ تدل على السببية الوجودية.

٥.١١.٤ السببية العقلية والسببية التجريبية كعلاقة مفهومية

ميَّز الصدر بين السببية العقلية والسببية التجريبية بأن الأولى هي علاقة بين مفهومين بينما الثانية هي علاقة

[١٢٩] الواقع ان العلاقة بينهما قد تكون من قبيل العموم والخصوص من وجه وفق بعض مفاهيم السببية (كالمفهوم الإيجادي وفق بياننا السابق آخذين بنظر الاعتبار المفهوم الارتكازي الشائع للقضية الشرطية كتعبير عن الشرطية الكلية).

بين فردين، وقد بنى الصدر جزءاً من نظريته في الاستقراء على أساس هذا التمييز.[١٣٠] والواقع ان هذا التمييز مرفوض أساساً، او على الأقل مرفوض بدلالاته ولوازمه التي اراد الصدر ان يلصقها به ويبنيها عليه. فالسببية العقلية هي علاقة بين مفهومين ضمن أفرادهما ومصاديقهما وليست علاقة بين مفهومين مجردين، والسببية التجريبية هي علاقة بين فردين لمفهومين وليست علاقة بين فردين إطلاقاً ودون اعتبار لعلاقة مفهومية. والخلاصة ان كلاً منهما علاقة يمتزج فيها الجانب المفهومي الكلي المجرد بالجانب المصداقي الجزئي المجسَّد (اي بالأفراد). إنما الفرق بينهما هو ان السببية العقلية تستبطن اللزوم والضرورة والحتمية بحسب الفرض (ومن ثم هي علاقة تستبطن هذه الإضافة 'العقلية' المتجاوزة لحدود الملاحظة والتجربة)، بينما السببية التجريبية لا تستلزم ذلك لأنها علاقة يفترض انها منتزعة من الملاحظات التجريبية للواقع الخارجي دون إضافة او زيادة كتلك التي أُلصقت بالسببية العقلية (اي بإضافة الضرورة واللزوم اليها) ومن ثم هي علاقة 'تجريبية' دون إضافة 'عقلية'.

وهنا يحسن التذكير بتحليلنا ونقدنا السابق (راجع § ٢.١١.٤) لمفهوم الصدر عن السببية التجريبية كصدفة مطّردة (راجع صفحة 231 من كتاب الصدر) واعتراضنا عليه بالسببية في عالم الكم حيث السبب قد يولد المسبب وقد لا يولده أو حيث السبب قد يولد مسببات متعددة بنحو احتمالي. وباختصار، القول بالسببية التجريبية لايعني الصدفة المطّردة ـ كما يدّعي الصدر ـ وان العلاقة بين السبب والمسبب قائمة بين الأفراد والمصاديق لا بين مفهومي السبب والمسبب (حيث السببية التجريبية ينبغي ان تلتزم بعلاقة ايجاد وتوليد بين السبب والمسبب وإلا فقدت معنى السببية) بل تعني ان هذه العلاقة لا تتصف بالضرورة واللزوم والحتمية. فعلاقة السببية ـ إن فهمت بمعنى الإيجاد والتوليد ـ لا تستبطن الضرورة واللزوم والحتمية ـ بالضرورة ـ وهي تصلح بذلك ان تكون أساساً لمفهوم السببية التجريبية[١٣١] التي لا تكون حينئذٍ 'صدفة مطّردة' كما يعتبرها الصدر.[١٣٢]

وعلى كل حال، حتى لو كان الصدر محقاً في تفسيره للسببية التجريبية من حيث تعبيره عن المفهوم المتبنى

---

[١٣٠] راجع مثلاً صفحة 231 من كتاب الصدر وما حولها.

[١٣١] الواقع ان السببية التجريبية في هذا السياق تستبطن الدوام (ملاحظين ان المفهوم الإيجادي للسببية الذي ذكرناه أعم وأشمل).

[١٣٢] يحسن هنا ان نقتبس من كلام الصدر في صفحة 233-234 حيث يقول: كما نعرف في هذا الضوء أن السببية الوجودية بالمفهوم التجريبي تناقض السببية العدمية بالمفهوم العقلي، لأنها تفترض أن الأشياء التي يقترن بها (ب) أو يتعقبها دائماً قد اقترن بها (ب) أو تعقبها على سبيل الصدفة (انتهى الاقتباس) ولا أدري إن كان هذا ـ حقاً ـ هو المفهوم التجريبي للسببية الوجودية فما الفائدة من افتراضها أصلاً؟

لدى مدارس الفلسفة التجريبية ـ كلاً او بعضاً ـ فلا ينبغي ان يكون هذا التفسير هو المعنى الوحيد المشروع للسببية التجريبية. بعبارة أخرى، حتى لو التزمت المدارس التجريبية بالمفهوم الصدري للسببية التجريبية، يبقى من حقنا ان نقترح ونتبنى مفهومنا الخاص عن السببية التجريبية الذي شرحناه آنفاً، وهذا ما نلتزم به فعلاً وبذا لا تكون حجج الصدر وتحليلاته بشأن السببية التجريبية صادقةً على مفهومنا هذا ومفندة للوازمه ومخرجاته (اي اننا نبقى في امان من اعتراضات الصدر ونقوضه وتفنيداته التي قد تكون صالحة لو كانت السببية التجريبية تعني ما تلتزم به المدارس التجريبية زعماً).

٦.١١.٤ الضرورة والحتمية في السببية

نلخص في هذا القسم الفرعي ما لاحظناه سابقاً من ان السببية ليس من اللازم ان تستبطن الضرورة واللزوم والحتمية لكي تقود الى نتائج متسقة. بعبارة أخرى، ان افتراض اللالزوم واللاحتمية في العلاقات السببية ـ أو في بعضها على الأقل ـ متسق في حد ذاته (اي ان السببية لا تستبطن اللزوم والضرورة بذاتها) كما انه لا يؤدي الى نتائج او لوازم متناقضة (اي غير متسقة ذاتياً او موضوعياً). بل ـ كما لاحظنا ـ هناك أمثلة ومصاديق موثقة نظرياً و/أو تجريبياً لعلاقات سببية لا تستبطن اللزوم والضرورة كعلاقات السببية المرتبطة بالفاعل المريد المختار، وهذا ثابت على الأقل لدى من يعتقد بوجود الخالق وحرية الإرادة والاختيار لدى الإنسان.[١٣٣] كما ان هذه الأمثلة والمصاديق تمتد الى بعض العلاقات في الفيزياء الكمية التي تحظى بدعم وقبول ـ وإن لم يكن إجماعاً ـ من كثير (وربما أغلب) الفيزيائيين المعاصرين وفلاسفة العلم المختصين بدراسة عالم الكم الميكروسكوبي.

ثم اننا إذا آمنّا بلاحتمية السببية ـ أو على الأقل إمكانية ذلك ـ وانها مجرد علاقة إيجاد دون استبطان للضرورة واللزوم فهذا قد يؤسس لمبدأ 'لاتكرارية السببية' الذي يصطدم مفهوماً وتطبيقاً بمبدأ لاتكرارية الصدفة. وحينئذٍ ينعدم المعيار التمييزي بين ما هو سبب وما هو غير سبب. إذ لو آمنا بحتمية السببية ـ ومن ثم بلاتكرارية الصدفة من حيث ان التكرار يدل على السببية ويستبطنها ـ لأمكن التمييز بين السبب

[١٣٣] كما اشرنا سابقاً، انعدام اللزوم والضرورة والحتمية في علاقات السببية المرتبطة بالفاعل المريد المختار تنشأ من التأخر ـ وحتى الانعدام ـ الاختياري للمسبب عن السبب. ولا يقال ان السبب هو ارادة الفعل والإيجاد في زمان الوجود والوقوع لأن هذا لا يصلح أولاً في الكائن اللازماني (كالخالق) ولا في الفعل اللازماني (كخلق الكون). فضلاً عن ذلك ان السبب الأقصى (او الأساس) للفعل الإرادي المختار هو وجود تلك الإرادة للفعل والإيجاد والتكوين وهذا الوجود لا يجوز ان يكون قسرياً مع افتراض الإرادة الحرة، ومن ثم هذا السبب ـ اي وجود تلك الإرادة ـ يفتقر الى الضرورة واللزوم والحتمية.

وغيره بتواتر الاقتران ـ اي بين السبب والمسبب ـ وعدمه، ولكن لو لم نؤمن بهذا وأجزنا الحدوث اللاحتمي للمسبب بالسبب لم يبق ما نميز به بين السبب واللاسبب إذ يصح حينئذٍ ان يكون الاقتران الجزئي ـ اي في بعض الحالات والظروف دون بعضها الآخر ـ بين شيئين ناتجاً عن السببية بينهما كما يصح ان يكون ناتجاً عن الصدفة المحضة.

وهذا المفهوم للسببية يمكن اعتناقه واحتضانه ـ بلوازمه ـ وفق المذهب التعريفي، ولكن لا يمكن اعتناقه او احتضانه ضمن المذهب العقلي او المذهب الذاتي مثلاً. ويكون التمييز حينئذٍ ـ اي وفق المذهب التعريفي ـ بين السبب واللاسبب قائماً على اسس تعريفية مشروعة أساسها الحدس المبرر مثلاً بالاقتران الأغلبي في حالة السبب دون غيره أو بوجود نسق تعريفي في الوجود والإيجاد كما هو الحال في النسق الإحصائي للحوادث الكمية حيث يقارن السببَ الكمي مسبباتٌ عديدة محددة تحديداً إحصائياً مضبوطاً. وعلى كل حال السببية وفق المذهب التعريفي علاقة تعريفية نفعية الطابع يصح افتراضها ـ ولو جزئياً ـ ما دامت تحقق الاتساق الذاتي والموضوعي وتؤدي الى التكيف والإشباع. وبخلاف ذلك مذاهب الواقعية الوجودية (او معظمها لإمكان استثناء المذاهب التجريبية او بعضها) العاجزة عن تفسير السببية اللاحتمية إذ مع غياب الحتمية واللزوم (المبرر والمستنتج بانعدام الدوام والاطراد او المفترض مفهومياً) لايبقى مبرر لافتراض السببية، كما لايمكن في حالات كهذه قبول الصدفة المطلقة لدى مذاهب لا تعتقد بإمكانية الصدفة المطلقة في مصاديق وأمثلة تتصل بالخلق او الفعل الإرادي اوالسلوك الكمي مثلاً حيث وجود السبب امر لا مناص منه لتبرير الوقوع والحدوث.

ولا يجوز ان يقال ان هذا يصح في هذه المصاديق والأمثلة ـ كالظواهر الكمية ـ دون غيرها وبذا نستطيع ان نفرض استثناءات في مبدأ السببية لدى هذه المذاهب (كما احتمل الصدر؛ راجع صفحة 296-297 من كتابه)[١٣٤] لأن السببية ـ وفق مذاهب الواقعية الوجودية كما ذكرنا سابقاً ـ لاتقبل الاستثناء والتخصيص والتقييد (راجع § ٨.١١.٤)، فلو خرقت جزئياً وفي حالات معينة بطلت بالكامل (اي وفق هذه المذاهب). وليس الأمر كذلك حسب المذهب التعريفي (وربما حسب بعض المذاهب التجريبية كذلك) إذ لا تبطل السببية بذلك لأنها قابلة للاستثناء والتخصيص والتقييد حيث تعرّف وتحدد هذه العلاقة حسب الحاجة

[١٣٤] يقول الصدر في صفحة 297 من كتابه: وحتى إذا افترضنا أن العلم استطاع أن يتأكد من عدم وجود أسباب محددة تقوم على أساسها ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط، فهذا لا يمنع من احتمال مبدأ السببية بالنسبة إلى عالم المركبات وما يضم من ظواهر، وبالتالي نحتفظ بالمصادرة التي يحتاجها الدليل الاستقرائي بالنسبة إلى هذا العالم. (انتهى الاقتباس)

لها ضمن النظام المعرفي بشرط الاتساق الذاتي والموضوعي وبهدف التكيف والإشباع.

وينبغي ان نلاحظ اخيراً ان انعدام اللزوم والضرورة والحتمية (اي المتمظهر عملياً في صورة انعدام الاطراد) في العلاقات السببية يعني خرقاً ـ اي 'جزئياً' ـ لقانون السببية لأنه يعني انعدام المسبب مع وجود السبب او انعدام السبب للجزء الخاص من العلاقة السببية. وهذا يعني ان الخرق الجزئي بمعنىً ما (اي بنحو عمومي إجمالي) هو في حقيقته خرق كلي بمعنى آخر (اي بما يتصل بحالات انعدام المسبب او بما يتصل بالجزء الخاص منه). وتفصيل القول في ذلك ان خرق الحتمية السببية تارةً يكون بوجود السبب بالكامل دون وجود المسبب (اي احياناً) وهذا ما يمكن ان نصطلح على تسميته بـ 'خرق الوقوع'، وتارةً أخرى يكون بتعدد نوع المسبب للسبب الخاص (اي ان السبب المحدد ينتج مسبباً من نوع ما احياناً وينتج مسبباً أو مسببات من نوع آخر أحياناً أخرى) وهذا ما يمكن ان نصطلح على تسميته بـ 'خرق الاطراد'. ففي حالة خرق الوقوع السببية مخروقة كلياً في حالات اللاوقوع، وفي حالة خرق الاطراد السببية مخروقة كلياً في اختيار النوع الخاص من المسبب لأن هذا الاختيار لا سبب له مع وحدانية السبب وتفرده. والواقع ان كلا هذين النوعين له أمثلة ومصاديق في فيزياء الكم، او على الأقل هناك امثلة ومصاديق كهذه ليس لها تفسير حتى الآن سوى افتراض خرق الوقوع او خرق الاطراد. والخلاصة ان الخرق الجزئي للسببية (اي بلحاظ عام وشامل للعلاقة بين الشيئين المفترضين سبباً ومسبباً) هو في حقيقته خرق كلي لها (اي بلحاظ الوقائع والحالات الخاصة في حالة خرق الوقوع وبلحاظ التحديد والتعيين والاختيار في حالة خرق الاطراد).

٧.١١.٤ الخروق والاستثناءات في قانون السببية

نلاحظ ـ كما اشرنا سابقاً ـ انه في كل منظومة معرفية قائمة على علاقات السببية ومؤطرة بمفاهيمها لابد من الإيمان بوجود أسباب لا أسباب لها (أي أسباب غير مسبَّبة) وإلا انتهينا الى الدور او التسلسل. وهذا ينبغي ان يكون قائماً ـ ولو بنحو ضمني ـ على قبول وجود أسباب غير مسبَّبة وهو ما يعني خرقاً لقانون السببية واستثناءاً فيها وتحديداً لعموميتها. فخرق قانون السببية أمر لا مفر منه (على الأقل باستثناء السبب الأول الذي هو مصدر الوجود وأساس التكوين). وهناك العديد من الأمثلة ـ في رأينا ـ لخرق قانون السببية نذكر فيما يلي بعضها ونحلل بإيجاز معطياتها ودلالاتها ولوازمها:

- وجود السبب الأول للوجود الذي لا سبب له. وهذا المثال يمثّل في الواقع الحالة الأبرز لخرق السببية إذ هو خرق مطلق وكلّي يمس جوهر مبدأ السببية وأصلها وليس خرقاً مشروطاً أو جزئياً كما في حالات

أخرى سنستعرضها فيما بعد. ولا فرق في هذا الخرق بين من يؤمن بالخالق المجرَّد المفارق لعالم الشهادة (أي الكون المشهود) والمتميز عنه والموجِد له (أي الإله أو الله) ومن لم يؤمن به، لأن الخالق على الأول والكون على الثاني لا خالق له فوجوده (أي الخالق أو الكون) لا سبب له. وادعاء وجوب الوجود للسبب الأول لا يلغي هذا الخرق أو يقلل من خطورته خاصةً إن التزمنا بفلسفة واقعية وجودية. وعلى كل حال 'وجوب الوجود' بتحليل أعمق ليس سوى نفي للسببية وخرق لها (إذ ليس واجب الوجود مفهوماً إلا الموجود الذي لا سبب له لأنه لا يحتاج إلى سبب) وهو ما ندّعيه بالضبط. فهو في جوهره ليس سوى عنوان لفظي يراد به الاعتذار عن خرق السببية بإيهامنا أن له محتوىً واقعياً أعمق من خرق السببية ومغايراً له. ومثل ذلك ادعاء ان مبدأ السببية يخص 'المسبَّب' (اي الحادث) ولا يمتد لمصدر الوجود القديم الأزلي، لأن هذا ليس سوى تعبير آخر عن وجوب الوجود، فهو لا يعدو ان يكون تفنُّناً لفظياً خالياً من المحتوى الفلسفي. ولو صح هذا التفنن اللفظي لقلنا مثله في الحادث الذي لا سبب له (اي ان الحادث من دون سبب ليس بـ 'مسبَّب' فلا يحتاج الى سبب) وهو ما يبطل مبدأ السببية من اساسه.

● الأفعال الصادرة عن الفاعل المختار كالخالق في خلقه (إن التزمنا بكونه فاعلاً مختاراً) والمخلوق فيما له حرية الاختيار فيه (إن آمنّا بحرية الاختيار) لأن هذه الأفعال تفتقر ـ في حيثياتها البعيدة كما في تشخصاتها وتحولاتها ـ إلى السبب الملزم ما دامت قابلة للوجود والعدم بأشكال وأطوار متفاوتة، ومن ثم تحقُّق الوجود أو العدم تعييناً وبنحو محدَّد وكيفية معينة (أو بالأحرى تعيُّن تحقق الوجود أو العدم بذلك النحو والكيفية) يفتقر الى السبب الملزم. ولا أقل من القول ان السببية بمفهومها العقلي المستبطن للضرورة والحتمية واللزوم مخروقة في فعل الفاعل المختار لافتقار الحيثيات والتشخصات الى التعيُّن الملزِم. وعلى كل حال السببية هنا مخروقة جزئياً وشرطياً (لا كلياً وبنحو مطلق كما في الحالة السابقة) لانعدام المرجح لأحد الأمرين على الآخر مثلاً أو لانعدام المرجح لاختيار الزمان او المكان او الحالة او الكيفية التي يصدر فيها الفعل الاختياري. ولكن هذا (كما أشرنا سابقاً) لا يقلل من أهمية الخرق وخطورته ما دام الخرق الجزئي (بمعنىً ما) خرقاً كلياً (بمعنىً آخر).

● سلوك الجسيمات الميكروسكوبية ضمن إطار الفيزياء الكمية حيث يخضع هذا السلوك لقواعد وقوانين احتمالية تفتقر للحتمية السببية التي تخضع لها الأجسام الماكروسكوبية في إطار الفيزياء الكلاسيكية. فمثلاً انبعاث الإشعاعات الذرية والنووية بإصدار جسيمات ألفا أو بيتا أو كاما من ذرات وأنوية متهيجة لا يمكن التنبؤ به وفق قوانين حتمية تنظم السلوك الفردي للذرات والأنوية المتهيجة بل تلك الانبعاثات تخضع لقوانين

احتمالية تنظم السلوك الجمعي الإحصائي فحسب. والخلاصة أن هناك أمثلة كثيرة في فيزياء الكم لما ذكرناه سابقاً من خرق الوقوع او خرق الاطراد وانتفاء الحتمية السببية. وهذا لا شك خرق للسببية بمفهومها الكلاسيكي (خاصةً بمضمونها العقلي الذي يتبناه الصدر) المتضمن للزوم او الاطراد وفق مذاهب الواقعية الوجودية. وعلى كل حال، الخرق الجزئي للسببية هو خرق كلي لها خاصةً إذا التزمنا بالمفهوم الكلاسيكي الذي تتبناه مذاهب الواقعية الوجودية، ولا يمكن تبريره ـ حسب رأينا ـ إلّا على أساس تعريفي مستند إلى المفهوم الإيجادي البحت.

وأخيراً، يحسن أن نذكّر في هذا المقام بأن السببية حسب مذاهب الواقعية الوجودية (ومنها المذهب الذاتي) هي علاقة وجودية اونتولوجية (لا تعريفية) ولذا هي غير قابلة للتخصيص والتقييد والحصر (راجع § ٨.١١.٤)، فلو خُرقت السببية او خُصصت ـ مثلاً في مصدر الوجود او في عالم الكم ـ فهي ينبغي ان تكون كذلك (اي قابلة للخرق) في كل عالم وعلى كل مستوى. وهذا بخلاف المذهب التعريفي الذي لا تعدو فيه السببية ان تكون علاقة تعريفية (خاضعة لمعايير الاتساق والتكيف والإشباع) ومن ثم هي قابلة للتخصيص والتقييد والحصر وفق الضرورات والحاجات التعريفية ومقتضياتها في الاتساق والتكيف والإشباع.

٨.١١.٤ قابلية السببية للتخصيص

كما أشرنا في مواقع عديدة، السببية غير قابلة للتخصيص والتقييد والحصر حسب مذاهب الواقعية الوجودية ولكنها قابلة لذلك حسب المذهب التعريفي، وهذا ما نريد ان نبحثه هنا بتفصيل أكبر. وخلاصة القول ان السببية كعلاقة وجودية أونتولوجية (أي حسب مذاهب الواقعية الوجودية) لاينبغي أن تقبل التخصيص والتقييد والحصر لأن ذلك يعني خرقاً للسببية وفساداً لها ما دامت قانوناً تكوينياً وجودياً لا مبدأً تعريفياً خاضعاً للاصطلاح والاعتبار (كما هو حالها حسب المذهب التعريفي الذي يستسيغ كل ذلك ويستطيع قبوله واحتضانه ما دام وافياً بمعيار الاتساق ومحققاً لأغراضه في التكيف والإشباع). فكل الخروق والاستثناءات لمبدأ السببية التي تعرضنا لها إجمالاً في § ٧.١١.٤ تمثل تحدياً للسببية كمبدأ وجودي خاصةً إن التزمنا بأساسه العقلي القبلي الذي يجعله من المبادئ الأولية الكبرى ويرفعه الى مستوىً أعلى حتى من قوانين الطبيعة الفيزيائية.

وينبغي ان نلاحظ في هذا السياق أن الفيزياء الكمية تصلح لنقض نظرية الصدر في الاستقراء والمعرفة[١٣٥]

[١٣٥] الواقع ان هذا النقض لا يختص بنظرية الصدر بل يشمل مذاهب الواقعية الوجودية (او معظمها) وإنما نخص نظرية الصدر

لأنها تنفي السببية على الأساس الذي يقترحه الصدر، ولكنها غير قادرة على نفي السببية حسب مفهومنا لها كعلاقة تعريفية مبررها عقلنة المعرفة وترشيدها. ولايكفي للصدر ان يحصر السببية (كما فعل ـ او احتمل على الأقل ـ في صفحة 297 من كتابه[١٣٦]) في عالم المركبات لأن السببية ان صدقت وفقاً للمذهب العقلي (والذاتي ايضاً) فينبغي ان تصدق على كل العوالم ولا تقبل اي استثناء، لأن استثناءاً كهذا يبطل أساسها العقلي المزعوم. فالقوانين العقلية القائمة على أساس الضرورة واللزوم لاتقبل الاستثناء والتخصيص. نعم، حسب مذهبنا التعريفي (وربما التجريبي في بعض أشكاله وأنماطه ايضاً) يصح ذلك إذ يمكن (اي حسب مذهبنا التعريفي) تعميمها وتخصيصها وتضمينها اللزوم او غيره حسب الحاجة والضرورة ما دام ذلك يخدم النظام المعرفي ويلبي حاجاته وتطلعاته ويتلاءم مع اتساقه ذاتياً وموضوعياً ويحقق أهدافه في التكيف والإشباع.

ثم اننا لو قبلنا انتهاك السببية على المستوى الكمي الميكروسكوبي (ولو كان قبولاً ضمنياً كما فعل الصدر) فان هذا لا يحل المشكلة حتى على المستوى الكلاسيكي الماكروسكوبي ولا يبعدها عن العالم الكلاسيكي الماكروسكوبي لأن انتشار اللاسببية (اي انتهاك السببية) من المستوى الكمي الميكروسكوبي الى العالم الكلاسيكي الماكروسكوبي (حين ترتبط ظواهر واستجابات ماكروسكوبية، كتسجيلات أجهزة القياس، بظواهر ومحفزات ميكروسكوبية) يجعل اللاسببية تغزو عالم المركبات، وبذا يمكن ان تُنتَهك السببية عبر تحفيزات العالم الذري وتصرفات الجسيمات البسيطة. وباختصار، اننا لايمكن ان نعزل عالم المركبات عن عالم الجزيئات البسيطة عزلاً سببياً (ما دمنا نلتزم بها كمبدأ عقلي) لأن العلاقات السببية متشابكة بين العالمين (بل العوالم) فالفرز والفصل بين العالمين هو اصطناعي الى حد ما وناشئ من المحدودية البشرية (راجع § ٤.١ وارجع الى كتابنا عن أبستمولوجيا الفيزياء الكمية). فانتهاك السببية على المستوى الكمي ـ ولو احتمالاً ـ ينبغي ان يشكل تحدياً لنظرية الصدر واي نظرية أخرى ذات أساس عقلي واقعي ولا يمكن الاعتذار عنه بادعاء حصر الانتهاك بالعالم الكمي والاحتفاظ بمبدأ السببية كاملاً غير منقوص فيما عدا العالم الكمي. وهذا بخلاف المذهب التعريفي (وربما التجريبي في بعض أشكاله أيضاً) الذي يستطيع تجاوز هذه الصعوبة وامثالها بوسائل وطرق عديدة اوضحنا بعضها سابقاً.

واخيراً ينبغي لنا ان نتوقف عند نقطتين حول محاولة الصدر تفادي مشكلة احتمال خرق السببية في 'ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط' (حسب تعبيره). النقطة الأولى انه حتى لو افترضنا كفاية

بالذكر لأنها محط اهتمامنا وموضوع بحثنا.

[١٣٦] راجع اقتباسنا من كتابه في حاشية ١٣٤ في صفحة ١٨٣ من كتابنا.

احتمال مبدأ السببية فان الملاحظات الاستقرائية لا تستطيع تنمية احتمال السببية لعجزها ـ فرضاً ـ عن ملاحظة علاقات سببية وإلا لم تكن هناك مشكلة أصلاً.[١٣٧] والنقطة الثانية ان استثناء ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط ينبغي ان تشكل إحراجاً لنظرية الصدر الاستقرائية لعجزها حينئذٍ عن توفير الأساس المنطقي لعلم فيزياء الكم الذي هو علم تجريبي، بل هو من اهم واعظم وانجح العلوم التجريبية (إن لم يكن كذلك على الإطلاق). ونظرية استقرائية تعجز عن توفير الأساس المنطقي لهذا الفرع المهم من العلوم الطبيعية (التي تريد نظرية الصدر توفير الأساس المنطقي لها) ينبغي ان تفقد قدراً مهماً من قيمتها (إن لم يكن هذا سبباً للتشكيك في صحتها وصدقها بل سبباً لنقضها ورفضها).

٩.١١.٤ مبدأ لاتكرارية الصدفة

نستعرض في هذا القسم الفرعي بعض الحوانب المتعلقة بمبدأ لاتكرارية الصدفة الذي بحثه الصدر باستفاضة (حيث نعني بمبدأ 'لاتكرارية الصدفة' المبدأ القائل 'الصدفة لا تتكرر دائميا ولا أكثرياً'). والواقع اننا بحثنا هذا المبدأ من وجهة نظر المذهب التعريفي في § ١٢.٢ (كما تعرضنا له في § ٦.٥.٣ و § ٧.٥.٣ و § ١.٤ و § ٦.١١.٤)، ونودّ أن نبحثه هنا من وجهة نظر قريبة للمدرسة الكلاسيكية التي يمثلها الصدر مفترضين عموماً عدم الالتزام بالمذهب التعريفي. والغرض من هذا هو تسليط الضوء على بعض المفارقات في مقاربات الصدر لهذا الموضوع حتى لو لم نلتزم بالمذهب التعريفي (مع اننا سنتعرض بإيجاز في نهاية هذا القسم الفرعي إلى جوانب مهمة من المذهب التعريفي حول هذا الموضوع).

وخلاصة رأينا في هذا الصدد (ومن هذا المنظور) اننا اذا عرّفنا مفهوم السببية على أساس عملي احصائي بانها علاقة اقتران دائم بين حادثتين (من دون حاجة الى افتراض اي علاقة 'ميتافيزيقية' بين السبب والمسبب تزيد عن هذا الاقتران المحسوس) فان الصدفة (التي هي المقابل للسببية) لا يجوز ان تتكرر لأنها بتكررها تخرج عن كونها صدفة وتكون مصداقاً للسببية. وهذا يعني اننا ما دمنا نشاهد الاقتران فان فرضية السببية تتعزز ولكنها ترتفع وتنقطع بحدوث خرق واحد لهذا الاقتران.

وعلى هذا الاساس نستطيع ان نقبل مبدأ لاتكرارية الصدفة (ان قبلنا مبدأ السببية بالمعنى الآنف) دون حاجة الى التزامنا بمذهب معين (كالعقلي والتجريبي). فليس هذا المبدأ في الحقيقة سوى تقرير للمفهوم المتقدم

[١٣٧] الواقع ان الصدر تفادى هذا في كلامه الذي اقبسناه في حاشية ١٣٤ في صفحة ١٨٣ من كتابنا، فكلامنا في النقطة الأولى هو لدفع وهم من يتوهم ذلك.

لمبدأ السببية ولا يختلف عنه بشيء الا في الصياغة اللفظية. وبعبارة اخرى، ان مفهوم السببية المتقدم ومبدأ لاتكرارية الصدفة متطابقان بحسب مبدأ الاتساق وعدم التناقض، فاحدهما مكافئ للآخر منطقياً ويساويه مصداقاً بل وحتى مفهوماً (مع مراعاة الجوهر لا الشكل والصياغة والمظهر).

هذا كله فيما يخص 'لاتكرارية الصدفة دائمياً'. ولكن الواقع ان اثبات الاقتران الدائم (المحتاج اليه لنفي تكرارية الصدفة دائمياً ومن ثم إثبات 'لاتكرارية الصدفة دائمياً') غير ممكن في الواقع لأننا لا نستطيع استقصاء المستقبل واثبات ديمومة الاقتران. فمبدأ 'لاتكرارية الصدفة' انما يتحقق عملياً بأكثرية الاقتران (بمعنى انتفاء ملاحظة الخرق الذي أشرنا اليه سابقاً). فادعاء ان 'الصدفة لا تتكرر اكثرياً' (حسب مبدأ 'لاتكرارية الصدفة') انما يقام على أساس مبدأ عملي او تطبيقي مفاده ان الصدفة بحكم كونها صدفة (بلا قيد) ينبغي ان تتناول مختلف الحالات وهي غير مقيدة بشرط او ضابط وهذا يعني انه لو تكررت في عدد كثير من المرات فانه في بعض هذه المرات سيكون اي سبب عرضي للاقتران بين الحادثتين المقترنتين اللتين لا علاقة سببية بينهما منتفياً وهذا يعني ان صدفة الاقتران ستنتفي في بعض المرات.

والخلاصة، ان مبدأ 'الصدفة لا تتكرر دائميا او اكثريا' هو مبدأ صحيح ومنطقي في شقه الاول وهو يستند في هذا الى المفهوم العملي الإحصائي الآنف لمبدأ السببية كعلاقة اقتران دائم، وهو صحيح ومنطقي في شقه الثاني لاعتبارات عملية مستندة الى مفهوم الصدفة كحدث او اقتران غير مشروط ولذلك فانه قابل للخرق. نعم، في شقه الاول هو منطقي بالضرورة الذاتية، ولكن في شقه الثاني هو منطقي بمساعدة الافتراض باعتباطية الصدفة ولا شرطيتها في الوقوع.

وبهذا يتضح ان كلام الصدر ومحاججاته بصدد تفنيد قبلية مبدأ لا تكرارية الصدفة إطالة بلا طائل كما ان الاعتراضات السبعة التي قدمها قابلة للنقاش والمساءلة (أو بعضها على الأقل) فهي متكلفة وفيها الكثير من التصنع والبهرجة اللفظية بل ان بعضها ليس إلا تكراراً للآخر بصياغات مختلفة وبعضها لا يخلو من جوانب قصور وخلل.[١٣٨] وخلاصة ما نريد قوله هنا ان قبلية او لاقبلية مبدأ لاتكرارية الصدفة غير مهمة ما دمنا نلتزم بمفهوم السببية المشار اليه، لأن هذا المفهوم يجعل من مبدأ لاتكرارية الصدفة مكافئاً للسببية بهذا المعنى فلا نحتاج الى لاتكرارية الصدفة كمبدأ مستقل لنبحث عن أصله وفصله وكونه قبلياً او بعدياً. ومع

[١٣٨] نشير بهذا الى نقد الصدر لقبلية مبدأ 'الصدفة لا تتكرر دائمياً او اكثرياً' في مطلع كتابه على اساس العلم الاجمالي وتفنيده له على اساس افتراض العلم الاجمالي القائم على أساس التنافي او الاشتباه لتكرر الصدفة في عدد محدد من الحوادث (كما حددها تمثيلاً بعشرة). راجع قسم 'نقد المبدأ الأرسطي' من كتاب الصدر في صفحة 47-66 واعتراضاته السبعة هناك.

ذلك نحن نتفق مع الصدر في ان هذا 'المبدأ' ليس مبدأً عقلياً قبلياً وإن كانت منطلقاتنا ومبرراتنا مختلفة عن منطلقاته ومبرراته (لأننا لا نعترف بوجود مبادئ عقلية قبلية بالمعنى الذي يتبناه المذهب العقلي؛ راجع مثلاً § ١٠.٢). وينبغي ان نشير هنا الى ان الصدر قد قبل هذا المبدأ ضمناً فيما بعد على أساس استقرائي (راجع صفحة 361 وما حولها من كتاب الصدر).

وهنا ينبغي التذكير بأنه بناءاً على مذهبنا التعريفي في المعرفة (الذي استعرضناه بالتفصيل في الفصل الثاني)، لا نحتاج الى عدد معين من الاقترانات لتطبيق مبدأ لاتكرارية الصدفة. بل ان اقتراناً واحداً قد يكفي (بافتراض اقترانات مستقبلية إن افترضنا ضرورة التكرار كما لو التزمنا بلزوم الدوام والاطراد) لتطبيق هذا المبدأ كمبدأ تعريفي افتراضي يتعزز بتكرر الاقترانات في المستقبل (ان حدث هذا التكرار). وعلى كل حال، الأساس عندنا لاكتشاف السببية او افتراضها هو الحس التعريفي والحدس الاستبطاني.

وفي هذا السياق تجدر الإشارة الى ان المذهب الأرسطي بتبنيه مبدأ لاتكرارية الصدفة اللامعرَّف جيداً (لأن هذا المبدأ، كما أشار الصدر، يفتقر لتحديد عدد معين من مرات الاقتران لتطبيق هذا المبدأ) انما يشير ضمناً الى سلامة المذهب التعريفي لأن مبدأ لاتكرارية الصدفة (اذا تبنينا المذهب التعريفي) معرَّف جيداً بلا حاجة لتحديد عدد معين من مرات تكرر الاقتران. وفي الحقيقة ان سلامة المذهب التعريفي المعززة بحجتنا هذه تبطل ضمناً عدداً من حجج الصدر ومداخلاته واعتراضاته في هذا الصدد، اذ حسب المذهب التعريفي لانحتاج الى افتراض عدد معين من الاقترانات لتطبيق هذا المبدأ ولا الى اي افتراض آخر غير افتراض السببية كمبدأ تعريفي. والخلاصة ان مبدأ السببية التعريفي إن كان يحظر الانفصام بين السبب والمسبب فهو صالح للتطبيق كتعريف افتراضي ولو في حالة اقتران واحد رغم ان صلاحيته التامة تبقى معلقة على تكرر الاقترانات الذي يعزز هذا التعريف الافتراضي (اي ان صلاحيته دائمة ما دام الاقتران وما لم يحدث الخرق الذي لو حدث فسيبطل السببية وسيبطل هذا المبدأ لانتفاء موضوعه)، وإن كان مبدأ السببية التعريفي لا يحظر الانفصام بين السبب والمسبب (كما هو الحال في المفهوم الإيجادي البحت) فالأمر أوضح لأن السببية حينئذٍ لاتستلزم اللزوم او الدوام بل هي تستند في أصولها وحيثياتها إلى الحس التعريفي والحدس الاستبطاني وفي مبرراتها ومخرجاتها إلى الاتساق الذاتي والموضوعي في مجمل النظام المعرفي الساعي الى التكيف والإشباع والمحقق لهما (رغم ان مبدأ لاتكرارية الصدفة ينبغي ان يفهم ويبرَّر حينئذ بنحو آخر؛ راجع مثلاً § ١٢.٢ و § ٦.١١.٤). وقد فصّلنا القول في ذلك فيما سبق فلا نعيد.

١٠.١١.٤ أسبقية مبدأ السببية على بديهيات الاستقراء

ادعى الصدر ان من الممكن إثبات السببية (والسببية العدمية بنحو الخصوص اي استحالة الصدفة المطلقة) بالاستقراء بمجرد افتراض احتمال استحالة الصدفة المطلقة (راجع مثلاً صفحة 270 من كتابه).[١٣٩] والواقع ان هذا الادعاء لا يخلو من غرابة لعدة أسباب منها:

- ان مبدأ السببية اكثر وضوحاً من بديهيات الاستقراء ومن ثم فالأَولى ببديهيات الاستقراء ان تعتمد في إثباتها على السببية لا العكس (اي باعتماد المنهج الاستقرائي المستند الى هذه البديهيات لإثبات السببية).
- ان جميع مذاهب الواقعية الوجودية (وهي ما يؤمن به الصدر) ينبغي ان تلتزم بحاجة الاستقراء في أسسه ومبرراته المنطقية الى مبدأ السببية مما يعني أسبقية السببية على الاستقراء وبديهياته المحققة والمزعومة. والسبب في ذلك ان العلاقات (ومنها العلاقات الاستقرائية) حسب الواقعية الوجودية لا يمكن تبريرها وفهمها دون افتراض السببية مسبقاً لأنها علاقات وجودية حقيقية لا تعريفية افتراضية. فمن دون افتراض الربط السببي الوجودي الإيجادي في علاقات كهذه لا معنى للاستقراء أصلاً.
- ان نفس افتراض التراكم الاحتمالي (أي دلالة المشاهدات الاستقرائية المفردة على النتيجة المستقرأة) يستبطن افتراض السببية والإيمان بها ضمناً. فمن دون افتراض السببية بنحو ما يصعب تبرير المنهج الاستقرائي الصدري لإثبات السببية.
- عطفاً على النقطة السابقة، نلاحظ (مفترضين حجية الاستقراء بمعنىً من المعاني) ان الاستقراء ـ من حيث المبدأ ـ قادر على (ومؤهل لـ) إثبات العلاقات السببية الفردية لا مبدأ السببية بمعناه التجريدي الكلي. بل الواقع ان إثبات الاستقراء للعلاقات السببية الفردية متوقف (خلافاً للصدر) على افتراض مبدأ السببية المجرد الكلي إذ بدونه لا يوجد مبرر موضوعي (من ملاحظة او تجربة مباشرة) لإثبات العلاقات السببية الفردية لأن الملاحَظ (بواسطة وسائل الرصد والتجربة) هو الاقترانات بين 'ما يسمى سبباً' و 'ما يسمى مسبباً'. فسمتا 'السبب' و 'المسبب' اللتان الصقتا بالشيئين المقترنين إنما تُبرَّر لو افترضنا مبدأ السببية الكلي المجرد أولاً وقبلاً، ومن دون هذا الافتراض لا مبرر ـ بل لا معنى ـ لإلصاق هاتين السمتين بهذين الشيئين. وبما ان اي محاولة لإثبات مبدأ السببية الكلي المجرد يتوقف على ملاحظة وإثبات علاقات سببية فردية في وقائع جزئية فان هذا يعني احتياجنا قبلاً لمبدأ السببية الكلي الذي يراد إثباته بهذه الوقائع الجزئية وهو دور

---

[١٣٩] نرجع القارئ كذلك الى اقتباسنا من صفحة 74-75 من كتاب الصدر الذي اوردناه في § ١.١١.٤.

ضمني.

● ربما ندّعي ان اعتماد منظومة من البديهيات كأساس منطقي للاستقراء يستدعي القبول ضمنياً بمبدأ السببية من حيث ان الاستقراء ـ كنتيجة لهذه البديهيات ـ لا يتم منطقياً إلا بالاعتراف بسببية هذه المنظومة البديهية للدليل الاستقرائي إذ بدون هذا الاعتراف لا ضرورة لاستلزام هذه المنظومة لدليلية الاستقراء.[١٤٠] والخلاصة، ان مجرد اعتماد منظومة من البديهيات كأساس منطقي للاستقراء يفترض مبدأ السببية ضمناً (بمعنى ان الاعتقاد بهذه المنظومة من البديهيات سبب لقبول الاستقراء وتبريره منطقياً).

والخلاصة ان هذا الاستدلال (اي الاستدلال على السببية بالاستقراء) الذي يدعي الصدر امكانه لا يخلو من غرابة وهو يمثل واحداً من أمثلة مغالاة الصدر في قيمة الاستقراء ومبالغته فيه مما فصلنا القول فيه في مواضع أخرى من هذا الكتاب (راجع مثلاً § ١٣.٤).

١٢.٤ احتمال الخطأ في الاستقراء

نلاحظ (كما لاحظ غيرنا كبرتراند رسل) ان الاستقراء ـ أيّ استقراء ـ عرضة للخطأ بنحو معتبر وملحوظ وربما استثنائي. والسبب في ذلك في رأينا ان الاستقراء يستند بنحو جوهري ـ وكثيراً ما بنحو لاشعوري ـ الى خبراتنا الماضية التي تصوغ احاسيسنا وإدراكاتنا وتطبعها بطابعها بشكل استثنائي وهي كثيراً ما تكون ناقصة ومجتزأة وعرضة للخطأ والقصور. ولا نحتاج في هذا الى امثلة رسل (الخرقاء الى حد ما) عن انقسام الأعداد الصحيحة ومواطن الأغنام والمواشي ومعاطنها بل ان تطور المعرفة الدائم (التي هي كما قيل تاريخ لأخطائها) وانتقالها من حال الى حال على مرّ العصور والأزمان وعبر الممالك والأوطان خير دليل على الخطأ (او على الأقل النقص) المعتبر الذي يتعرض له الاستقراء عادةً والذي يستدعي تصحيحاً واستدراكاً دائمين متخذين أشكالاً مختلفة كالتعميم والتخصيص والإضافة والحذف. والحقيقة ان معظم معتقدات الأسلاف (كالتنجيم والسيمياء و ... إلخ) التي نصمها بالخرافة والجهل هي في معظمها علوم استقرائية استوفت شروطها حينذاك (حتى وفق نظرية الصدر ومعاييره الاستقرائية كما يبدو) ولكنها في حقيقتها 'علوم' مبتنية على استقراءات 'خاطئة' ناتجة من خبرات وتجارب ماضية ناقصة و 'خاطئة' (راجع حاشية رقم ١٠ في صفحة ١٦ من كتابنا والنص المرتبط بها).

واما اعتراضات الصدر على امثلة رسل (راجع قسم 'الاستقراءات الفاشلة في ضوء المتطلبات اللازمة' في

[١٤٠] نلاحظ اننا نستخدم هنا مفهوماً موسعاً للسببية.

صفحة 312 وما يليها من كتاب الصدر) وتفسيره لفشلها فهو مستند الى معرفة استقرائية مسبقة يُفترَض انها غير متاحة زمن الاستقراء (لئلا يقودنا ذلك الى الدور او التسلسل). ففي ما يناظر مثال قسمة الأعداد الصحيحة،[١٤١] مَنْ أدرانا قبل الاستقراء ان الحجم النسبي للعددين (اي كون أحدهما اكبر او أصغر من الآخر) يحدد قابلية قسمة أحدهما على الآخر لنتجنب اختيار أعداد كلها أصغر من العدد المقسوم عليه. فمثلاً لو افترضنا الجهل الكامل بأي معرفة استقرائية وغير استقرائية عن خاصية الانقسام والتقسيم في الأعداد الصحيحة وحدث ان كل الأعداد التي اختيرت للاستقراء تتصف بأن المقسوم أصغر من المقسوم عليه، فكيف سيتاح لنا ان نتفادى الاستنتاج الخاطئ الذي يطرحه رسل. نعم، في هذا المثال البسيط (بل الأخرق) الأمر مكشوف وواضح، ولكن في أمثلة واقعية عالية التعقيد (مثلاً في مجال العلوم الطبيعية المتقدمة) يصعب (وربما يستحيل) التحقق من استيفاء او عدم استيفاء الاستقراء لشروطه التي يذكرها الصدر (كاكتشاف الخاصية المفهومية التي تميز الأفراد المستقرأة عن غيرها وكونها ذات تأثير ام لا في النتيجة الاستقرائية) لكي نتجنب الوقوع في مطبات الاستقراء وتعقيداته. وكذا الحال في مثال الماشية فهو مثال أخرق لمعرفتنا المسبقة بأن الماشية ليست سبباً ولا مسبباً للمكان، ولكن مثل هذه المعرفة غير متاحة فيما يناظر هذا المثال من أمثلة واقعية عالية التعقيد. ومن هنا وقوع الخطأ في الاستقراء أمر وارد جداً بل هو معلوم الوقوع كثيراً (بالعلم الإجمالي!) في مجمل استقراءاتنا. وهذا في الحقيقة هو ما يجعلنا بحاجة دائماً الى تصحيح معارفنا الاستقرائية لأن هذا النوع من المعارف عرضة لأخطاء ومزالق جمة تجعله بحاجة دائمة الى تقويم وتصحيح وتمحيص. وهذا ما يجعل المعرفة عموماً ـ والاستقرائية خصوصاً ـ تكاملياً تصاعدية خاضعة لصيرورة دائمة وتطور مستمر (راجع مثلاً § ٢.٢).

والخلاصة ان غباوة امثلة برتراند رسل وشذوذها لا يدفع مشكلة احتمال الخطأ بنحو معتبر في جلّ الاستقراءات أو كلّها خاصةً تلك الاستقراءات المتّسمة بالغموض والتعقيد والمحتاجة الى معرفة تخصصية عالية ومناهج استقرائية معقدة متشابكة من رصد وتجارب تستخدم فيها أجهزة وأساليب بالغة التعقيد والتطور تقع على تخوم المعرفة البشرية وحدودها القصوى كما هو الحال في العلوم الطبيعية المعاصرة التي تسعى أطروحة الصدر أن تنظّر لها وتوفر الأساس المنطقي لحيثياتها ومعطياتها ونتائجها. كما نلاحظ ان تأريخ تطور العلم

[١٤١] الواقع ان مثال قسمة الأعداد الصحيحة ليس من نوع المعرفة الاستقرائية لأن الانقسام والتقسيم ـ تعريفاً ـ ينبغي ان يلحظ الحجم النسبي للقاسم والمنقسم، ولكننا نستعرضه هنا تبعاً للصدر (ورسل) وهذا ما أومأنا له بقولنا 'ما يناظر'. والواقع اننا نستعرض هذا المثال بشكل قد لا يكون مطابقاً تماماً لصياغة رسل والصدر له وذلك بغرض التوضيح وإظهار الخلل في تبرير الصدر للفشل.

والمعرفة هو مثال حي لاستقراءات فاشلة ينقض بعضها بعضاً وهو ما يبرر التغير والتطور الدائم للعلوم والمعارف عموماً ويضع علامة استفهام ضخمة على المنهج الاستقرائي المستخدم في إنتاج هذه العلوم والمعارف والنتائج الاستقرائية المستنبطة به (اي باعتبارها نتائج نهائية وصحيحة كما تريد لها نظرية الصدر ان تكون). ولا يكفي لتبرير الاستقراء وقبوله نجاحُه ـ وفق نظرية الصدر ـ في تبرير وتفسير معارف يومية سوقية مبتذلة مع تحفظنا على نجاحه في هذه أيضاً (اي باعتبار نتائجه نهائية وصحيحة كذلك).

١٣.٤ تطبيق الدليل الاستقرائي على القضايا الأولية

نلاحظ على تطبيق الدليل الاستقرائي على القضايا الأولية (راجع مثلاً صفحة 437 من كتاب الصدر) ان القضايا المراد إثباتها استقرائياً (اي القضايا الأولية) هي أكثر وضوحاً من بديهيات الاستقراء المزعومة التي يتوقف الدليل الاستقرائي عليها. وهذا يعني ان استنتاج القضايا الأولية بالدليل الاستقرائي ـ حتى لو كان مثل هذا الاستنتاج صحيحاً من الناحية الشكلية ـ عديم المعنى والمضمون ويفتقر للتبرير المعرفي. ولا يقال ان مراد الصدر هو إمكان إثبات هذه القضايا الأولية بالدليل الاستقرائي لا إثباتها به فعلاً، لأننا ندّعي أن هذا الإمكان بحد ذاته عديم المعنى والمضمون ومن ثم هو باطل من حيث المبدأ والأصل. والسبب في ذلك أننا حين نريد بناء منظومة معرفية (متّبعين المنهج الكلاسيكي الذي ينبغي ان يلتزم به الصدر دون حاجة الى استدعاء مبادئنا ومتبنياتنا) فينبغي أن نبدأ بالأوضح لنبني عليه ما هو أخفى وأقل وضوحاً. ومن الواضح ان القضايا الأولية هي أكثر وضوحاً من بديهيات الاستقراء فلا يمكن ان نصل الى بديهيات الاستقراء دون المرور بالقضايا الأولية والقبول بها فلا يبقى مجال أو معنى حينئذٍ لإثبات القضايا الأولية بالاستقراء المتوقف على قبول بديهيات الصدر المزعومة. وهذا في الواقع متسق تماماً مع المذهب التعريفي كذلك حيث الاشتقاقات التعريفية يحسن ـ على الأقل ـ أن تبدأ بالأوضح فالأوضح (رغم اننا لا نحتاج في الحقيقة الى بديهيات الاستقراء المزعومة التي يتبناها الصدر).

والواقع أن قبح هذه المحاولة (أي محاولة إثبات القضايا الأولية بالاستقراء) وعبثيتها ـ حتى إمكاناً ـ تتفاقم إذا اعتقدنا بقبلية هذه القضايا (أو على الأقل بعضها) بالمعنى الذي يتبناه المذهب العقلي ـ بل ويتبناه الصدر كذلك لقبوله بقبلية هذه القضايا تبعاً للمذهب العقلي ـ لأن قبليتها تعني أنه لا مجال أصلاً لإثباتها حتى افتراضاً وإمكاناً ما دامت هي ثابتة قبل ثبوت أي شيء آخر (كبديهيات الاستقراء المزعومة). ولا يقال ان هذه

المحاولة ـ ولو إمكاناً ـ مبررة بافتراض ان هذه القضايا عرضة للتشكيك والرفض لدى من يرفض قبليتها وربما يشكك حتى في وضوحها، لأنه لو كانت هذه القضايا عرضة للتشكيك والرفض فبديهيات الصدر المزعومة أولى بهما. فمن شكك بهذه القضايا ورفضها فهو أحرى بأن يشكك في بديهيات الاستقراء ويرفضها (اللهم إلا إذا كان يعاني من 'انحراف فكري' يبرر له رفض القضايا الأولية وقبول البديهيات المزعومة).

ثم انه لو كان للصدر اي مبرر عقلاني لادعاء امكانية إثبات القضايا الأولية بالاستقراء فلماذا رفض محاولة المذهب العقلي المعاكسة التي أرجعت الاستقراء الى الاستنباط والقياس (بادعائها قبلية مبدأ لاتكرارية الصدفة) والتي هي (أي محاولة المذهب العقلي) أكثر معقولية ومقبولية من محاولة الصدر (أي بادعائه إمكان إثبات القضايا الأولية بالاستقراء). فلو تخلينا عن كل معتقداتنا ومتبنياتنا السابقة ونظرنا الى المحاولتين فلا ينبغي ان نشك في ان محاولة المذهب العقلي أكثر عقلانية ومقبولية وواقعية من محاولة الصدر. فكأني بالصدر إذ رفع الاستقراء الى هذه المنزلة (اي منزلة ان يكون قادراً حتى على إثبات القضايا الأولية) أراد أن يؤسس لنفسه مذهباً مهما كان الثمن ودون اكتراث لعقلانية المحاولة ولاعقلانيتها.

والخلاصة اننا مهما بالغنا في قيمة الاستقراء فلا ينبغي ان نرقى به الى مستوى القدرة ـ ولو إمكاناً وافتراضاً ـ على إثبات قضايا أولية هي لا شك أكثر وضوحاً و 'بداهةً' من المنهج الاستقرائي بأسسه المنطقية التي أقامها الصدر على بديهياته المزعومة. فحتى إمكان إثبات القضايا الأولية بالاستقراء ينبغي ان يعدّ مغالاة وتجاوزاً للحدود بل عبثاً ولغواً وإسفافاً.

١.١٣.٤ استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي

في قسم معنون بهذا العنوان (ويعني به الصدر استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي من إمكان الإثبات بالدليل الاستقرائي) يقول الصدر في صفحة 436-437 من كتابه: ولكن يوجد استثناءان لهذا التأكيد:[١٤٢]

[١٤٢] يجدر هنا ان نلاحظ ان هذا التأكيد الذي يشير له الصدر إنما يأتي في قسم من كتابه عنونه بـ 'إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية والنظرية' (راجع صفحة 434-436 من كتاب الصدر). فاستثناؤه هذا يعني ضمناً اعتباره مصادرات الدليل الاستقرائي من نوع 'القضية الأولية والنظرية' وهو ما قد يشير الى التزامه بأولية مصادرات الدليل الاستقرائي رغم ان إضافة 'النظرية' قد تشير الى تردده او محاولته تفادي الالتزام بأولية هذه المصادرات. ومما يدعم اعتبار الصدر مصادرات الدليل الاستقرائي من نوع القضية الأولية ان 'إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية النظرية' قد جاء بعد استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي (راجع صفحة 440 من كتاب الصدر). وقد تعرضنا لهذا الموضوع قبلاً وسنزيده بحثاً لاحقاً. والواقع

الأول: استثناء مبدأ عدم التناقض، أي القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين، فإن هذه القضية لا يمكن أن نفترض إثباتها بالدليل الاستقرائي، بل يجب ان تفترض ثابتة ثبوتاً أولياً قبلياً، وذلك لأننا إذا لم ننطلق منذ البداية من افتراض مبدأ عدم التناقض، فكيف يمكن تجميع القيم الاحتمالية في محور واحد، لأن هذا التجميع يتوقف على أن يكون لكل احتمال من الاحتمالات قدرة على نفي نقيضه، فإذا لم نفترض منذ البدء عدم التناقض كان من المحتمل في أي احتمال أن لاينفي نقيضه، وبالتالي يصبح من المستحيل استخدامه كأداة الاثبات [لإثبات] أي شيء.

الثاني: استثناء كل المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال. (انتهى الاقتباس)

ولا شك اننا نتفق مع الصدر في استثناء مبدأ عدم التناقض إن كنا بحاجة الى أي استثناء (وهو ما لا نقر به لأن 'القضايا القبلية' لاينبغي ان تثبت بالاستقراء أصلاً ـ لأسبقيتها عليه رتبة ورجحانها في الوضوح على بديهيات الاستقراء المزعومة ـ لتحتاج الى استثناء). ولكننا نتحفظ على رفع الصدر المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي الى رتبة مبدأ عدم التناقض من هذه الجهة، إذ شتان ما بينهما في الرتبة والوضوح.[١٤٣] فضلاً عن ذلك، نستطيع ادعاء ان حجة الصدر في مبدأ عدم التناقض جارية (بشكل مشابه وإن بوضوح أقل) في 'قضايا قبلية' أخرى ـ كمبدأ السببية ـ وهو ما يمنع جريان الدليل الاستقرائي عليها. فمثلاً نستطيع القول (ضمن حجة مشابهة): إذا لم نسلّم بأن بديهيات الاستقراء تستلزم ـ سبببياً ـ حجية الاستقراء ودليليته فكيف نثبت الاستقراء ونوثقه بها.[١٤٤] كما نستطيع القول (ضمن حجة أخرى): إذا لم تكن الوقائع والمعطيات الاستقرائية سبباً لتنامي التراكم الاحتمالي فكيف نثبت القضية الاستقرائية بتنمية احتمالها. والواقع اننا نستطيع اقتراح حجج أخرى كهاتين (ولكن لاحاجة للمزيد). كما اننا نستطيع تعميم هذا النوع من الحجج المضادة لتفنيد

اننا لا نرى إمكانيةً لاعتبار بديهيات الصدر من صنف القضايا النظرية حسب مباني الصدر والتزاماته.

[١٤٣] هذا في الواقع يذكّرنا بتشبيه آخر ـ قد التقيناه سابقاً ـ لا يقل غرابةً عن هذا التشبيه حيث يقول الصدر في صفحة 332 من كتابه: ونحن رغم أننا نؤمن بتلك المصادرة [أي مصادرة أن التصديق الاستقرائي يحصل على أعلى درجة بوصفها درجة موضوعية أولية] التي يطالب الدليل الاستقرائي بها لكي يبرّر حصول التصديق الاستقرائي على أعلى درجة موضوعية وهي الجزم واليقين، لا نستطيع أن نبرهن عليها، كما لا يمكن البرهنة على أي مصادرة أخرى من هذا القبيل، فكما لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يتمتع بها التصديق بمبدأ عدم التناقض ـ مثلاً ـ هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة، رغم أن افتراض ذلك هو الأساس في تحديد أي درجة موضوعية تالية، كذلك لا يمكن أن نبرهن على أن الدرجة العليا التي يحصل عليها التصديق الاستقرائي هي درجة موضوعية معطاة بصورة مباشرة. (انتهى الاقتباس)

[١٤٤] في الواقع نحن نستخدم هنا مفهوماً موسعاً للسببية.

ادعاءات الصدر المشابهة (كادعائه 'معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية' وهو ما سنتعرض له في الفصل التالي).

١٤.٤ إمكانية الاستغناء عن الاستنباط

من يقرأ كتاب الصدر يخرج بنتيجة لم يصرّح بها الصدر وهي إمكانية الاستغناء عن الاستنباط والدليل الاستنباطي كلياً لأن جميع القضايا النظرية قابلة للاستدلال استقرائياً (راجع مثلاً قسم 'إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية النظرية' في صفحة 440 وما يليها من كتاب الصدر). وهذا يعني انه حسب نظرية الصدر كل ما يمكن إثباته استنباطياً يمكن إثباته استقرائياً دون العكس. وقد لا نعجب من قدرة الاستقراء على إثبات بعض القضايا النظرية المثبتة استنباطياً إذ ما دامت القضايا 'القبلية' قابلة للاستدلال استقرائياً حسب مذهب الصدر فكيف بالقضايا النظرية. إنما العجب ان يكون الاستقراء بهذه السعة والشمول وان يكون الاستنباط بهذه الضآلة وقلة القيمة التي تجعله قابلاً لأن يُستغنى عنه كلياً. والواقع ان القضايا النظرية عموماً (خاصةً التجريدية منها كقضايا الفلسفة والمنطق والرياضيات) لا تستغني عن الدليل الاستنباطي لعجز الاستقراء مادةً وصورةً عن الوصول اليها وإثباتها وهو ما سنبحثه لاحقاً بقدر من التفصيل (راجع مثلاً § ١.٥).[١٤٥] وهذا يشير الى ما قلناه سابقاً وسنردده لاحقاً من ان الصدر يبالغ في الاستقراء ويغالي فيه من حيث القيمة ومن حيث سعة النطاق والصلاحية وهو سمة واضحة في نظرية الصدر ومنهجه.

١٥.٤ تقييم نظرية الصدر في الاستقراء

نلخص فيما يلي من نقاط عدداً من ملاحظاتنا حول نظرية الصدر في الاستقراء:[١٤٦]

١. نظرية الصدر في الاستقراء ـ باستنادها الى نظريته في الاحتمال التي تواجه العديد من الإشكالات والطعون ـ مرهونة بسلامة نظريته في الاحتمال (اي كشرط ضروري لا كافٍ) ومن ثم هي تستند الى أساس غير مكين.

---

[١٤٥] يحسن التذكير هنا بموقف المذهب التعريفي من الاستدلال وقيمته من حيث كونه مرتبطاً اساساً بإظهار الاتساق التعريفي وتحقيق اشتقاقات تعريفية (ملاحظين ان كلامنا هنا غير مختص بالمذهب التعريفي).

[١٤٦] كل هذه الملاحظات او جلها قد بحث في الأقسام السابقة من هذا الفصل، ولهذا فالغرض الأساس من هذا القسم هو التلخيص والإيجاز.

٢. نظرية الصدر في الاستقراء ـ باستنادها في حيثياتها وأسسها إلى التراكم الاحتمالي ـ تعجز عن تفسير التصديق بقضايا مصاديقها الاستقرائية محدودة جداً (كما في كثير من العلوم) كما انها تعجز عن تفسير عدم حصول الاستقراء في حالات تتوفر فيها مبررات موضوعية لحصول تراكمات احتمالية. والواقع ان هذا لا يختص بنظرية الصدر بل هو يشمل ـ من حيث المبدأ على الأقل ـ كل النظريات التي ترهن قيمة الاستقراء وتربطه بالاحتمال (اي التراكم الاحتمالي). ورغم ان التراكم الاحتمالي يلعب دوراً في كثير من الاستقراءات ـ وربما في معظمها ـ فانه لا يكفي وحده لإقامة الاستقراء وتوثيقه. وهذا ما حاول الصدر معالجته بمذهبه الذاتي الذي حاول فيه سد هذه الثغرة الناجمة من عجز التراكم الاحتمالي منفرداً في إقامة الاستقراء. ولكن هذه المحاولة الصدرية لا تعجز من حيث المبدأ فقط عن إقامة الاستقراء (بسبب التحفظات الكثيرة على القفزة الذاتية والنقود العديدة لها كأساس منطقي مبرر لسد الثغرة الاحتمالية وإقامة الاستقراء) بل ان كثيراً من الاستقراءات المبررة ـ في العلوم الطبيعية مثلاً ـ لا تصل التراكمات الاحتمالية بها الى المستوى الذي يبرر القفزة الذاتية حسب المذهب الذاتي الذي يتبناه الصدر. والخلاصة ان التراكم الاحتمالي لا هو بالشرط الكافي ولا هو بالشرط اللازم لتكوين المعارف الاستقرائية وتوثيقها رغم ان له دوراً قيّماً فيها عموماً وبنحو الإجمال.

ومقابل ذلك نجد ان المذهب التعريفي قادر على مواجهة هذه المشكلة. بل في الواقع لا توجد مشكلة كهذه لدى المذهب التعريفي لأن التراكم الاحتمالي في المذهب التعريفي (لو تحقق) انما هو عامل مساعد لتوثيق الأساس التعريفي (المتمثل أساساً في الحس التعريفي والحدس الاستبطاني) وتعضيده. فمهما بلغت القيمة التراكمية للاحتمال فهي توثق هذا الأساس التعريفي وتعضده دون الحاجة الى افتراض بلوغ قيمة معينة (او نسبة عالية) للتراكم الاحتمالي لكي يكون مفيداً وقيماً ومسهماً في إقامة الاستقراء وتوثيقه.

٣. ومما يلاحظ على نظرية الصدر في الاستقراء (وكذلك المعرفة المبتنية عليه) اغفال دور الحدس، لانها نظرية آلية ميكانيكية قائمة في جوهرها على تراكم الاحتمالات ضمن علوم اجمالية مفترضة ومصطنعة (بل مفتعلة ومفبركة). والواقع ان المعرفة في جزء كبير منها تقوم على اساس الحدس المعرفي الاستبطاني ذي الطابع التعريفي التخليقي بعيداً عن تراكمات احتمالية ذات طابع آلي ميكانيكي. نعم، التراكمات الاحتمالية لها دور في تشكيل الحدس وتوجيهه وتقويمه وإثرائه في كثير من الحالات والسياقات والمصاديق، ولكن هذا لا يمنح التراكمات الاحتمالية ذلك الدور المركزي (المقارب لحد التفرد إن لم يكن كذلك) الذي يدعيه الصدر لها.

٤. نلاحظ ان نظرية الصدر في الاستقراء ذاتية الطابع من جانبين على الأقل، فهي تستند في المرحلة الاستنباطية (او مرحلة التوالد الموضوعي) الى مفهوم الاحتمال الإجمالي الذاتي الطابع، وهي تستند في مرحلة التوالد الذاتي الى مفهوم التوالد الذاتي الذاتي الطابع كذلك. وهذا يقلل ـ على الأقل ـ من قيمتها المعرفية كنظرية ساعية ـ زعماً ـ لإيجاد الأسس المنطقية للاستقراء كوسيلة لاكتساب معارف موضوعية الطابع كاشفة عن الواقع الخارجي كالعلوم الطبيعية والإيمان بالله خاصةً لمن يلتزم بالواقعية الوجودية (كما هو حال الصدر).

٥. كما أشرنا سابقاً، نلاحظ ان سلوك العلماء والمتخصصين ـ فضلاً عن الأفراد العاديين ـ في تنمية الاحتمال لمعارفهم الاستقرائية (المستندة ـ فرضاً ـ الى تراكمات احتمالية) لا تخضع للحسابات والتقنيات الرياضية للاحتمال التي يقدمها الصدر ويعتمدها اساساً لنظريته. وهذا يعني ان هذه الحسابات الرياضية هي على اقل تقدير عديمة القيمة والفائدة. وباختصار، ان نظام الاحتمال الرياضي لدى الصدر قد يمكن القبول به كنظام رياضي مجرد ولكن قيمته في تمثيل الواقع الموضوعي للاحتمال والاستقراء والمعرفة غير مبرهنة. بل على العكس نستطيع القول ان الأفراد لايتبعون هذا النظام الرياضي في تكوين معارفهم الاستقرائية بدليل بسيط هو ان وصولهم الى 'العلم الاستقرائي' والحصول عليه يختلف سرعةً وبطأً وشدةً وضعفاً من فرد لآخر ومن جماعة لأخرى فلا يمكن أن يكونوا خاضعين في سيرهم المعرفي لهذا النظام الرياضي الواحد الموحد. وما يزعم من كون نظرية الصدر متمركزة على الجانب الموضوعي والقيمة الموضوعية للاستقراء والاستقراءات قد عالجناه سابقاً وخلاصته اننا نحتاج الى نظرية تفسر وتبرر وتقيم استقراءاتنا الفعلية الواقعية والعملية الاستقرائية التي تستند اليها هذه الاستقراءات، لا نظرية ـ كنظرية الصدر ـ تفسر وتبرر وتقيم استقراءاً واستقراءات مفترضة لاواقع لها او ضعيفة الصلة بالواقع. فإن كانت الاستقراءات التي لدينا في عالم الواقع صحيحة ومعتمدة فنظرية الصدر باطلة لأن هذه الاستقراءات لا تتبع هذه النظرية، وإن كانت الاستقراءات التي لدينا في عالم الواقع باطلة فنظرية الصدر ـ التي يراد لها أن تكون أساساً للمعارف الاستقرائية القائمة كالعلوم الطبيعية والإيمان بالله ـ عديمة القيمة.

٦. مفهوم السببية الذي يتبناه الصدر أساساً لنظريته الاستقرائية يواجه جملة من الانتقادات وعلامات الاستفهام التي اقل ما يقال عنها انها تلقي ظلالاً من الشك على نظريته ان لم تنسفها من أساسها. وهذا في الحقيقة لا يختص بنظريته في الاستقراء بل يمتد الى نظريته في المعرفة (وهو ما سنتعرض له في الفصل القادم).

٧. نلاحظ الاستخدام المجحف للمصادرات والادعاء الاعتباطي للبديهيات كما لو كان استخدام المصادرات والبديهيات ـ أو زعمها ـ وسيلة او ذريعة للقفز على المطبات والإخفاقات التي تواجهها النظرية وللتستر على ثغراتها ونواقصها. وهذا يتمثل بنحو فاضح في المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي التي لا تفتقر الى البداهة والوضوح فحسب بل ينبغي رفض مضمونها ومحتواها على اساس استناده الى ممارسات وعادات عقلية خاطئة ينبغي ان تنبذ وتدان بدل ان تجعل اساساً لتبرير المعارف الاستقرائية وتوفير الأساس المنطقي لها.

٨. نلاحظ ان الصدر يغالي في قيمة الاستقراء من حيث الوثاقة ومن حيث سعة التطبيق. فهو يرفع المعرفة الاستقرائية الى مستوى المعرفة اليقينية (بتراكم احتمالي موضوعي ـ زعماً ـ معزَّزاً بقفزة ذاتية رغم ان كليهما ذاتي الجوهر والمضمون) حيث يراد لهذا اليقين ان يكون كاشفاً عن الواقع الخارجي ـ بمعنىً واقعي وجودي ـ وهو ما يفتقر للتبرير الكافي بلحاظ المضمون الذاتي المشار اليه. و بذا يمنح الصدر الاستقراء وثاقة وقيمة في الكشف الموضوعي القطعي ـ بالمعنى الواقعي الوجودي ـ لا يستحقها إطلاقاً. ثم ان الصدر يمدّد صلاحية الاستقراء ليشمل مجالات وفضاءات لا ينبغي له أن يصل إليها (كقدرته المزعومة على إثبات قضايا أولية وقضايا غيبية ومواضيع أخرى سنتعرض لها في الفصل التالي وما يليه) وهو بذا يوسع من صلاحية الاستقراء ومجالات تطبيقه بنحو لم يُسبَق به من قبل (فيما نعلم).

٩. ادعاء الصدر وجود درجات موضوعية للتصديق معطاة بصورة مباشرة دون أن تكون مستنبطة من درجات أخرى محط نظر بل رفض (على الأقل ضمن النطاق الاستقرائي)، إذ ليست هذه الدرجات المزعومة موضوعية بأي معنى حقيقي للموضوعية إذ هي لا تعدو غالباً ان تكون تعبيراً عن رواسب فكرية او معتقدات شائعة او عادات عقلية خاطئة ومن ثم هي لا تحظى بقيمة موضوعية وكاشفية عن الواقع.

١٠. يناقض الصدر نفسه حين يجعل من القفزة الذاتية للتصديق من الرجحان الى القطع في مرحلة التوالد الذاتي نتيجة موضوعية ويجعل التصديق القطعي الناتج عن هذه القفزة تصديقاً موضوعياً.

١١. يمكن رفض نظرية الصدر (او على الأقل بعض تطبيقاتها وتفاصيلها) بمبدأ الاقتصاد ومبدأ الحدس (راجع § ٤.٥.٢ و § ٥.٥.٢). فنظريته مخالفة في كثير من اجزائها وتفاصيلها للحدس وهي مسرفة في متطلباتها فهي تحتاج الى كثير من الشروط والقيود والفرضيات والموضوعات التي يصعب تبريرها. وهذا بخلاف نظريتنا التعريفية التي هي حدسية وبسيطة ولا تحتاج الا الى اقل القليل من المتطلبات القبلية (ان احتاجت اطلاقاً).

١٢. يبدو ان نظرية الصدر تواجه إشكالاً من حيث تصنيف القضية الاستقرائية قضيةً أولية او ثانوية، وهذا ما سنبحثه في سياق عرضنا للقضية التجريبية (راجع § ١.٧.٥).

الفصل الخامس
نظرية الصدر في المعرفة

من الواضح ان الصدر ينتمي في جذوره الفلسفية الى المدرسة العقلية في المعرفة. وهذا ظاهر من الاطلاع على تاريخه الفلسفي ومساره التطوري في هذا المجال، إذ ابتدأ مسيرته الفلسفية بتبني المذهب العقلي في المعرفة على الطريقة الأرسطية كما فهمها وكيّفها الفلاسفة المسلمون في عهود ازدهار الحضارة العربية الإسلامية (راجع مثلاً كتابه 'فلسفتنا'). والواقع انه يمكن اعتبار نظريته المعرفية التي يطرحها في كتابه 'الأسس المنطقية للاستقراء' توسيعاً أو تصحيحاً (بزعمه) للمذهب العقلي في المعرفة حيث يتبنى الصدر في جزء من أطروحته المذهب العقلي ويتبنى في جزء آخر ما يسميه المذهب الذاتي الذي يعد الجزء المبتكر والإضافة الأصيلة للصدر على النظرية العقلية في المعرفة.[١٤٧]

وبتفصيل أكبر، نستطيع القول ان مذهب الصدر في المعرفة ينقسم الى جزئين: جزء يتبع فيه المدرسة العقلية وهو الجزء المتعلق بالمعرفة الموضوعية ذات الطابع الاستنباطي القياسي بمتبنياته وخلفياته الفلسفية (متمثلة اساساً بالاعتقاد بوجود معارف قبلية اولية)، وجزء يصطنعه هو وهو الجزء المتعلق بالمعرفة الذاتية ذات الطابع الاستقرائي التجريبي (وإن كان الصدر في الواقع يمدده ليشمل قضايا غير تجريبية كإثبات الواقع الخارجي ـ بما هو كذلك ـ الذي هو قضية فلسفية بحتة وإثبات وجود الإله الذي هو كذلك أيضاً). وبعبارة اخرى (لا تخلو من تسامح) ان الصدر عقلي أرسطي فيما يخص المعرفة الاستنباطية (بحيثياتها وجذورها الفلسفية) وذاتي صدري فيما يخص المعرفة الاستقرائية (بمنطقها الاحتمالي التوالدي).

ولذا، تقييم نظرية الصدر في المعرفة تستدعي تقييماً للمذهب العقلي من جهة وللمذهب الذاتي (او بالأحرى الجزء الصدري من المذهب الذاتي ان كان 'المذهب الذاتي' تعبيراً عن نظرية الصدر بنحو العموم والشمول) من جهة أخرى. ولكن لأن الصدر في الجزء العقلي من نظريته لا يأتي بجديد (إذا استثنينا ادعاءات هامشية

[١٤٧] حسب علمنا، لم يُسبَق الصدر في هذا الجزء من حيث تبرير اليقين الاستقرائي بالتوالد الذاتي آخذين بعين الاعتبار ان تبرير الاستقراء بالتراكم الاحتمالي (اي في المرحلة الاستنباطية حسب نظرية الصدر) ليس من ابتداعات الصدر رغم انه أدخل على هذا الموضوع إضافات هامشية. وعلى كل حال، ليس المذهب الذاتي بهذا القدر من الأصالة والجدّة كما قد يتصور البعض.

متناثرة يخالف فيها المدرسة العقلية كادعاء ان بعض المعارف الأولية يمكن اثباتها استقرائياً وادعاء ان بعض المعارف المصنفة أولية في المدرسة العقلية هي معارف استقرائية) فاننا لا نكلف أنفسنا عناء تقييم هذا الجزء من نظريته تفصيلاً (وإن تعرضنا لبعض جوانبه استكمالاً واستطراداً في مواضع وسياقات مناسبة حين نرى ضرورة او فائدة في ذلك) لأنه خارج عن مقصدنا وغايتنا في هذا الكتاب، إذ كتابنا ليس موجهاً لنقد المذهب العقلي وتقييمه. فضلاً عن ذلك، ان تقييم الاستقراء (الذي هو الموضوع الأساس لكتاب الصدر ومن ثم لموضوع بحثنا) لا يحتاج الى تقييم المذهب العقلي (اعني في جزئه العقلي الاستنباطي البرهاني القياسي) بنحو استقلالي وخارج نطاق جانبه المعرفي الأبستمولوجي المرتبط بالاستقراء وبجزئه الذاتي تحديداً.[١٤٨]

نعم، ينبغي ان نسجل باختصار موقفنا من المذهب العقلي عموماً وهو اننا لا نتفق مع هذا المذهب في ادعائه (ضمن مقولته الرئيسية) بوجود معارف عقلية قبلية أولية، فليس لدى الكائن المدرك ابتداءاً ـ حسب رأينا ـ سوى غرائز وحاجات حيوية عضوية أولية تتمظهر لاحقاً في صورة نظم تعريفية راقية (نسميها المعرفة) تهدف الى تحقيق التكيف الأمثل والإشباع الأفضل لهذه الغرائز والحاجات بتمظهراتها السفلى والعليا وبأشكالها المباشرة وغير المباشرة. بعبارةٍ أخرى، إن كان للكائن المدرك 'معارف عقلية قبلية أولية' فهي ليست سوى قابليات غريزية وإمكانات فطرية تكوينية (اكتُسبت غالباً عبر المسير التطوري النوعي) لتحصيل وتكوين معارف كهذه. وهذا التحصيل والتكوين يتم عبر تراكم خبرات النوع خلال مسيرته التطورية المحكومة بعوامل الوراثة والبيئة. فمن السذاجة ـ برأينا ـ الاعتقاد بأن الإنسان حين ولادته يمتلك المعرفة الفعلية باستحالة اجتماع النقيضين او ارتفاعهما أو أن الجزء أصغر من كلّه (فضلاً عن قضايا أخرى أقل وضوحاً من هذه) لأنه حين يولد لا يمتلك المفاهيم والمفردات الأساسية التي تدخل في تركيب هذه القضايا فكيف يمكنه المعرفة بها (راجع § ١٠.٢ لمعرفة موقفنا من هذا الموضوع بنحو افضل). نعم، غرائزه المحكومة بنظامه الجيني مرفودةً بخبراته الفردية والنوعية ـ المكتسبة من بيئته ـ تؤهله لاكتساب و/او صياغة هذه المعارف الأساسية المحتاج لها لتحقيق التكيف الأفضل مع البيئة والإشباع الأمثل لحاجاته الأصيلة (اي ذات الأصل الغريزي) والمكتسبة (اي المتحورة عن الحاجات الغريزية والمفعَّلة بها). وقد لخصنا كل ذلك فيما سبق بما أسميناه منطق الاتساق (أو مبدأ الاتساق) الغريزي المزوَّد به كل كائن حي والمتمظهر لاحقاً في الأنواع الحيوانية الراقية

[١٤٨] ينبغي ان نشير هنا الى خلافنا (او بالأحرى خلافاتنا) مع المذهب العقلي (ومع مذاهب الواقعية الوجودية بشكل عام) في جانب فلسفة الوجود ومتبنياته الفلسفية بشأنها التي تنعكس على الجانب المعرفي وهو ما تعرضنا له سابقاً في مواضع عدة. وعلى كل حال بحثنا هنا مقصور (او على الأقل متمحور أساساً) على الجانب المعرفي لا الوجودي.

(وعلى رأسها الإنسان) في شكل نظام رمزي لغوي اصطلاحي هو جوهر وأساس العملية المعرفية ومنتجاتِها ومخرجاتِها.

ونتيجة لذلك (اي لاستغنائنا عن تقييم المذهب العقلي) يتركز نقدنا وتقييمنا لنظرية الصدر في المعرفة على الجانب الذاتي في هذه النظرية وإن كنا قد نتعرض أحياناً للجانب العقلي حين نرى حاجة او فائدة في ذلك. ولذا حين نتحدث عن نظرية الصدر (او النظرية الذاتية وما شابه ذلك من عبارات) فينبغي ان يُفهَم ان المقصود من ذلك هو الجزء الذاتي من نظرية الصدر.

ويمكن تلخيص المذهب الذاتي الذي يتبناه الصدر لتفسير الجزء الأعظم من المعرفة بهذا الاقتباس من كتابه حيث يقول في صفحة 130-131: ومن أجل ذلك نلاحظ إذا انطلقنا من وجهة نظر المذهب الذاتي، فسوف نجد أنفسنا بحاجة إلى منطق جديد، إلى منطق ذاتي يكتشف الشروط التي تجعل طريقة التوالد الذاتي معقولة، كما احتجنا إلى المنطق الصوري لاكتشاف صيغ التلازم بين أشكال القضايا التي تجعل طريقة التوالد الموضوعي معقولة.

وأنا أعتقد أن كل معرفة ثانوية يحصل عليها العقل على أساس التوالد الذاتي تمر بمرحلتين، إذ تبدأ أولاً مرحلة التوالد الموضوعي، وفي هذه المرحلة تبدأ المعرفة احتمالية، وينمو الاحتمال باستمرار، ويسير نمو الاحتمال في هذه المرحلة بطريقة التوالد الموضوعي حتى تحظى المعرفة بدرجة كبيرة جداً من الاحتمال، غير أن طريقة التوالد الموضوعي تعجز عن تصعيد المعرفة إلى درجة اليقين، وحينئذ تبدأ مرحلة التوالد الذاتي لكي تنجز ذلك وترتفع بالمعرفة إلى مستوى اليقين.

والتعميمات الاستقرائية كلها تمر بهاتين المرحلتين، ففي المرحلة الأولى ـ أي مرحلة التوالد الموضوعي ـ يتخذ الدليل الاستقرائي مناهج الاستنباط العقلي، وينمي باستمرار درجة احتمال القضية الاستقرائية على أساس موضوعي. وفي المرحلة الثانية يتخلى الدليل الاستقرائي عن منهجه الاستنباطي وطريقته في التوالد الموضوعي، ويصطنع طريقة التوالد الذاتي لتصعيد المعرفة الاستقرائية إلى درجة اليقين. (انتهى الاقتباس)

وهكذا نستطيع ان نلخص نظرية الصدر المعرفية (اي في جزئها الصدري المعبَّر عنه بالمذهب الذاتي) في النقاط التالية:[١٤٩]

١. النظرية هي محاولة لاقتراح منطق استقرائي للمعرفة الاستقرائية مناظر للمنطق الاستنباطي القياسي

[١٤٩] نلاحظ ان هذا التلخيص لا يستند الى الاقتباس الآنف فقط بل هو يستند الى مجمل كتاب الصدر وإلى تصريحات ونصوص في مواضع أخرى من كتابه.

للمعرفة الاستنباطية.

٢. المعرفة الاستقرائية تبدأ (وفق هذه النظرية) بالتوالد الموضوعي الاحتمالي المقنَّن بنظرية الاحتمال حيث ترتفع المعرفة بالتراكم الاحتمالي إلى درجة عالية من الاحتمال تقارب اليقين ولكن تعجز عن الوصول إليه.

٣. تحدث في نهاية مرحلة التوالد الموضوعي قفزة (أو طفرة) ذاتية الطابع ترتفع بالمعرفة من طورها الاحتمالي او الظني الى طورها اليقيني، وهذه القفزة الناشئة من التوالد الذاتي تسد الثغرة (او العجز) في المعرفة الاستقرائية وتصل بها الى مستوى اليقين القطعي.

٤. منهج تحصيل وتوثيق المعرفة الاستقرائية الملخص في النقاط السابقة يمكن تطبيقه على كل انواع المعارف الاستقرائية (التي تشمل فيما تشمل ـ حسب الصدر ـ معارف غير استقرائية الطابع حسب المفهوم التقليدي الارتكازي الشائع عن طبيعة المعرفة الاستقرائية كما سنفصل لاحقاً). ونتيجة لذلك اختبر الصدر هذا المنهج بتطبيقه على امثلة ونماذج وجوانب من 'المعرفة الاستقرائية' حيث استنتج الصدر صلاحية هذا المنهج وقدرته على الوصول الى النتائج المرجوة التي تشمل فيما تشمل اثبات واقعية الوجود الخارجي واستنباط مبدأ السببية استقرائياً وتوثيق جملة من انواع المعارف ـ كالتجريبية والحدسية والتواترية مما دُرِس سابقاً في المدرسة الأرسطية ـ وتبريرها على أساس استقرائي. بل ان الصدر قد طبق منهجه على قضايا جزئية محددة ـ كإثبات وجود الخالق ـ حيث أظهر ـ بزعمه ـ نجاح نظريته في إثبات ما اراد إثباته بمنهجه الاستقرائي وعجز محاولات الطعن والتفنيد ضده. والواقع اننا نختلف جوهرياً مع الصدر لا في قدرة الاستقراء على إثبات انواع من القضايا زعم الصدر إثباتها بالاستقراء فحسب، بل نختلف معه كذلك في صلاحية الاستقراء من حيث المبدأ والأصل لشمول هذا النوع من القضايا وقدرته على الوصول إليها بسبب انها (او بعضها على الأقل) غير استقرائية الطابع وخارجة عن نطاق الاستقراء ومنهجه. وعلى كل حال، سنبحث هذا الموضوع بالتفصيل في موقعه الملائم وسياقه المناسب.

والواقع ان الجوانب المتعلقة بالنقاط الثلاث الأولى قد بحثت في الفصول السابقة، ولذا يتركز بحثنا في معظمه في هذا الفصل على المحتويات المشار اليها في النقطة الرابعة، وهو ما نعتبره نظرية الصدر في المعرفة (اي المستندة الى المنهج الاستقرائي) بما تشمل من تطبيقات لهذا المنهج كما عرضها الصدر. نعم، سيشمل هذا الفصل ايضاً بعض التلخيصات والإشارات والإرجاعات لجوانب من نظريته الاحتمالية الاستقرائية ـ التي تشكل الأساس لنظريته المعرفية ـ بما يخدم غرضنا في عرض نظريته المعرفية ونقدها وتقييمها. وعلى كل حال، هذه المواضيع متداخلة ومتشابكة وهو ما قد يستدعي قدراً من المزج والتكرار الذي سنحاول ان نقلله الى

الحد الأدنى المطلوب.

وأخيراً نلاحظ اننا أفردنا الفصل التالي لدراسة موضوع الإيمان بالله لأهمية هذا الموضوع ـ للصدر ولنا ولكل كائن ـ ولكونه حافز الصدر الأول والأساس لاقتراح نظريته الاحتمالية الاستقرائية المعرفية. والواقع ان الفصل التالي ليس إلا جزءاً وامتداداً لهذا الفصل لأن الإيمان بالله ـ حسب الصدر ـ معرفة استقرائية (على الأقل بمعنى ان وجود الخالق يمكن اثباته استقرائياً ـ كما يدعي الصدر ـ وإن كان قابلاً للإثبات بأدلة ووسائل أخرى). فموضوع الفصل التالي ومحتواه ليس الا تطبيقاً لنظرية الصدر ـ بل هو التطبيق الأهم لها ـ وقد أُفرد لأهميته كما اشرنا.

١.٥ نطاق المعرفة الاستقرائية

نتحدث هنا عن الضوابط والمعايير المقترحة لتحديد نطاق المعرفة الاستقرائية (اي ما هي القضايا التي يصلح الاستقراء منهجاً لتحصيلها). وسنحاول في هذا السياق نقد الصدر في استعماله الاستقراء لإثبات قضايا فلسفية وغيبية بحتة كواقعية الوجود الخارجي ووجود الخالق مما هو ـ تقليدياً ـ خارج نطاق المنهج الاستقرائي وحدود صلاحيته. ونلاحظ في هذا الصدد ان الاستقراء ـ المبرَّر صدرياً ـ على اساس تراكم احتمالي تكراري لا يصلح أساساً لإثبات قضايا من هذا القبيل الا إذا كان منبعه ذاتياً، مما يعزز ملاحظاتنا السابقة حول ذاتية المنهج الصدري ويمدد نطاقها ـ اي نطاق هذه الملاحظات ـ من إطارها الاحتمالي الاستقرائي الى إطارها المعرفي. والسبب في ذلك ان هذا النوع من القضايا الفلسفية والغيبية يتسم بالافتراض والتجريد والانتزاع ومن ثم لا يصلح ان يكون موضوعاً لتراكمات تكرارية موضوعية الطابع، فاي تراكمات تكرارية مزعومة ينبغي ان تكون ذاتية الطابع. والواقع ان تطبيقات الصدر في هذا المجال لا تدع مجالاً للشك في صحة ملاحظاتنا هذه لأن الصدر ينطلق في تطبيق منهجه الاستقرائي على هذا النوع من القضايا من منطلقات ذاتية بعيدة كل البعد عن المنهج الاستقرائي التتبُّعي المألوف والمستند الى الملاحظة والتجربة المباشرتين لا الى احتمالات ذاتية مصطنعة ومصممة لدعم قضايا افتراضية مجردة لا تمت بصلة مباشرة للواقع الملموس.

وتفصيل القول في ذلك ان المفهوم الارتكازي عن الاستقراء هو انه منهج لتحصيل المعرفة تتبُّعاً بالملاحظة والتجربة. وواضح ان قضايا تجريدية عقلية وقضايا غيبية ماورائية لا يطالها الاستقراء بهذا المعنى ولا تدخل في نطاق صلاحيته. فالتراكم الاحتمالي المزعوم في نظرية الصدر إن حدث فإنما هو قائم على أساس احتمالات ذاتية الطابع لا موضوعيته. فمثلاً، القوانين الطبيعية في علوم الفيزياء والفلك يُتحصَّل عليها بالاستقراء بهذا

المعنى الموضوعي الخاضع للملاحظة والتجربة، ولكن قضايا من قبيل إثبات الواقع الخارجي أو إثبات وجود الإله لا تخضع للمنهج الاستقرائي بهذا المعنى الموضوعي ولا تندرج فيه لافتقارها الى الملاحظة والتجربة (كما سنوضح ذلك)، فهي إن أُخضعت للاستقراء وجرى فيها زعماً فإنما يكون ذلك بمعنىً ذاتي مجازي للاستقراء لا بمعنىً موضوعي حقيقي، وبذا لا تحظى نتائج 'استقراءات' كهذه بقيمة معرفية استقرائية أيّاً كانت هذه القيمة.

وباختصار، مداليل هذه القضايا ليست حسية تجريبية خاضعة للملاحظة المباشرة والتتبع الاستقرائي، وبذا هي إن أُخضعت للاستقراء زعماً فإنما يكون ذلك بمداليلها الذاتية بمعنى ان النتائج المستخلصة 'استقرائياً' ليست هي النتائج الاستقرائية الملاحَظة بل مداليلها وإسقاطاتها الذاتية. فمثلاً، استنتاج قانون الجاذبية من الملاحظات الفلكية هو معرفة استقرائية لأن كل المداليل المستنبطة باستدلال استقرائي كهذا هي مداليل حسية خاضعة للملاحظة المباشرة ومقننة ومكممة تجريبياً، وأما استنتاج وجود إله حكيم مجرد مفارق وراء هذه النظم الفلكية الخاضعة للجاذبية وغيرها من القوانين والنظم الفيزيائية فهو مدلول ذاتي مسقط على هذه الظواهر والمعارف الاستقرائية وقيمة فلسفية مضافة لها.

ثم اننا ينبغي ان نلاحظ ان الاستقراء بالمعنى الموضوعي القائم على أساس الملاحظة والتجربة يفترض أساساً في حيثياته ومبرراته (ولو ضمناً) واقعاً خارجياً خاضعاً للملاحظة والتجربة فلا يجوز ان يكون الاستقراء بهذا المعنى الموضوعي أساساً لإثبات وجود هذا الواقع الخارجي لما في ذلك من دورٍ واضح. والواقع ان هذه الحجة غير مقتصرة على إثبات الوجود الخارجي بل هي جارية في كل ما يُفترَض من حيثيات الوجود الخارجي ومتعلقاته ـ كالتشابه بين المحسوس والواقع او التماثل بين الأشياء ـ مما زعم الصدر إمكان إثباته بالاستقراء بل زعم انه أثبته به. فكل ما للوجود الخارجي من حيثيات ومتعلقات مؤسَّسة على واقعية هذا الوجود وأصالته لا يجوز ـ بل لا يمكن ـ إثباته استقرائيا لسبقه وسبقها على الاستقراء رتبةً إذ لامعنى ولا مبرر للاستقراء من دون افتراض الوجود الخارجي بحيثياته ومتعلقاته الأصيلة المشار اليها. فقضايا كهذه (اي وجود الواقع الخارجي بحيثياته ومتعلقاته ومشخصاته التي يفقد الاستقراء معناه ومبرراته من دون افتراضها قبلاً وضمناً) لا يطالها الاستقراء بأي معنىً معقول وبذا هي قضايا لااستقرائية بطبيعتها وجوهرها.

وأما إثبات وجود الإله بالدليل الاستقرائي فواضح ان وجود الإله قضية فلسفية تجريدية غيبية ماورائية لا تخضع للملاحظة والتجربة ومن ثم لا تكون موضوعاً للاستقراء بالمعنى الموضوعي لقصور صلاحيته عن شمولها وخروجها عن نطاق مفهومه وتعريفه. فكل استقراء مزعوم يراد توظيفه لإثبات وجود الإله ينبغي ان يكون 'استقراءاً' ذا طابع ذاتي بحت مبتنياً على أسس ذاتية خالصة وتراكمات احتمالية تفتقر للمحتوى

الاستقرائي الموضوعي ذي القيمة المعرفية الكاشفة عن الواقع (كما اوضحناه في فقرة سابقة). وبذا لا يصح ان يسمى هذا استقراءاً بالمعنى الحقيقي للاستقراء ووفق مفهومه الطبيعي المألوف. وهذا يعني ان النتيجة المستخلصة من 'استقراء' كهذا لا تحظى بأي قيمة استقرائية بالمعنى الموضوعي (مفترضين ان للاستقراء قيمة بهذا المعنى) ومن ثم هي فاقدة لأي قيمة معرفية (على الأقل من جانبها 'الاستقرائي'). وهذا القول جارٍ في كل القضايا الغيبية الماورائية المشابهة لقضية وجود الإله من حيث خروجها عن نطاق الملاحظة والتجربة حسب مقتضى الاستقراء بمعناه المألوف.

والخلاصة ان استخدام الصدر للاستقراء في إثبات هذا النوع من القضايا تجاوز لحدود الاستقراء ومدّ لنطاق صلاحيته بما لا يتحمله الاستقراء والمنهج الاستقرائي حتى لو سلمنا بموثوقية الاستقراء وقيمته المعرفية، بل حتى لو سلمنا بنظرية الصدر الاستقرائية من حيث المبدأ (أي من حيث صلاحيتها لتأسيس الاستقراء وتوثيقه في النطاق المألوف لعمل الاستقراء كإثبات القوانين الطبيعية من فيزياء وفلك وطب وما شابه ذلك). وهذا التجاوز ليس سوى مظهر من مظاهر غلو الصدر و مبالغته في قيمة الاستقراء وحدوده التي تعج بها نظرية الصدر الاستقرائية المعرفية (مما اشرنا الى بعض امثلته الأخرى فيما سبق وسنشير الى بعضها الآخر فيما سيأتي).

٢.٥ وجود الواقع الخارجي

يقول الصدر في صفحة 426 من كتابه تحت عنوان 'معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية': وفي ضوء ما تقدم نعرف: أن اعتقادنا بوجود الواقع الموضوعي للعالم يعبِّر عن معرفة استقرائية، لأن كلمة «الواقع الموضوعي للعالم» تعني: أن لدينا قضايا محسوسة لها واقع موضوعي مستقل عن إدراكنا وتصورنا. وقد عرفنا قبل لحظات أن التصديق بالواقع الموضوعي للقضية المحسوسة ـ أي قضية محسوسة ـ مستدل استقرائياً، وهذا يعني: أن التصديق بالواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية، وهذه المعرفة تجميع لقيم التصديقات المتعددة بالواقع الموضوعي للقضايا المحسوسة، إذ يكفي في وجود الواقع الموضوعي للعالم أن تكون بعض القضايا المحسوسة على الأقل ذات واقع موضوعي. ومن أجل ذلك كان التصديق بواقع موضوعي للعالم أكبر درجة من التصديق بموضوعية أي قضية محسوسة، لأن الاستقراءات التي تدعم موضوعية القضايا المحسوسة كلها تثبت موضوعية العالم. (انتهى الاقتباس)

والواقع ان ادعاء الصدر أن اعتقادنا بوجود الواقع الموضوعي للعالم يعبِّر عن معرفة استقرائية هو ادعاء يتسم بالغرابة. وبإمكاننا تفنيد هذا الادعاء بحجج وأسباب عديدة منها ما يلي:

● أسبقية الوجود الخارجي تصوراً وتصديقاً على أي مفهوم أو مبدأ آخر مرتبط بالوجود الخارجي (حتى مبدأ عدم التناقض إذا كان موضوعه الوجود الخارجي) وبذا لا معنى للاستقراء أصلاً (بل أي شيء آخر) بدون الالتزام بالوجود الخارجي ولو فرضاً. وهذا في الواقع لا يختص بالواقعية الوجودية بل يجري سواء التزمنا بالواقعية الوجودية او الواقعية المعرفية (رغم ان معنى هذا الوجود يختلف في الحالتين).[١٥٠]

● أسبقية الوجود الخارجي تصوراً وتصديقاً على بديهيات الاستقراء وأسسه المنطقية خصوصاً وتحديداً لاحتياج بديهيات الاستقراء (الصدرية وغير الصدرية) ضمناً الى افتراض الوجود الخارجي (كما هو واضح من مطالعة هذه البديهيات).

● سببية الواقع الموضوعي للإدراكات الذاتية التي يراد بها إثبات الوجود الخارجي (حسب حجج الصدر) قائمة على افتراض وجود واقع موضوعي.

● نلاحظ ان الصدر يخلط بين 'الإحساس' بالواقع الموضوعي الذي هو 'معرفة استقرائية' بالمعنى العرفي للاستقراء وبين الاعتقاد الفلسفي بوجود هذا الواقع الموضوعي الذي يريد الصدر إثباته استقرائياً بمنهجه في المنطق الاستقرائي، وشتان ما بين الأمرين. وهذا الخلط يبدو ظاهراً من الاقتباس السابق.

● عطفاً على النقطة السابقة، نرى ان الصدر يخلط بين التصديق بوجود الواقع الموضوعي للعالم كقضية كلية فلسفية وبين التصديق بوجود الواقع الموضوعي للتفاصيل الجزئية المحسوسة كمصاديق ومفردات لتلك القضية الكلية، فحتى لو آمنا بأن التصديق الثاني تصديق استقرائي فان التصديق الأول ليس كذلك. وخلاصة القول في هذا اننا لو تبنينا وجود الواقع الموضوعي للعالم كقضية اولية فان هذا يبرر استخدام الاستقراء ـ بمعونة هذه القضية الأولية ـ لإثبات وجود الواقع الموضوعي للتفاصيل الجزئية إذ بدون هذا التبني لا معنى للاستنتاج الاستقرائي لهذا الوجود التفصيلي. بعبارة أخرى، افتراض وجود عالم خارجي يبرر الاستنتاج الاستقرائي لتفاصيله وجزئياته المحسوسة وليس العكس إذ مع غياب هذا الافتراض لا معنى اصلاً لافتراض وجود هذه التفاصيل الجزئية المحسوسة. فالصدر بقوله 'وهذه المعرفة تجميع لقيم التصديقات المتعددة بالواقع الموضوعي للقضايا المحسوسة' إنما يعكس الموضوع ويقلبه رأساً على عقب. وخلط الصدر هذا يبتني في الواقع على خلطه

---

[١٥٠] الواقع ان هذا هو ما يبرر التزامنا بالواقعية (اي المعرفية) كضرورة لأي نظام معرفي عقلاني رغم عدم التزامنا ـ إثباتاً او نفياً ـ بالواقعية الوجودية (اي الوجود الأونتولوجي للواقع الخارجي). راجع مثلاً § ١.٥.٢.

الذي اشرنا له في النقطة السابقة إذ يرى 'المعرفة الاستقرائية' بالمعنى العرفي جسراً 'استقرائياً' للوصول الى المعرفة الاستقرائية للوجود الكلي المجرد بينما الواقع ان افتراض الوجود الكلي المجرد والالتزام به هو ما يبرر 'المعرفة الاستقرائية' بالوجود التفصيلي المحسوس. كما ينبغي ان نلاحظ ان لهذا الخلط نظيراً (وربما نظائر) فيما سنتعرض له لاحقاً في § ٢.٥.٥ من خلط الصدر بين الاستدلال الاستقرائي على مصاديق السببية وجزئياتها وبين الاستدلال الاستقرائي على مبدأ السببية الكلي، فكلا الخلطين يستندان الى نفس الحيثية ويتمتعان بنفس المضمون.

والواقع ان ادعاء الصدر ان الاعتقاد بوجود الواقع الموضوعي للعالم معرفة استقرائية مثل من أمثلة الغلو والمبالغة في قيمة الاستقراء ونطاقه التي تعج بها نظرية الصدر (والتي أشرنا الى بعض منها فيما سبق وسنشير الى بعضٍ آخر فيما سيأتي) بل لعله المثل الأبرز.

٣.٥ الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع

يقول الصدر في صفحة 428 من كتابه تحت عنوان 'الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع': إننا نعتقد عادة بوجود تشابه ـ بدرجة ما ـ بين الصورة المحسوسة التي ندركها، والواقع الموضوعي لها الذي أثبتناه في التطبيقات السابقة.

وهذا الاعتقاد استقرائي مستدل، وليس علماً أولياً مباشراً، لأننا في إدراكنا الحسي لا نواجه الواقع الموضوعي مباشرة، وإنما نواجه الصورة المحسوسة. فإذا رأينا مثلاً قطعة من الخشب على شكل مربع، فنحن نواجه في الحقيقة صورة محسوسة موجودة في جهازنا الحسي تتصف بالتربيع، ولهذه الصورة واقع موضوعي هو الذي سبب إثارة تلك الصورة.

ورغم الثنائية بين الصورة المحسوسة والواقع الموضوعي، نتجه إلى الاعتقاد بأن صفة التربيع التي نلاحظها في الصورة المحسوسة ثابتة في الواقع الموضوعي لتلك الصورة المحسوسة. (انتهى الاقتباس)

ولنا على ادعاء الصدر ان الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع اعتقاد استقرائي مجموعة من الملاحظات نسجل أهمها في الفقرات التالية.

فأول ما نلاحظ انه لا معنى لهذا التشابه أصلاً بأي معنىً وجودي واقعي لأن التشابه انما يكون بين شيئين من جنس واحد، وليس المحسوس والواقع من جنس واحد إذ هذا 'واقع وجودي' وهذا 'انطباع' ذهني و

'صورة' ذاتية. والدليل على لَغوية هذا التشابه المزعوم ان المحسوس يختلف من نوع لنوع ومن فرد لفرد بل ومن حالة لحالة لدى الفرد الواحد. فلو كان هناك واقع محدد بالمعنى الوجودي الذي يكون المحسوس صورة مشابهة له لكان هذا الواقع محطاً لكل الأضداد والنقائض ومجمعاً في آن واحد لكيفيات متضاربة متناقضة حسب ما يقتضيه مفهوم التشابه من تشخص وجودي بكيفية معينة. فأي تشابه مزعوم بين المحسوس والواقع لا يعدو ان يكون افتراضاً تعريفياً مبرَّراً بالمذهب التعريفي الذي يتخذ من الاتساق الذاتي والموضوعي معياراً للمعرفة بمعناها التعريفي ومن التكيف والإشباع هدفاً وغاية لها، وواضح ان افتراض تشابه كهذا يحقق الاتساق ويلبي التكيف والإشباع وبذا هو مبرر بهذا الفرض التعريفي لا بالاستقراء.

بل الواقع ان الاستقراء نفسه محتاج الى افتراض كهذا لتبرير النتائج الاستقرائية القائمة على أساس ان الملاحظة الاستقرائية هي انعكاس للواقع وهي إذ تتكرر إنما تمثل واقعاً واحداً مشابهاً لها إذ من دون افتراض هذا التشابه يجوز ان تكون الملاحظات الاستقرائية المتشابهة (اي الصور المحسوسة المتشابهة) مسبَّبة عن واقع متعدد الكيفيات مما يبطل النتيجة الاستقرائية باعتبارها تعميماً للملاحظات الاستقرائية الجزئية إذ لا مبرر لهذا التعميم دون افتراض نشوء الملاحظات الاستقرائية المتشابهة عن واقع استقرائي وحداني الكيفية او 'مشابهاً' للصور المحسوسة المتشابهة او المتطابقة او الوحدانية الكيفية. فليس الاستقراء سبباً للاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع، بل هذا الاعتقاد ـ او الفرض ـ هو ما يبرر الاستقراء (اي جزئياً) ويوفر له (جزءاً من) القاعدة المنطقية التي يحتاج اليها.

واستكمالاً لما ذكرناه أولاً نلاحظ ان هذا التشابه المزعوم يفترض وجود واقع موضوعي ذي خصائص ذاتية مستقلة عن الإدراك، وهذا غير مبرهن. بل ان نقيضه 'مبرهن' لأن خصائص 'الأشياء الموضوعية' تتغير بتغير المدرِك حالةً وفرداً ونوعاً. فما أُدركه أنا في حالة ما قد لا ادركه في حالة اخرى، وما يدركه انسان ما قد لايدركه انسان آخر، وما يدركه نوع من الحيوانات قد لايدركه نوع آخر. والأمثلة كثيرة، فبعض الحيوانات مثلاً (حسب المنظومة الإدراكية والمعرفية التي يقرّ بها الصدر) لاقدرة لها على تمييز الألوان ومن هنا فمفهوم اللون بالنسبة لها غير ذي موضوع او معنى. وحجة الصدر في صفحة 429 وما يليها من كتابه حول المربع والدائرة[١٥١] هي حجة تبسيطية فهناك امكانيات اخرى للاحساس الدائري بـ 'المربع الموضوعي'

---

[١٥١] نشير الى قوله في صفحة 429-430 من كتابه: إن افتراض أن الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة المستديرة مربع يعني أحد أمرين: إمَّا أنَّا لا نرى جزءاً مما نواجهه، وإمَّا أنَّا نرى شيئاً لا نواجهه. لأننا حينما نرى ورقة مستديرة، ونفترض أنها مربعة في الواقع، فإن كان هذا المربَّع هو المربع الذي يمكن أن يرسم في داخل الدائرة التي نراها، فهذا يتضمن أن الامتداد الذي تمثله الصورة

غير احتجاب جزء من الواقع المفترض او امتداده. وابسط مثال على ذلك انكسار العصا ـ المنغمسة في الماء ـ بصرياً. فمنشأ هذا التشوه الهندسي في استقامة العصا مثلاً قادر على تفسير التشوه الهندسي للمربع ليبدو دائرياً بلا احتجاب جزء او امتداد جزء منه. وباختصار، ان حجج الصدر هذه وامثالها تبدو ساذجة ومستندة الى نظرة عرفية سطحية لا الى تحليل علمي معمق او رؤية فلسفية ثاقبة.

والواقع ان 'أخطاء الإحساس' (كانكسار العصا في الماء ورؤية الشكل الدائري بيضوياً) إنما اكتُشفت (اي اكتشف كونها 'خطأً') لوجود إحساسات موازية مختلفة في طبيعتها ودلالاتها عن 'الأحاسيس الخاطئة'. ولا ضمانة في ان الإحساسات التي ليس في موازاتها احاسيس أخرى مخالفة هي احاسيس 'صحيحة' (بمعنى انها تعكس الواقع الموضوعي بصدق وفق الرؤية الواقعية وبالمعنى الذي تتبناه مدارس الواقعية الوجودية). بل ان نفس وقوع الخطأ في بعض الأحاسيس (بغض النظر عما إذا قارنها أحاسيس موازية 'مصحِّحة' أم لا) يضع علامة استفهام على مصداقية الأحاسيس وواقعيتها (اي بمعنى عكسها للواقع وفق رؤية مدارس الواقعية الوجودية) ووثاقة معطياتها ومخرجاتها، لأن وقوع الخطأ (بمعنى حصول تضارب في مخرجات احاسيس مرتبطة بواقع موضوعي واحد) ولو مرة واحدة يعني ان الإحساس إنما هو انطباع تركيبي في عقل الكائن المدرك عن واقع موضوعي ما وليس انعكاساً واقعياً وجودياً لذلك الواقع الموضوعي. وهذا يبرر تبني أساس تعريفي للإحساس والإحساسات كبديل عن الأساس الوجودي الواقعي لأن الأساس التعريفي لا يصلح فقط لتفسير الإحساسات 'الصحيحة' بل هو يستطيع كذلك تفسير الإحساسات 'الخاطئة' بتبنيه ـ تعريفياً ـ استقامة العصا ودائرية 'البيضوي' (مثلاً) انطلاقاً من مبدأ الاتساق ما دامت الاستقامة والدائرية تحقق اتساقاً افضل مما يحققه الانكسار والبيضوية.

والحقيقة اننا لسنا مضطرين لتبني فلسفة مثالية لتبرير اعتراضنا على الصدر وتفنيد ادلته المزعومة لأن اساس فرض التشابه بين الصورة الذاتية والواقع الموضوعي (بالمعنى الأونتولوجي) يمكن التشكيك فيه بان الأمرين مختلفان في طبيعتهما، اذ ما معنى الشكل التربيعي مثلاً وجودياً من دون اي ادراك له من قبل كائن مدرك.

المحسوسة لنا أكبر من واقع الورقة. وإن كان هذا المربع أكبر من المربعات التي يمكن أن ترسم داخل الدائرة التي نراها ـ كما إذا كانت الورقة بحجم المربع الذي يمكن أن ترسم تلك الدائرة داخله ـ فهذا يتضمن أن جزءاً من امتداد المربع لا نراه.

ونستنتج من ذلك أن عيني إذا كانت ـ ضمن الشروط العامة للرؤية ـ ترى كل ما يواجهها، ولا ترى شيئاً لا يواجهها، فسوف يكون الشكل المرئي لي هو نفس الشكل الواقعي للشيء، لأن اختلاف الشكلين يعني ـ كما رأينا ـ :

أن عيني لا ترى كل ما تواجهه، أو ترى ما لا تواجهه. فهذه قضية شرطية نعلم بصدقها سواء كان الشرط فيها ثابتاً أم لا. (انتهى الاقتباس)

وعلى هذا الأساس فافتراض الشبه بنفسه لامعنى له. نعم، يمكن القول ان هناك واقعاً موضوعياً بكيفية ما تثير تصور الشكل التربيعي لدى الكائن المدرك، رغم انه مما لا معنى له وصف هذه الكيفية بانها شكل تربيعي (إلا بمعنى مجازي وبافتراض تعريفي لا بمعنى واقعي وجودي بمعنى كون التربيع صفة ذاتية للشكل التربيعي بما هو وبغض النظر عن الناظر والمدرك). فمثلاً، لا مانع في ان يوجد كائن مدرك ذو جهاز ادراكي بكيفية معينة تجعل من هذه الكيفية الوجودية مثيرة لشكل المستطيل او الدائرة في جهازه الإدراكي. والواقع ان هذا ليس فرضاً بعيداً بل هو واقع مطرد، فمثلاً الشكل التربيعي يتحول الى مستطيل باطراد حين ننظر الى نفس الواقع الموضوعي (المفروض انه تربيعي) من زاوية معينة وهذا يعني اننا غالباً ما نرى الشكل التربيعي مستطيلاً أو بأشكال أخرى حسب زاوية النظر رغم اننا نعرّفه كشكل تربيعي لأن هذا التعريف يحقق اتساقاً وتكيفاً وإشباعاً أفضل. ونفس الشيء يقال عن الشكل الدائري الذي يتحول الى شكل بيضوي حين ننظر الى نفس الواقع الموضوعي (المفروض انه دائري) بزاوية معينة مما يعني اننا غالباً ما نرى الشكل الدائري بيضوياً بحكم زاوية النظر رغم اننا نعرّفه كشكل دائري لأن هذا التعريف يحقق اتساقاً وتكيفاً وإشباعاً أفضل. وما قد يقال من تفريق بين الإحساس والإدراك حيث اننا بالإدراك نصحح أحاسيسنا الخاطئة ـ كالإحساس بمستطيلية المربع وبيضوية الدائرة ـ ليس سوى افتراض تعريفي مبرره الاتساق وغرضه التكيف والإشباع.[١٥٢]

وأخيراً، نكرر قولنا السابق ان الصدر يخلط ـ فيما يبدو ـ بين 'الإحساس' بالتشابه الذي هو 'معرفة استقرائية' بالمعنى العرفي للاستقراء وبين الاعتقاد الفلسفي بواقعية هذا التشابه كحقيقة موضوعية وهو ما يريد الصدر إثباته استقرائياً بمنطقه الاستقرائي. كما نعيد ما قلناه سابقاً من ان ادعاء الصدر ان الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع اعتقاد استقرائي مثل آخر من أمثلة الغلو والمبالغة في قيمة الاستقراء ونطاق عمله التي تعج بها نظرية الصدر.

٤.٥ الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء

يقول الصدر في صفحة 431 من كتابه تحت عنوان 'الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء': إننا نعتقد بالتماثل بين الأشياء التي نراها متماثلة، ووجود قاسم مشترك بينها يبرر أن نعبر عنها «بفئة الألفات» أو «فئة الباءات». وهذا الاعتقاد يقوم على أساس استقرائي، وذلك لأننا في التطبيق السابق للدليل الاستقرائي أثبتنا أن

[١٥٢] نشير بهذا الى التمييز بين الإحساس والإدراك من حيث ان الإدراك يحتوي عنصراً ذاتياً تصحيحياً مستمداً من الخبرات السابقة كما هو الحال في تصحيح رؤية العصا المنكسرة في الماء او تصحيح بيضوية الدائرة المرئية بزاوية معينة.

الواقع الموضوعي للصورة المحسوسة يشابهها في كثير من الخصائص، فإذا كانت الصورة المحسوسة لأشياء متعددة متماثلة، استنتجنا من ذلك: التماثل بين تلك الأشياء. فالتماثل بين الصور المحسوسة نفسها نتعرف عليه مباشرة، والتماثل بين الأشياء المثيرة لتلك الصور مستدل استقرائياً بالتماثل بين الصور نفسها، مادمنا قد عرفنا أن كل صورة محسوسة تشابه الشيء الذي أثارها في الواقع الموضوعي. (انتهى الاقتباس)

ولنا على ادعاء الصدر ان الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء اعتقاد استقرائي مجموعة من الملاحظات نسجل أهمها في الفقرات التالية.

فما قلناه بشأن 'الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع' (راجع § ٣.٥) يجري عموماً وبشكل مشابه على 'الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء'. فمثلاً، 'التماثل' في أصله مفهوم إدراكي تصوري لأن حكمنا بالتماثل إنما هو مبرر فيما هو في متناول مداركنا وهو الصور الذهنية التي نستطيع مقارنتها فندرك تماثلها وتطابقها، ومن ثم فان التماثل بين الأشياء كما هي في واقعها الوجودي المفروض غير مبرر إلا على أساس تعريفي ما دامت هذه الأشياء ليست في متناول مداركنا لنستطيع مقارنتها فنحكم بتماثلها وتطابقها (إن كان لتماثلها وتطابقها اي معنى وجودي إطلاقاً وبغض النظر عن التماثل والتطابق الحسي والإدراكي ومن حيث النسبة اليه).

ثم اننا نحتاج الى مجموعة من الافتراضات القبلية (او بالأحرى التعريفية) اللااستقرائية لنبرر حكمنا واعتقادنا بالتماثل بين الأشياء في وجودها الواقعي. فمثلاً نحتاج الى افتراض وجود واقع خارجي لـ 'هذه الأشياء' وهذا افتراض غير استقرائي كما أشرنا سابقاً. كما نحتاج الى افتراض قبلي لااستقرائي آخر لتبرير هذا الحكم والاعتقاد وهو ان الأشياء المتماثلة تُنتِج صوراً ذهنية متماثلة. كذلك نحتاج الى افتراض قبلي لااستقرائي ثالث وهو ان الصور الذهنية المتماثلة لا تَنتُج إلا عن أشياء متماثلة. كما نحتاج الى افتراض قبلي لااستقرائي رابع هو افتراض دوام الذاكرة وان من الممكن استعادة الخبرات التصورية السابقة كما هي. نعم، كل هذه التماثلات والتطابقات وأسسها الاستقرائية وغير الاستقرائية والافتراضات القبلية التي تستند هي إليها مبرَّرة تعريفياً بمبدأ الاتساق وبهدف تحقيق التكيف والإشباع.

وخلاصة القول ان حجج الصدر في هذا الخصوص تفتقر الى المتانة والإقناع. كما انها تحتاج لتبريرها واستساغتها الى مجموعة من الافتراضات اللااستقرائية (ذكرنا بعضها) وهو ما يفند صلاحية الاستقراء وقدرته (استقلالاً على الأقل) لإثبات هذا التماثل. فحجج الصدر هنا ـ كحججه في مواضع اخرى ـ تبسيطية تسطيحية لا تخلو من سذاجة وضحالة. أما تفسيرنا نحن (حسب المذهب التعريفي) فبسيط يتمثل في ان الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء (كالاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع وأشباهه) انما هو افتراض تعريفي

يستمد شرعيته من شرط الاتساق الذاتي والموضوعي سعياً لتحقيق هدف التكيف الأمثل مع البيئة والإشباع الأفضل للحاجات الحيوية. فهذه الافتراضات التعريفية قادرة على إقامة هذه الاعتقادات (وأمثالها من القضايا والقناعات والتصورات والتصديقات التي تشكل بمجملها ما نسميه 'المعرفة') بلا حاجة الى المنهج الاستقرائي او الدليل الاستقرائي الذي يدعيه الصدر. بل ان المنهج الاستقرائي مبرَّر - جزئياً او كلياً - بهذه العملية التعريفية ومعطياتها ومخرجاتها كما بيّنّا سابقاً.

وأخيراً، نعيد ما قلناه سابقاً وهو ان ادعاء الصدر ان الاعتقاد بالتماثل بين الأشياء اعتقاد استقرائي مثل آخر من أمثلة الغلو والمبالغة في قيمة الاستقراء ونطاق صلاحيته التي يمدها الصدر الى مجالات وتطبيقات يعجز الاستقراء عن بلوغها (وهو ما لم يُسبَق به من قبل حسب ما نعرف).

٥.٥ إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية

يقول الصدر في صفحة 434 من كتابه تحت عنوان 'إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية والنظرية': والسؤال الأساس بهذا الصدد هو أنه: إلى أي مدى يمكننا أن نطبق تفسيرنا الاستقرائي للمعرفة على هذه القضايا الأولية، ونفترض أنها قضايا استقرائية يتحكم فيها الاستدلال الاستقرائي بكلتا مرحلتيه، كما يتحكم في أي قضية استقرائية أخرى؟. (انتهى الاقتباس)

وبعد أن يجيب الصدر على هذا السؤال مطولاً ويشرح كيف يطبق تفسيره الاستقرائي للمعرفة على القضايا الأولية يصل الى الخلاصة التالية (راجع صفحة 436): وبهذا يمكننا أن نتوصل إلى إثبات علاقة اللزوم والضرورة [اي التي تستبطنها القضية الأولية] بالدليل الاستقرائي، وفقاً لطريقته العامة التي شرحناها فيما سبق، في أي قضية من القضايا التي يعتبرها المنطق الأرسطي من الأوليات والفطريات. (انتهى الاقتباس)

ثم يستطرد الصدر في صفحة 436 وما يليها تحت عنوان 'استثناء مبدأ عدم التناقض ومصادرات الدليل الاستقرائي': ولكن يوجد استثناءان لهذا التأكيد:

الأول: استثناء مبدأ عدم التناقض، أي القضية القائلة باستحالة اجتماع النقيضين ... إلخ.

الثاني: استثناء كل المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في سيره الاستدلالي، بما فيها بديهيات نظرية الاحتمال. (انتهى الاقتباس)

ثم يعقّب الصدر على ذلك لاحقاً بالقول (راجع صفحة 437): وحينما نؤكد: أن بالامكان تطبيق الاستدلال الاستقرائي على كل الأوليات الأرسطية إلا في حدود هذين الاستثناءين، لا نعني بذلك: أن تلك القضايا استقرائية فعلاً وليست قبلية، وإنما نعني: أن بالامكان نظرياً أن نفسرها على أساس الطريقة التي حددناها للاستدلال الاستقرائي، ولا ينفي هذا أن تكون قضايا أولية قبلية. (انتهى الاقتباس)

والواقع اننا تعرضنا الى هذه المواضيع في سياقات أخرى سابقاً فلا نعيد. نعم، يحسن بنا ان نذكّر بإيجاز بأهم ما قلناه ضمن النقاط التالية:

- القضايا الأولية قضايا تجريدية غالباً ومن ثم لا تدخل ضمن نطاق صلاحية المنهج الاستقرائي وفي دائرة عمله.
- الاستقراء يتوقف ضمناً على جملة من القضايا الأولية كالسببية فلا يمكن ان يكون وسيلةً لإثباتها.[١٥٣]
- القضايا الأولية سابقة رتبةً ووضوحاً على بديهيات الاستقراء المزعومة فلا يجوز التسليم بهذه البديهيات ـ إن سلّمنا بها كشرط لازم للاستقراء الذي لا يمكن قبوله بدونها حسب الصدر ـ ما لم نسلم بالقضايا الأولية. وهذا يعني ان هذه القضايا لو كانت موضع شك ونظر واحتاجت الى إثبات بالدليل فالأولى ببديهيات الاستقراء أن تكون كذلك فلا يجوز استخدام الدليل الاستقرائي لإثباتها (اي لإثبات القضايا الأولية).
- القضايا الأولية ـ حسب الصدر ـ تستبطن الضرورة واللزوم بخلاف القضايا الاستقرائية (راجع § ٨.٥) وهذا يعني تمايزاً نوعياً بين القضايا الأولية والقضايا التي تصلح ان تكون موضوعاً للاستقراء ومحطاً له. فالضرورة واللزوم المستبطنان في القضايا الأولية واللذان يفترض ان يكونا مكوناً اصيلاً لها ينبغي ان يجعلا من القضايا الأولية مختلفة نوعاً عن القضايا الاستقرائية ومن ثم يتعذر تبرير إخضاع القضايا الأولية للمنهج الاستقرائي ومحاولة إثباتها به. والواقع ان محاولة الصدر إثبات علاقة اللزوم استقرائياً (راجع صفحة 434-436 من كتابه) لتبرير ادعائه إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية لا تخلو من مغالطة (بل مغالطات أحدها هو الخلط بين اللزوم العقلي ـ المفترض تضمنه في القضية الأولية ـ واللزوم الواقعي المفترض إثباته استقرائياً).

---

[١٥٣] نلاحظ فيما يخص علاقة السببية بالاستقراء اننا لو افترضنا حجية الاستقراء بمعنىً من المعاني فهو قادر ـ من حيث المبدأ ـ على إثبات العلاقات السببية الفردية لا مبدأ السببية بمعناه الكلي المجرد. بل ان إثبات العلاقات السببية الفردية بالاستقراء متوقف على افتراض مبدأ السببية الكلي المجرد الذي بدونه لا يوجد مبرر موضوعي (من ملاحظة او تجربة مباشرة) لإثبات العلاقات السببية الفردية لأن الملاحَظ (بواسطة وسائل الرصد والتجربة) هو الاقترانات بين 'ما يسمى سبباً' و 'ما يسمى مسبباً'. فسمتا 'السبب' و 'المسبب' اللتان الصقتا بالشيئين المقترنين إنما تُبرَّر لو افترضنا مبدأ السببية الكلي المجرد أولاً وقبلاً، ومن دون هذا الافتراض لا مبرر ـ بل لا معنى ـ لإلصاق هاتين السمتين بهذين الشيئين.

● يجدر هنا ان نلاحظ قول الصدر في صفحة 105 من كتابه: وأنا أرى: أن الأفضل للفلسفة العقلية، التي تؤمن بأن مبدأ العلية قضية عقلية قبلية، أن تتجه إلى القول بأنه قضية أولية في العقل، بدلاً عن الاتجاه إلى استنباطه من قضايا عقلية مسبقة. وبذلك يصبح من المستحيل الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط العقلي، ما دام قضية أولية. (انتهى الاقتباس) ونقول للصدر: إذا كان من المستحيل الاستدلال على مبدأ العلية بمناهج الاستنباط العقلي حينئذٍ فينبغي ان يكون الاستدلال عليه بمناهج الاستنباط الاستقرائي أشد استحالة. وحجتنا هذه في سياق مبدأ العلية ينبغي ان تجري في غيره من المبادئ العقلية القبلية والقضايا الأولية (حسب معتقد الصدر) ولا يجوز ان نقبل في دحضها عذراً من قبيل الشك فيها.

وأخيراً، ينبغي ان يعد هذا (اي ادعاء الصدر إمكان الاستدلال استقرائياً على القضايا الأولية) مثالاً آخر من امثلة الغلو والمبالغة في قيمة الاستقراء وحدوده. كما نلاحظ ان مساواة مصادرات الدليل الاستقرائي بمبدأ عدم التناقض (اي من جهة الاستثناء) غلو غير مبرر في بديهيات الاستقراء المزعومة وقيمتها ورتبتها ودورها.

١.٥.٥ علاقة مبدأ السببية بالاستقراء

هناك موضوعان رئيسيان حول علاقة مبدأ السببية بالاستقراء حسب نظرية الصدر: أحدهما إمكان إثبات السببية بالاستقراء، والآخر عدم حاجة الدليل الاستقرائي لمبدأ السببية كمصادرة قبلية. والواقع ان هذين الأمرين مرتبطان، فمثلاً لو التزمنا بحاجة الدليل الاستقرائي لمبدأ السببية كمصادرة قبلية فلا مجال لإمكان إثبات السببية بالاستقراء (ملاحظين ان عدم حاجة الدليل الاستقرائي لمبدأ السببية كمصادرة قبلية ـ لو قلنا به ـ لايكفي لتبرير ادعاء إمكان إثبات السببية بالاستقراء لأن هذا التبرير يتوقف على شروط اخرى ألمحنا الى بعضها فيما سبق). كما لا يخفى ان إمكان إثبات السببية بالاستقراء (وما يرتبط به من حاجة الدليل الاستقرائي لمبدأ السببية كمصادرة قبلية) هو أحد ابرز تطبيقات الصدر للاستدلال استقرائياً على القضايا الأولية والقبلية (وربما الأبرز لو استثنينا ادعاء الصدر ان 'معرفتنا بالواقع الموضوعي للعالم استقرائية' الذي بحثناه سابقاً في § ٢.٥).

وبهذا الصدد يقول الصدر في صفحة 258 من كتابه:[١٥٤] وهكذا نثبت نقطة في غاية الأهمية وهي: أن نظرية الاحتمال، بالمعنى الذي تقدم، بالامكان تطبيقها لاثبات استحالة الصدفة المطلقة، وتنمية احتمال لسببية

[١٥٤] يحسن بالقارئ ان يرجع كذلك الى صفحة 270 من كتاب الصدر وما حولها حول هذا الموضوع.

[السببية] العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجمالي شرطي.

وبذلك يثبت أن الاعتقاد السائد بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية، ينطوي على خطأ أدى إليه عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال على الاستدلال الاستقرائي، بالطريقة التي اكتشفناها. (انتهى الاقتباس)

والواقع اننا كنا قد استعرضنا وبحثنا معظم الجوانب المتعلقة بهذين الموضوعين فيما سبق ضمن سياقات متنوعة ومختلفة عن السياق الحالي، فلا يبقى هنا إلا ان نسجل مجموعة من الملاحظات الموجزة حول هذين الموضوعين ضمن النقاط التالية (تلخيصاً لما سبق وإضافة لما استجد):

● نخالف الصدر في الرأي في كلا الموضوعين، فلا إمكان لإثبات السببية بالاستقراء، ولا غنى للدليل الاستقرائي عن مبدأ السببية كمصادرة قبلية على الأقل إن التزمنا بالواقعية الوجودية (راجع مثلاً § ١٠.١١.٤ من كتابنا هذا).

● نلاحظ (مفترضين حجية الاستقراء بمعنىً من المعاني) ان الاستقراء ـ من حيث المبدأ ـ قادر على (ومؤهل لـ) إثبات العلاقات السببية الفردية لا مبدأ السببية بمعناه التجريدي الكلي. بل الواقع ان إثبات الاستقراء للعلاقات السببية الفردية متوقف (خلافاً للصدر) على افتراض مبدأ السببية المجرد الكلي إذ بدونه لا يوجد مبرر موضوعي (من ملاحظة او تجربة مباشرة) لإثبات العلاقات السببية الفردية لأن الملاحَظ (بواسطة وسائل الرصد والتجربة) هو الاقترانات بين 'ما يسمى سبباً' و 'ما يسمى مسبباً'. فسمتا 'السبب' و 'المسبب' اللتان الصقتا بالشيئين المقترنين إنما تُبرَّر لو افترضنا مبدأ السببية الكلي المجرد أولاً وقبلاً، ومن دون هذا الافتراض لا مبرر ـ بل لا معنى ـ لإلصاق هاتين السمتين بهذين الشيئين. والواقع ان هناك خلطاً في كلام الصدر وحججه بين إثبات العلاقات السببية الفردية بالاستقراء وبين إثبات مبدأ السببية المجرد الكلي به وهو ما سنشير له لاحقاً (راجع § ٢.٥.٥).

● التزام الصدر بإمكان إثبات السببية بالاستقراء لا يقتصر على السببية العدمية (كما قد يُشعر به الاقتباس السابق) بل ينبغي ان يمتد ليشمل السببية الوجودية (اي ان الصدر يلتزم ـ او ينبغي ان يلتزم ـ بإمكان إثبات السببية الوجودية بالاستقراء كذلك). وينبغي ان نلاحظ في هذا السياق ان السببية العدمية ـ إن قلنا بها ـ متفرعة عن السببية الوجودية إذ لا معنى للسببية العدمية من دون افتراض السببية الوجودية، ومن ثم إثبات السببية العدمية بالاستقراء ينبغي ان يسبقه إثبات السببية الوجودية به.

٢.٥.٥ التطبيقات الأربعة

نستعرض هنا بإيجاز تطبيقات الصدر الأربعة (راجع صفحة 229 من كتابه وما بعدها) التي تمثل أوج نظرية الصدر الاستقرائية المعرفية ونقطة ذروتها حيث يلجأ الصدر في هذه التطبيقات المطولة الى مجمل نظريته الاستقرائية بكامل تقنياتها الشكلانية وأسسها المنطقية لتحليل مبدأ السببية وتحديد الموقف منه استقرائياً تبعاً للمتبنيات القبلية بشأنها.

والواقع ان كتابنا هذا لا يتسع للخوض في التفاصيل التقنية لهذه التطبيقات لأنها طويلة جداً ومتشعبة وهو ما لا يسمح حجم كتابنا لاستيعاب تفاصيله عرضاً وتحليلاً ونقداً كما أشرنا الى ذلك في مطلع الكتاب (راجع § ١.١). مضافاً الى ذلك ان كل هذه التفاصيل قد نوقشت فيما سبق ـ أو ستناقش فيما سيأتي ـ بنحو كلي شمولي وهذا يكفي ـ برأينا ـ لتقييم نظرية الصدر ومتبنياته ما دامت هذه التطبيقات ليست سوى مصاديق وجزئيات لنظريته الكلية التي أشبعناها (في حدود مقصدنا وغرضنا من هذا الكتاب) عرضاً وتحليلاً ونقداً بنحو كلي شمولي. ولذا نلخص فيما يلي من فقرات بعض النقاط العامة المتعلقة بهذه التطبيقات مما لم نتعرض له عموماً ضمن معالجتنا الكلية الشمولية السابقة.

فأول ما نلاحظ على هذه التطبيقات الأربعة أنها تطبيقات افتراضية ومن ثم هي لا تثبت صلاحية منهج الاستقراء الصدري او النتائج التي يراد الوصول اليها بهذه التطبيقات. فهذه التطبيقات مثلاً قائمة بمجملها على مجموعة من الافتراضات اللامبرهنة عملياً (وربما الممتنعة عن البرهان من هذه الحيثية)، إذ كثير من مفاهيم الصدر ومتبنياته عن السببية لاترقى الى مستوى القبول والتسليم لتصلح أساساً لاستقراءات ناجحة وموثقة تقود الى النتائج المطلوبة حتى لو قبلنا بنظرية الصدر الاستقرائية من حيث المبدأ (والتي هي أساساً موضع شك وطعن حسب ما فصلناه سابقاً). وقد سجلنا فيما سبق عدداً من تحفظاتنا على مفاهيم الصدر ومتبنياته بهذا الشأن فلا نعيد.

ثم ان هذه التطبيقات تجريدية تبسيطية لا تحاكي الواقع المعقد عادةً في المشهد الاستقرائي بوقائعه ومعطياته. فالمشهد الاستقرائي غالباً ما يكون معقداً ومتشابكاً على المستوى العملي والواقعي (خاصة في استقراءات المعارف الراقية المعقدة). فمثلاً، في الاستقراءات العملية ضمن نطاق هذه التطبيقات قد لا تكون (أ) و (ب) و (ت) و...إلخ معدودة او متناهية (اي انها كثيرة جداً او لامتناهية) بل قد لا تكون واضحة ومحددة أصلاً. فتنظيرات الصدر وتحديداته من هذه الجهات والحيثيات تتسم بكثير من التبسيط والتسطيح وتفتقر

للواقعية والمصداقية العملية.

ولعل اهم اوجه الخلل في هذه التطبيقات هو الخلط بين إثبات العلاقات السببية الفردية بالاستقراء وإثبات مبدأ السببية بالاستقراء. فمن يتمعن في هذه التطبيقات يجد انها عموماً تدور حول إثبات العلاقات السببية الفردية استقرائياً وهذا ـ لا شك أمر مبرر ـ وأن خالفنا الصدر في منهج الإثبات المتمثل في هذه التطبيقات. ولكن يبدو ان الصدر يريد ان يبرر ـ ضمن هذه التطبيقات ـ إثبات مبدأ السببية بالاستقراء.

يقول الصدر في صفحة 258 من كتابه (ضمن بحثه في هذه التطبيقات): وهكذا نثبت نقطة في غاية الأهمية وهي: أن نظرية الاحتمال، بالمعنى الذي تقدم، بالامكان تطبيقها لاثبات استحالة الصدفة المطلقة، وتنمية احتمال لسببية [السببية] العدمية إلى درجة كبيرة على أساس علم إجمالي شرطي.

وبذلك يثبت أن الاعتقاد السائد بأن الدليل الاستقرائي بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية، ينطوي على خطأ أدى إليه عجز المحاولات السابقة عن تطبيق نظرية الاحتمال على الاستدلال الاستقرائي، بالطريقة التي اكتشفناها. (انتهى الاقتباس)

فنلاحظ ان الصدر يخلط في هذا الاقتباس (او بالأحرى الكلام الذي اقتطع منه هذا الاقتباس) بين مصاديق السببية وجزئياتها وبين مبدأ السببية الكلي لأن هذه التطبيقات تقتصر على مصاديق السببية والعلاقات السببية الفردية ومن ثم فالدليل الاستقرائي الذي تستند اليه هذه التطبيقات بحاجة إلى مصادرة قبلية عن السببية سابقة للاستقراء ويستند الاستقراء اليها إذ بدون هذه المصادرة لا معنى لإثبات العلاقات السببية الفردية لأنه من دون هذه المصادرة القبلية يمكن ان نفترض ان جميع العلاقات الفردية علاقات لاسببية.[١٥٥] بل نستطيع الذهاب ابعد من ذلك بتكرار احتجاجنا السابق من انه لا يوجد مبرر موضوعي (من ملاحظة او تجربة مباشرة) لإثبات العلاقات السببية الفردية ما لم نفترض ـ قبلاً ـ مبدأ السببية المجرد الكلي لأن الملاحَظ (بواسطة وسائل الرصد والتجربة) هو الاقترانات بين 'ما يسمى سبباً' و 'ما يسمى مسبباً'، فسمتا 'السبب' و 'المسبب' اللتان الصقتا بالشيئين المقترنين إنما تُبرَّر لو افترضنا مبدأ السببية الكلي المجرد أولاً وقبلاً، ومن دون هذا الافتراض لا مبرر ـ بل لا معنى ـ لإلصاق هاتين السمتين بهذين الشيئين.

ونذكّر أخيراً بأن كثيراً من تفاصيل هذه التطبيقات قائمة على أساس علوم إجمالية ذاتية ومن ثم هي لا تصلح

---

[١٥٥] نلاحظ هنا ان مبدأ السببية هو مبدأ كلي تجريدي ولذا هو خارج نطاق صلاحية المنهج الاستقرائي (راجع § ١.٥ و § ٥.٥) بينما مصاديق السببية والعلاقات السببية الفردية ليست كذلك ولذا هي تدخل في نطاق صلاحية المنهج الاستقرائي من حيث المبدأ.

كدليل موضوعي لإثبات الوقائع الخارجية المتعلقة بالسببية وما يتصل بها من تطبيقات. كما ان قسماً من هذه العلوم الإجمالية اعتباطية اصطناعية مختلقة لا تعبر عن وقائع ومجريات حقيقية ومن ثم هي لا تحظى بقيمة موضوعية كاشفة عن الواقع. والخلاصة اننا نضع كثيراً من علامات الشك والاستفهام على هذه التطبيقات من حيث هي ومن حيث نتائجها ومخرجاتها، بل الواقع اننا نرفضها بنتائجها ومخرجاتها (من حيث دلالاتها الاستقرائية على الأقل) ولا نرى فيها إلا إخفاقاً آخر لنظرية الصدر الاحتمالية الاستقرائية المعرفية.

٦.٥ اليقين كأساس لقيمة المعرفة

أشرنا فيما سبق (انظر مثلاً حاشية ١٠٩ في صفحة ١٦١ من كتابنا) الى مسألة مهمة جداً نود التذكير بها هنا لأهمية استحضارها واعتبارها في هذا السياق وهو نقدنا للمذهب الذاتي (بل وربما للمذهب الأرسطي الذي يستند اليه المذهب الذاتي في هذه المسألة رغم ان المذهب الأرسطي قد يكون له عذر في ذلك كما سنلاحظ في الفقرة الأخيرة من هذا القسم) في موقفه من اليقين كأساس لقيمة المعرفة. وخلاصة القول في ذلك ان المعرفة لدى المذهب الذاتي (تبعاً للمذهب الأرسطي ملاحظين الفرق المشار اليه توّاً) تستمد قيمتها واعتبارها من اليقين دون اكتراث او اعتبار لأي معيار موضوعي لهذا اليقين وأسسه ومناشئه وهو ما ينبغي ان يتحقق حتى باليقين الذاتي الذي قد يكون مكافئاً للجهل المركب. وهناك الكثير من تنظيرات الصدر وتعبيراته وشروحه في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء (كما في كتبه الأخرى) مما يصرح فيه او يلمح بغائية اليقين ـ بما هو كذلك ـ في عملية المعرفة وموثوقية المعرفة اليقينية باعتبار تمتعها بأعلى قيمة وهي اليقين القطعي الذي هو قيمة مطلقة.

والواقع ان اعتبار القطع (حسب التعبير الأصولي) قيمة مطلقة للمعرفة ـ أياً كان مصدره ومنشؤه ـ لا ينبغي ان يكون غريباً عن الصدر ـ الأصولي الفقيه ـ لأن المعرفة الأصولية الفقهية تستمد قيمتها من القطع الذي هو منجِّز ومعذِّر دون اعتبار لمصدره ومنشئه (وإن اختُلف في بعض تفاصيله الهامشية كحجية قطع القطّاع مثلاً ملاحظين ان قطع غير القطّاع ليس بالضرورة موضوعياً).[١٥٦] بل الواقع ان نفس اقتراح الصدر لمرحلة التوالد الذاتي وتبريره لها بالمصادرة الأساسية للمذهب الذاتي (راجع § ٩.٤ والفقرة الأخيرة منه بنحو خاص) شاهد ودليل على مكانة القطع (الذي هو ذاتي في هذه المرحلة لحصوله بالقفزة الذاتية) في نظريته

[١٥٦] لمزيد من التفاصيل عن حجية القطع وقيمته التنجيزية التعذيرية نرجع القارئ الى كتب اصول الفقه الشيعي الحديث.

كقيمة مطلقة للمعرفة أياً كان مصدره ومنشؤه حتى لو كان هذا المصدر والمنشأ قفزة ذاتية الطابع والمضمون وإن بُرِّرت ـ ادعاءاً وزعماً ـ بكونها درجة موضوعية للتصديق.

والخلاصة ان اعتبار القطع واليقين قيمة مطلقة للمعرفة اياً كان مصدره ومنشؤه هو احد الركائز الضمنية التي تستند اليها نظرية الصدر الاستقرائية المعرفية (الموسومة ـ بحق ـ بالمذهب الذاتي)، وهذا ما قد يُقبَل في نظرية فقهية او اصولية او لاهوتية او ما شابه ذلك ولكن هذا ينبغي ان يُرفَض بحزم في نظرية فلسفية منطقية معرفية غايتها كشف الواقع وبلوغ الحقيقة (خاصة إن كانت هذه النظرية تستند الى عقيدة واقعية وجودية كنظرية الصدر). فقيمة اي اعتقاد او تصديق في نظرية كهذه ينبغي ان تكون مستمدة من (ومستندة الى) اسس موضوعية، فالظن والقطع في نظرية كهذه ينبغي ان تعاير قيمتهما بمدى استنادهما الى معطيات واقعية موضوعية مستقلة عن الاعتبارات الذاتية والانفعالات النفسية. وهذا يعني ان القيمة المطلقة حينئذٍ لا تعود او تُنسب الى الظن واليقين كحالة ذاتية نفسية يخبرها الظان والمتيقن بل تعود وتنسب الى القضية التي تعلق بها الظن واليقين باعتبارها معزّزة بأدلة واقعية موضوعية مستقلة في دلالتها وقيمتها عن الظان والمتيقن لإمكان التحقق منها بوسائل وأدوات ومناهج موضوعية مستقلة عن هذا الظان والمتيقن او ذاك.

وينبغي ان نشير اخيراً الى التصادم والتضارب (الضمني على الأقل) بين اعتبار اليقين قيمة مطلقة من جهة وبين التمييز بين اليقين الموضوعي واليقين الذاتي من جهة أخرى. فإن كان اليقين قيمة مطلقة فلا داعي للتمييز بين اليقين الموضوعي واليقين الذاتي ما دام كلاهما يقيناً، وإن لم يكن اليقين كذلك لم يكن داعٍ لإعطائه هذه القيمة ضمناً والسعي للحصول عليه بأي وسيلة ولو كان ذلك بادعاء قفزة ذاتية مبررة بزعم كونها درجة موضوعية للتصديق.

كما ينبغي ان نشير الى ان اعتبار اليقين قيمة مطلقة للمعرفة قد يكون مغتفراً ومقبولاً في المذهب العقلي الأرسطي الذي يشكل الاستنباط (بشكله القياسي أساساً) أساسه الأهم وربما الوحيد، وبذا تستند المعرفة بجملتها برهانياً الى قضايا قبلية يقينية (ذاتية الصدق وبالغة الوضوح وموضوعية المضمون افتراضاً) وتؤول اليها. ولكن هذا لا ينبغي ان يكون مغتفراً ومقبولاً في المذهب الذاتي الصدري الذي تستند المعرفة فيه بجملتها او بمعظمها الى الاستقراء الذي يستند اليقين فيه ـ إن حصل ـ على اسس غير مضمونة الصدق موضوعياً وبذا يكون اليقين فيه ذاتي الطابع والمضمون مما لايسمح له بان يكون قيمةً مطلقة للمعرفة وأساساً لها.

٧.٥ أنواع القضايا

سنستعرض في الأقسام الفرعية التالية بإيجاز عدداً من انواع القضايا التي تعرّض لها الصدر في اواخر كتابه ضمن استعراضه لأنواع القضايا في المذهب الأرسطي وتحليله لقيمتها منطقياً ومعرفياً حسب المذهب الذاتي. وينبغي ان نلاحظ ـ قبل ان نلج في التفاصيل ـ انه لا اهتمام لنا بالمذهب الأرسطي استعراضاً وتحليلاً ونقداً وتقييماً (وهو ما التزمنا به سابقاً). ولذا سكوتنا عن المذهب الأرسطي لا يعني الرضا عنه واتفاقنا معه كما ان نقدنا للصدر لا يعني تعضيدنا للمذهب الأرسطي في قباله لأننا حددنا خياراتنا والتزاماتنا ـ المتمثلة في المذهب التعريفي ـ سابقاً (راجع الفصل الثاني) فلا نعيد.

١.٧.٥ القضية التجريبية

ما يهمنا من كلام الصدر عن القضية التجريبية يتركز اساساً على مسألتين: الأولى هي ادعاؤه (ترجيحاً وإن كان يبدو انه التزم به كموقف نهائي لاحقاً) ان كل واقعة جزئية استقرائية تثبت كامل مدلول القضية التجريبية ولكن بنحو احتمالي، والثانية هي الموقف من تصنيف القضية التجريبية (والاستقرائية بنحو أعم او أغلب) كقضية أولية او ثانوية.

أما بشأن المسألة الأولى فيقول الصدر في صفحة 385 من كتابه: التصور الثاني ـ وهو الأصوب ـ إن كل قضية من القضايا الجزئية المكونة للاستقراء تثبت كامل مدلول القضية التجريبية. لا جزءاً منه فحسب، ولكن إثباتها لكامل مدلول القضية التجريبية إثبات ناقص. فهناك إذن ـ على أساس هذا التصور ـ أدلة على كامل مدلول القضية التجريبية بعدد القضايا الجزئية التي يشتمل عليها الاستقراء، غير أنها أدلة احتمالية. وبهذا تكون القضية التجريبية بكامل مدلولها قضية مستنتجة ومستدلة كأي قضية نظرية ثانوية. (انتهى الاقتباس)

والواقع ان ادعاء الصدر هذا لا ينبغي ان يختص بالقضية التجريبية بل ينبغي ان يشمل انواعاً اخرى من القضايا الاستقرائية (وربما جميعها او أغلبها).[١٥٧] وعلى كل حال نسجل في الفقرات التالية جملة من الملاحظات على هذا الادعاء.

---

[١٥٧] يقول الصدر مثلاً في صفحة 387 من كتابه: فالقضية الحدسية قضية ثانوية مستدلة، وهي بكامل مدلولها مستنتجة من القضايا الجزئية التي تكوّن منها الاستقراء لصالح تلك القضية الحدسية، ولكن بدرجة من الاستنتاج والاثبات أقل من اليقين، وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي. (انتهى الاقتباس)

فأول ما نلاحظ على هذا الادعاء انه لا يبدو متفقاً مع الحدس والحس السليم (راجع § ٥.٥.٢)، إذ الواقعة الجزئية الاستقرائية ـ أيّاً كانت ـ لا ينبغي ان تثبت كامل مدلول القضية الاستقرائية ولو بنحو احتمالي لعجزها عن ذلك بسبب الاختلاف المفهومي بين مدلول الواقعة الجزئية المختص بتلك الواقعة تحديداً ومدلول القضية الاستقرائية الذي هو كلي وممتد لكل مصاديق المفهوم الكلي الذي هو متعلَّق القضية. وباختصار، نحن نحتاج الى نوع من العناية والتكلف والتمطيط لنجعل الواقعة الجزئية مثبتة لكامل مدلول القضية التجريبية (والاستقرائية بنحو أعم او أغلب).

ثم انه لا يبدو هذا الادعاء منسجماً تماماً في روحه ومحتواه مع مضمون قول الصدر (في صفحة 321 من كتابه) 'وأما الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية فهو لا يبرهن على الجانب الموضوعي من الحقيقة' لأن الدليل الاستقرائي ان لم يكن مبرهناً على الجانب الموضوعي من الحقيقة (بسبب إثباته درجة من التصديق بدلاً عنه) فكيف تكون القضايا الجزئية المكونة للاستقراء مثبتة لكامل مدلول القضية التجريبية (والاستقرائية بنحو أعم او أغلب).

وكأن الصدر يريد ـ ضمناً ـ بادعائه هذا تبرير ادعائه ان الدليل الاستقرائي في مرحلة التوالد الموضوعي استنباطي (راجع § ٧.٤). بل يبدو ان الصدر يريد بادعائه هذا تبرير مجمل مذهبه الاستقرائي الذي جوهره استناد الاستقراء الى تراكمات احتمالية، لأن هذا الادعاء يجعل الوقائع الجزئية أبلغ في دلالتها على النتيجة الاستقرائية الكلية وإثباتها لها. والواقع ان كلام الصدر لاحقاً (في صفحة 385 من كتابه) يعزز هذا التخمين إذ يقول: الصنف الثاني: المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي في مرحلته الاستنباطية، فإن هذه المصادرات هي التي تجعل كل واحدة من قضايا الصنف الأول [اي القضايا الجزئية] من عوامل إثبات كامل مدلول القضية التجريبية، وقد عرفنا سابقاً أن الحد الأدنى من هذه المصادرات يكفي فيه الاحتمال القبلي للسببية بمفهومها العقلي. (انتهى الاقتباس)

وأما بشأن المسألة الثانية فيقول الصدر في صفحة 386 من كتابه: وعلى هذا الأساس يمكننا أن نعتبر القضية التجريبية ثانوية ومستدلة ـ وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي ـ ما دمنا نتكلم عن درجة من التصديق أقل من اليقين. وأما اليقين بالقضية التجريبية فهو ليس مستدلاً ولا مستنتجاً استدلالاً واستنتاجاً منطقياً من تصديقات سابقة، وإنما هو وليد تراكم الاحتمالات في محور واحد وفقاً للمرحلة الثانية من الدليل الاستقرائي، فهو تصديق أولي من الناحية المنطقية، ولكنه يتوقف في نفس الوقت على افتراض كل التصديقات التي تتطلبها المرحلة الاستنباطية المؤدية إلى تراكم الاحتمالات، وإن لم يكن مستنتجاً منها

منطقياً. (انتهى الاقتباس)

ورغم ان هذا الكلام منسجم عموماً مع التزامات الصدر ونظريته الاستقرائية فاننا نود تسجيل بعض الملاحظات عليه (من هذا الجانب كما من جوانب اخرى). فهذا الكلام لا ينبغي ان يكون مختصاً بالقضية التجريبية بل ينبغي ان يمتد ليشمل كل انواع القضايا الاستقرائية وهو ما يبدو منسجماً كذلك مع التزامات الصدر ونظريته الاستقرائية (إذ لا يبدو ان للصدر داعياً للممانعة في ذلك بل هو يصرح بذلك بشأن القضية الحدسية كما سنفصل ذلك في § ٢.٧.٥). وعلى هذا فالقضية الاستقرائية (أيّاً كان نوعها) لا هي بالقضية الأولية (لأنها ثانوية ومستدَلّة في المرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي) ولا هي بالقضية الثانوية (لأنها تصديق أولي من الناحية المنطقية في المرحلة الذاتية من الدليل الاستقرائي)، وهي بذا ينبغي ان تصنَّف قضيةً هجينة أولية-ثانوية او قضيةً من نوع ثالث.[١٥٨] وهذا النوع من الهجانة او التثليث (حتى لو قبلناه منطقياً) لا يبدو منسجماً تماماً مع تقسيم القضايا عموماً الى أولية وثانوية وهو (اي هذا التقسيم) مما يلتزم به الصدر كما يفهم من كلامه في مواضع عديدة من كتابه.

ولا يبدو الالتزام بان القضية التجريبية (والاستقرائية عموماً او غالباً) قضية أولية ـ بزعم ان اليقين الذي تتصف به القضية التجريبية في طورها النهائي تصديق أولي ـ خياراً أفضل بل لعله أسوأ من خيار الهجانة والتثليث رغم انه يبدو متفقاً مع المذهب الأرسطي في بعض انواع القضايا الاستقرائية (والقضية التجريبية بالخصوص آخذين بنظر الاعتبار ان تصنيف القضية التجريبية قضيةً استقرائية هو تصنيف صدري لا أرسطي). والسبب ان هذا اليقين حاصل بالقفزة الذاتية المشكوك في مشروعيتها فضلاً عن أوليتها (او اولية اليقين الحاصل بها زعماً).

وعلى كل حال، يبدو ان لهذا الخلط تداعيات غير حميدة أخرى (لا داعي للدخول فيها لكفاية ما نحن فيه) وكل هذا نتيجة من نتائج تقسيم الصدر في نظريته الاستقرائية الاستدلال الاستقرائي الى مرحلة استنباطية ومرحلة ذاتية، وهو أحد أمثلة الهجانة والتلفيق وقلة الاتساق في نظرية الصدر التي سجلناها وبحثناها في مواقع أخرى (راجع مثلاً § ٩.٥) والتي لا يبدو ان مذهباً آخر من المذاهب المعروفة (كالعقلي والتجريبي) يشاطره فيها. وواضح ان مذهبنا التعريفي بعيد كل البعد عن هذه المطبات والمشاكل والأزمات كما أوضحنا ذلك سابقاً مراراً وتكراراً فلا نعيد.

---

[١٥٨] الواقع انه حتى لو رُفض هذا التعميم لكل أنواع القضايا الاستقرائية فان هذا الإشكال يبقى وارداً على بعض القضايا الاستقرائية كالقضية التجريبية والحدسية.

٢.٧.٥ القضية الحدسية

يساوي الصدر بين القضية الحدسية والقضية التجريبية إذ يقول (في صفحة 386 من كتابه) 'والقضايا الحدسية كالقضايا التجريبية تماماً'.[١٥٩] ولا نرى داعياً للاختلاف معه في ذلك. والواقع ان أصل التمييز بين القضيتين مصطنع في معظم الأحوال والظروف إذ لا تكاد تستغني القضايا التجريبية (إذا استثنينا ـ احتمالاً ـ أوضح الواضحات) عن الحدس في تكوينها وتشكيلها واستنتاجها (وهو ما اشرنا له في سياقات مغايرة سابقاً).

وعلى كل حال، ينحو الصدر (اتساقاً منه مع موقفه هذا) منحىً مطابقاً لمنحاه في القضية التجريبية إذ يعدّ القضية الحدسية قضيةً مستنتجة بكامل مدلولها من القضايا الجزئية التي تكوّن منها الاستقراء وهي قضية ثانوية مستدلة في مرحلتها الاستنباطية وقضية أولية في مرحلتها الذاتية (بمعنى ان اليقين بالقضية الحدسية هو درجة أولية من التصديق؛ راجع كلام الصدر في صفحة 387 من كتابه). وهذا يعني ان ما قلناه بشأن القضية التجريبية في هذا الصدد (اي ما أُشير اليه في § ١.٧.٥ بـ 'المسألة الأولى' و 'المسألة الثانية') يجري تماماً في القضية الحدسية. وباختصار، نجد انفسنا مرةً ثانية أمام ادعاء الصدر المرفوض (او المشكوك في سلامته على الأقل) بشأن 'المسألة الأولى'. كما نجد انفسنا مرةً ثانية أمام مشكلة تصنيف القضية الحدسية كقضية أولية او قضية ثانوية، وهذا يؤكد ما أشرنا له سابقاً من ان مشكلة التصنيف هذه (اي التصنيف الى اولية او ثانوية) ينبغي ان تمتد ـ وفق نظرية الصدر ـ لتشمل كل (او على الأقل معظم) أنواع القضايا الاستقرائية، وهو ما ينبغي ان يمثّل تحدياً إضافياً (ضمن تحديات كثيرة أخرى مما أشرنا وسنشير اليه) لنظرية الصدر الاستقرائية المعرفية.

٣.٧.٥ القضية المتواترة

الحديث في التواتر وفي القيمة المعرفية للقضية المتواترة ذو شجون. فالبحث في هذا الموضوع متشعب وغني ويستدعي التعرض الى كثير من القضايا والمواضيع المهمة التي لا يتسع كتابنا لها. وما يهمنا اساساً هو موقف الصدر من القيمة المعرفية للتواتر التي أرجعها الصدر الى الاستقراء إذ يقول (في صفحة 388 من كتابه): والقضية المتواترة في رأينا ليست إلا قضية استقرائية تقوم على أساس المناهج الاستقرائية في الاستدلال، كالقضايا التجريبية والحدسية، فهي نتيجة للدليل الاستقرائي. (انتهى الاقتباس) وقد استعرض الصدر

[١٥٩] كذلك يقول في صفحة 387 من كتابه: ورأينا في القضية الحدسية هو رأينا المتقدم في القضية التجريبية.

بالتفصيل (راجع صفحة 387-400 من كتابه) اسس التواتر الاستقرائية وحلله على أساسها مستخدماً تقنيات نظريته وأنماطها الشكلانية مما لا يمكننا ولا ينفعنا الخوض فيه إذ يكفي ما قدمناه سابقاً من إفادات وتحليلات عمومية لنظرية الصدر في الاستقراء التي لا يتميز التواتر ـ كتطبيق من تطبيقاتها ـ عن غيره من التطبيقات بشأنها رغم امتيازه ـ كما سنعرف ـ بنقاط ضعف وخلل إضافية.

وعلى كل حال، سنحاول في هذا القسم الفرعي ان نلامس أهم القضايا المتعلقة بالتواتر والقضية المتواترة بالقدر والمحتوى الذي يرتبط بموضوع كتابنا ويدخل في نطاق اهتمامنا المتمحور حول نقد الأسس المنطقية للاستقراء ونظرية المعرفة الصدرية. والواقع ان بحثنا هذا سيدور حول محورين أساسيين هما: القيمة المعرفية للتواتر نظرياً والقيمة المعرفية للتواتر عملياً.

فأما ما يخص المحور الأول، فنبدأ الحديث فيه بتعريف التواتر (الذي ينقله الصدر عن المنطق الأرسطي) وهو 'إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب'. وهذا يعني ـ بحكم التعريف ـ ان مضمون الخبر المتواتر قطعي ما دام التواطؤ على الكذب ممتنعاً. وهذا قد يدفعنا الى الاعتقاد بان الخبر المتواتر حجة اي يتمتع بقيمة معرفية كاملة. ولكن ينبغي ان نتوقف لنحلل هذا التعريف بعمق لنرى إن كان هذا الاعتقاد مبرَّراً. فحسب منطوق التعريف ما هو ممتنع هو التواطؤ على الكذب وليس الصدق الواقعي بمعنى مطابقة مضمون الخبر المتواتر للواقع إذ كثيراً ما يكون الصادق مخطئاً. وبعبارة أوضح، ينبغي ان نميز بين الصدق الشخصي (الذي يعني ان المخبر يعتقد بأن ما يخبر به صحيح ومطابق للواقع) وبين الصدق الواقعي (الذي يعني ان مضمون الخبر صحيح ومطابق للواقع). فامتناع التواطؤ على الكذب ـ لو تحقق ـ يعني ثبوت الصدق الشخصي لا الصدق الواقعي وهذا لا يعني ولا يستلزم الصحة والصواب. نعم، لوكان التواتر يعني ـ بحسب التعريف ـ 'إخبار جماعة يمتنع خطؤهم' لكان التواتر مستلزماً للصحة والصواب (بحكم التعريف).[١٦٠]

والخلاصة ان هذا التعريف يعني صدق الخبر المتواتر من حيث نسبته للمخبرين لا من حيث نسبته للواقع لأن المخبرين الصادقين قد يخطؤون في إصابة الواقع.[١٦١] وهذا ما يبرر الاعتقادات المتضاربة حيث تعتقد

---

[١٦٠] الواقع ان هذا ينبغي ان يذكّرنا باعتقاد بعض علماء الشيعة بحجية الإجماع من جهة دخول المعصوم في المجمعين (او من جهة كشفه الاستلزامي عن دخول المعصوم او عن رأيه)، وبهذا يكون الإجماع بحكم 'إخبار جماعة يمتنع خطؤهم' لاشتمالهم على المعصوم الذي هو ـ بحكم كونه معصوماً ـ يمتنع خطؤه. وعلى كل حال هذا الموضوع خارج عن نطاق بحثنا في هذا الكتاب وربما سنتعرض له في المستقبل في كتاب آخر.

[١٦١] الحقيقة ان احتمال الخطأ في مضمون الخبر المتواتر يجعل من الممكن ان يكون بعض المخبرين صادقاً (اي صدقاً شخصياً) وبعضهم كاذباً، وحينئذٍ يكون الخبر كاذباً واقعياً وصادقاً شخصياً (نسبةً لبعض المخبرين) وكاذباً شخصياً (نسبةً لبعض آخر من

جماعة جزماً بقضية ما بينما تعتقد جماعة اخرى جزماً بنقيضها، فكلتا الجماعتين صادقة في اعتقادها (لأنها تعتقد بقضيتها) رغم ان إحداهما على الأقل مخطئة في اعتقادها لمخالفته للواقع (راجع وحدانية الحقيقة في § ١.٥.٢). والواقع ان هذا الموضوع يرتبط بموضوع اليقين كأساس لقيمة المعرفة (الذي تعرضنا له في § ٦.٥) من حيث ان اليقين والاعتقاد الجازم بمضمون القضية (المتمثلة في هذا السياق في الخبر المتواتر الذي يعتقد بصدقه المُخبِرون ـ او بعضهم على الأقل ـ كما يعتقد بصدقه المُخبَرون بحكم التواتر) لا يستلزم الحجية والقيمة المعرفية من حيث الصدق الخارجي والمطابقة للواقع. فحتى لو تيقن المُخبَرون بصدق الخبر بسبب التواتر فان هذا اليقين لا يعني الصدق الخارجي وإصابة الحقيقة ما دام المُخبِرون عرضةً للخطأ.

وإذ ميّزنا بين الصدق الشخصي والصدق الواقعي يكون من الممكن ـ بل من المحتَّم ـ حصول التضارب في الأخبار المتواترة حيث يحصل تواتر بقضية ما وبنقيضها او خلافها في آن واحد. والحقيقة ان هذا ليس إمكانية نظرية مجردة بل هو واقع قطعاً في التواترات التاريخية والتواترات المعاصرة (مما سنشير الى بعض مصاديقه لاحقاً وإن في سياق آخر) حيث تنقل جماعة ما (يمتنع اتفاقها على الكذب بالمعنى الشخصي) قضية ما بينما تنقل جماعة أخرى (يمتنع كذلك اتفاقها على الكذب بالمعنى الشخصي) قضية مغايرة او مناقضة ويكون لدينا حينئذٍ تواتر بالقضية وتواتر بنقيضها (او ضدها او خلافها).

وأما ما يخص المحور الثاني، فنحن نَنظر الى مصاديق التواتر الشائعة (كما في حالات الروايات الدينية) التي قد يريد الصدر وامثاله اثبات صحتها بتواتر شكلي مزعوم بسبب كثرة ورودها في كتب الروايات (وكذا ما شابهها من تواترات تاريخية ومعاصرة مثل التواترات المزعومة في كتب السير وأخبار الماضين المسطرة في تلك الكتب او التواترات المعاصرة المتناقَلة في وسائل الدعاية والإعلام) كما نَنظر الى استخدام الصدر لمنهجه الاستقرائي لتوثيق التواتر وتثبيت قيمته المعرفية باعتبار التواتر تطبيقاً من تطبيقات نظريته الاستقرائية (حسب ما أشرنا اليه آنفاً). فأول ما نلاحظ في موضوع التواتر من جهة هذا المحور ان معاملة الإخبارات المتعددة كحوادث مستقلة عن بعضها البعض قد لا يكون صحيحاً من الناحية العملية. فضلاً عن ذلك، ان وجود التواتر بنفسه قد يكون مشكوكاً. فتعدد الروايات مثلاً قد لا يستلزم تعددَ الرواة وتعددَ طرق الرواية في الواقع، بل قد يعني عملية اختلاق منظَّم له مصدر واحد صنع روايات متعددة ونسبها لطرق واسانيد مختلفة. ولهذا فالتواتر (حتى لو سلمنا بمقبوليته وحجيته بحد ذاته وضمن شروطه المثالية المنصوص عليها وهو

المخبرين). بل ان التمييز بين الصدق الواقعي والصدق الشخصي ينبغي ان يجعل هذا ممكناً حتى في الخبر الصادق واقعياً (اي حين يعتقد بعض المخبرين بصدقه ويعتقد بعضهم بكذبه).

ما لانقول به مبررين ذلك جزئياً بما استعرضناه في المحور الأول) يظل موضعاً للشك من جهة تحققه واقعاً وتوفر شروط صلاحيته وحجيته في كثير (وربما معظم) التواترات المزعومة.

كما نلاحظ ايضاً ـ كما لاحظنا سابقاً ـ ان كثيراً من علوم الصدر الإجمالية في هذا المجال ـ كغيره من المجالات ـ ذاتية الطابع كما تبتني وتؤسَّس عموماً على جهل بالواقع المفترض. فمثلاً الصدر يفترض ـ في مقارباته التقنية الشكلانية ـ قيماً معينة للاحتمالات ككونها متساوية حين تُجهل ظروف الحالة موضع البحث. فلو افترضنا الجهل بظروف الخبر والمخبر فاننا حسب علوم الصدر الإجمالية سنعطي كلاً من احتمال الصدق والكذب قيمة النصف رغم ان احتمال الصدق والكذب في كل مخبر له قيمة معينة واقعياً تحددها الخصائص الشخصية لذلك المخبر (بالإضافة الى عوامل أخرى). فالمخبر الثقة قد يكون احتمال الكذب لديه يقارب الصفر بينما احتمال الكذب لدى المخبر الكذاب قد يقارب الـ 100%. وبذا فالقيم والحسابات الكمية للاحتمالات في مجال التواتر ـ كما عرضها الصدر في بحثه للتواتر المشار اليه فوقاً ـ تخضع للاعتباط والجهل ولذا لا تصلح ان تؤسَّس عليها نظرية كمية معرفية جادة يوثق بنتائجها ومخرجاتها. وهذا يعني ان التراكمات الاحتمالية للتواتر حسب حسابات الصدر القائمة على اساس نظريته الاستقرائية مشكوك في صدقيتها وقيمتها العملية حتى لو سلمنا بقيمة التواتر نظرياً ومن حيث المبدأ والأصل.

وباختصار، ان كثيراً من العوامل التفصيلية المهمة في تحديد قيمة التواتر ووثاقة نتائجه لم تؤخذ بعين الاعتبار وقد أُغفلت على أساس افتراض ضمني ان قيمة التواتر تنبع من تراكم كمي احتمالي كافٍ في تحقيق العلم المطلوب بغض النظر عن العوامل التفصيلية الموضوعية الأخرى التي لها دور في تحديد قيمة العلم المحصَّل. وربما يكون الحال كذلك إن أخذنا العلم بمعنى اليقين الذاتي (الذي هو غاية الفقيه والأُصولي في مسعاهما التنجيزي التعذيري التعبدي المطمّن لضمير المكلَّف) ولكن الأمر ليس كذلك إن أخذنا العلم بمعنى الكشف الموضوعي عن الواقع الخارجي المفترض (الذي هو غاية الباحث عن الحقيقة كعالم الطبيعة مثلاً وفق الرؤية الواقعية خاصةً إن تبنينا فلسفة واقعية وجودية).

والحقيقة ان إشكالات كهذه لا تخص الصدر ونظريته الاحتمالية الاستقرائية المعرفية بل هي تشمل التواتر عموماً ـ كمصدر من مصادر المعرفة اليقينية المعتمدة ـ في نظريات المعرفة التقليدية خاصةً الأرسطية منها التي تستند اليها معظم مدارس المعرفة في نطاق الموروث الثقافي العربي الإسلامي (كما في علم أصول الفقه مثلاً). فالواقع ان معظم التواترات المزعومة لا قيمة لها إطلاقاً في جانبها المعرفي وان كان لها قيمة في الجانب الذاتي التطميني. فكثير من (وربما معظم) التواترات التاريخية ـ بل حتى المعاصرة ـ تبتني على تراكم أكاذيب

(او على الأقل على تراكم اخطاء) لا تراكم احتمالات ذات قيمة معرفية. فإذا كان الواقع المعاصر في كثير من تفاصيله وأحداثه 'المتواترة' عرضة لحملات التزييف والتضليل والكذب الممنهج والتحيزات الدينية والسياسية والآيديولوجية وما شابهها (او على الأقل العرض اللامتوازن المضلل) من قِبَل وسائل الدعاية والتضليل (التي توصف بوسائل الإعلام)[١٦٢] وما يسمى بمنصات التواصل الاجتماعي فما بالك بالتواترات التاريخية التي تبعد عنا عقوداً وقروناً وألوفاً من السنين. وكل هذه التواترات ـ التاريخية والمعاصرة ـ لها أتباع لا عدّ لهم ولا حصر يصدِّقون بها تصديقاً جازماً (يصل الى حد التقاتل من أجلها أحياناً) بفضل التواتر رغم تناقضها وتهافتها وبعدها (او كثير منها) عن المنطق والعقل.

والخلاصة، ان من السذاجة ان يعد التواتر مصدراً من مصادر المعرفة ـ فضلاً عن ان يكون من مصادرها الموثوقة ـ في نظرية معرفية جادة موضوعية الطابع رغم قيمته الذاتية التطمينية التي لا تنكر. وهذا يعني ان الخبر ـ اي خبر ـ سواء كان متواتراً ام غير متواتر ينبغي ان يستمد قيمته من معطيات موضوعية وضوابط علمية ذات قيمة معرفية لا من تراكمات احتمالية مصطنعة مزعومة منشأ قيمتها هو كثرة المخبرين. فما دام الخطأ والسهو والنسيان سمة مميزة للإنسان وما دام الكذب والالتواء والتضليل من أحب عادات الإنسان وألصقها به ـ بل هو طبيعة ثانية له ـ وما دام التحيز والتعصب والجهل من صفاته الذاتية وسماته اللصيقة، يكون تحصيل تواترات قائمة على تراكم الأخطاء والغفلات او على تراكم الأكاذيب واتفاق الكذّابين ـ عفواً أو قصداً ـ او على عقد وقناعات جاهلة راسخة أمراً لا ممكن الحدوث فحسب بل شائع الوقوع كذلك. وهذا يعني ان التواتر ـ كتواتر ـ لا قيمة معرفية له رغم قيمته التنجيزية التعذيرية ـ القائمة على أساس قيمته التطمينية ـ التي لا تنكر.

وهذا الموضوع مرتبط في الواقع بموضوع اليقين كأساس لقيمة المعرفة الذي اشرنا له فوقاً (والذي تعرضنا له وبحثناه في § ٦.٥) من حيث ان التواتر حتى لو أورث اليقين لا ينبغي ان يكون حجة من حيث قيمته المعرفية من هذه الحيثية ما لم يقترن بشواهد موضوعية تؤكد مضمون القضية المتواترة، وهو ما يعني ان

---

[١٦٢] الواقع ان التضليل المتعمَّد لا يقتصر على 'وسائل الإعلام' بل يمتد لكثير من 'مصادر المعرفة' و 'مراكز البحوث' ذات الصبغة 'العلمية الأكاديمية الرصينة' ـ زعماً ـ التي تروّج لأفكار وادعاءات وأكاذيب صانعيها وممولها. بل ان التضليل والافتراء يمتد احياناً حتى الى العلوم النظرية والتطبيقية التي لا يتورع بعض علمائها عن الترويج لأكاذيبهم ومزاعمهم بدافع المصلحة والشهرة والترويج لهذا الفريق او ذاك او رفع هذا الشخص او ذاك. والأمثلة على ذلك (من الانترنت وغير الانترنت) كثيرة، وهي إن دلت على شيء فإنما تدل على مدى انحطاط الإنسانية ـ على طول تأريخها ـ أخلاقياً وإدمانها على الكذب والتزييف رغم تشدقها بقيم الصدق والحقيقة وما شابهها من مزاعم وادعاءات باطلة.

القيمة المعرفية لا تنبع من التواتر بحد ذاته وبما هو كذلك بل بالشواهد والقرائن الموضوعية المقارنة له والمؤيدة لمضمونه (إن كانت).

وأخيراً، نختم كلامنا عن التواتر ببعض الملاحظات المفيدة المكمِّلة لبحثنا وذلك ضمن النقاط التالية:

● ينبغي ان نلاحظ ـ كما أشرنا سابقاً في § ١.٢.٤ ـ ان التواتر كي يُقبَل (إن افترضنا قبوله ولو ضمن شروط وحدود معينة) ينبغي على الأقل ان تكون القضية المتواترة مبرَّرة في أصلها ومصدرها بأن تكون معرفة صحيحةً من حيث المبدأ ومبرَّرة موضوعياً ومنطقياً كي يصح القبول بها على أساس التواتر. فكما قلنا سابقاً، لا ينبغي ان يُقبَل بالتواتر أشياء غير قابلة للتصديق بحد ذاتها (كخرق القوانين الطبيعية بالمعاجز مثلاً فضلاً عن المحالات العقلية كاجتماع النقيضين وارتفاعهما).[١٦٣] فالتواتر إذاً حتى لو قُبِل تبقى قيمته المعرفية ثانوية وعارضة (لا أولية وأصيلة) لأنه لا يصلح أن يوثّق قضية ما ويكون أساساً لقبولها ما لم تكن القضية بنفسها قابلةً للتوثيق والقبول.

● ينبغي ان نلاحظ كذلك ان اعتبار الصدر التواتر تطبيقاً من تطبيقات نظريته الاستقرائية قد لا يكون متفقاً تماماً مع التعريف الأرسطي للتواتر (اي 'إخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب') الذي يبدو ان الصدر يلتزم به. فحسب هذا التعريف تواطؤ الجماعة على الكذب ممتنع، بينما حسب منهج الصدر الاستقرائي تواطؤ الجماعة على الكذب غير ممتنع بل هو ممكن وإن كان ضعيف الاحتمال. ولا يقال ان القفزة الاحتمالية في مرحلة التوالد الذاتي كافية للوصول الى اليقين وإفناء هذا الاحتمال الضعيف، لأننا حتى لو سلمنا بهذا لا يبدو ان هذا بحد ذاته كافٍ لتحقيق الامتناع لأن اليقين ليس مكافئاً للامتناع (خاصةً إن اخذنا في الاعتبار الطبيعة الذاتية لهذا اليقين الحاصل بقفزة التوالد الذاتي لا بأساس ومنشأ موضوعي). نعم، قد يكون اليقين مكافئاً للامتناع من منظور عملي صرف وهو ما قد يكفي للدفاع عن موقف الصدر وتصويبه من هذه الجهة.

● ينبغي ان يجري في القضية المتواترة ما جرى في القضية التجريبية والحدسية من إشكال حول طبيعتها من حيث كونها اولية او ثانوية إذا قبلنا كونها تطبيقاً للمنهج الاستقرائي الصدري.[١٦٤]

---

[١٦٣] نحن في هذا ننظر أساساً من منظور واقعي وجودي (او 'صدري' ما دمنا في سياق تقييم نظرية الصدر ودحضها) ملاحظين ان المعاجز وأشباهها قد تُقبَل من منظور تعريفي وهو ما التزمنا به (اي من حيث الأصل) في § ١.٢.٤.

[١٦٤] نلاحظ هنا ان كلام الصدر وكلامنا بشأن 'المسألة الأولى' الذي قيل في القضية التجريبية والقضية الحدسية (راجع § ١.٧.٥ و § ٢.٧.٥) لا يبدو صالحاً للجريان في القضية المتواترة باعتبارها قضية استقرائية حسب المنهج الصدري لأن مضمون القضية الاستقرائية في هذه الحالة هو مضمون الخبر المنقول بالتواتر. نعم، قد يجري بنحو من التكلف والتعسف وهو ما لا نحتاج اليه (ملاحظين ان هذه المسألة صغيرة وتافهة).

● ينبغي الإشارة الى كلام الصدر في صفحة 391-392 من كتابه (اي الفقرة 'والسبب في أن قيم الأطراف ... أطراف العلم الإجمالي' والفقرات التي تليها) حيث يجري فيه ما أشرنا له في سياق عرضنا لمثال الرميات العشر (راجع § ٦.٥.٣ من كتابنا) ومثال دعوة خمسين شخصاً (راجع § ٧.٥.٣ من كتابنا) بشأن كون احتمال الاختلاف مجموعاً (لا فرداً فرداً) أكبر من احتمال الاتفاق. وعلى هذا الأساس إنما يصح اعتبار الصدر 'حالة وجود دافع مصلحي للاخبار بوقوع الحادثة ـ التي سألنا عنها ـ عند جميع الشهود أضعف احتمالاً من أي حالة أخرى من الحالات الممكنة التي تتألف منها أطراف العلم الاجمالي' بهذا المعنى الجمعي او بالمعنى الفردي لو افترضنا وجود أسباب موضوعية تبرر ضعف احتمال وجود دافع مصلحي عند جميع الشهود مقابل احتمال اي حالة فردية اخرى.

٤.٧.٥ القضية المحسوسة

تحت عنوان 'القضية المحسوسة مستدلة كالقضية التجريبية' (راجع صفحة 416 وما يليها من كتاب الصدر) يقول الصدر: والحقيقة أن افتراض موضوعية الحادثة ليس افتراضاً دون مبرِّر كما تقول المثالية، وليس أيضاً افتراضاً أولياً ومعرفة أولية كما يقول المنطق الأرسطي، بل هو افتراض مستدل ومستنتج حسب مناهج الدليل الاستقرائي، كالقضايا التجريبية والحدسية والمتواترة تماماً. فالتصديق الموضوعي بالواقع يقوم على أساس تراكم القيم الاحتمالية في محور معين، وفقاً للطريقة العامة التي فسرنا بها المرحلة الأولى الاستنباطية من الدليل الاستقرائي، ويتحول هذا التراكم إلى اليقين عند توفر الشروط اللازمة، وفقاً للمرحلة الثانية الذاتية من الدليل الاستقرائي. (انتهى الاقتباس) ثم يستطرد الصدر بعد ذلك في بيان الطرق التي يتخذها الدليل الاستقرائي ـ حسب رأيه ـ لإثبات القضية المحسوسة.

والواقع ان حجج الصدر هنا كحججه في إثبات واقعية الوجود الخارجي استقرائياً مثلاً (راجع § ٢.٥)[١٦٥] او إثبات مبدأ السببية بالاستقراء كذلك (راجع § ٥.٥ و § ١.٥.٥). كما ان حجتنا ضده هنا كحججنا ضده هناك فهو مثلاً يحاول إثبات موضوعية المحسوس بالاستقراء الذي يتوقف أساساً على افتراض الوجود الموضوعي الخارجي للمحسوس (راجع § ٢.٥)، كما انه يخلط بين إثبات العلاقات السببية الفردية بالاستقراء

[١٦٥] ينبغي ان نلاحظ هنا ان كلام الصدر في واقعية الوجود الخارجي وإثباته استقرائياً قد جاء تعقيباً على كلامه في القضية المحسوسة وكيفية إثباتها استقرائياً (كتطبيق للقضية المحسوسة)، وهذا ينطبق كذلك على كلامه وبحثه في الاعتقاد بالتشابه بين المحسوس والواقع والاعتقاد بالتماثل بين الأشياء (راجع § ٣.٥ و § ٤.٥ من كتابنا). ولكننا فضلنا تقديم هذه البحوث الثلاثة وفصلها عن موضوع القضية المحسوسة لأهميتها وأسبقيتها حسب اعتقادنا.

وإثبات مبدأ السببية بالاستقراء (راجع § ٢.٥.٥). كما نذكّر كذلك بإشكالية طبيعة القضية المحسوسة من حيث كونها اولية او ثانوية إذا التزمنا بكونها تطبيقاً للمنهج الاستقرائي الصدري. وقد فصلنا القول في كل ذلك فيما سبق فلا نعيد.

ونلاحظ اخيراً ان جملة من حجج الصدر واستدلالاته بشأن موضوعية القضية المحسوسة يمكن الاعتراض عليها بالأحلام وخداع الحواس وما شابهها (كالحالات المرضية وأحلام اليقظة) حيث يحصل الإحساس (اي بمحتواه الحقيقي الذاتي) من دون منشأ موضوعي له. ومثل هذا الاعتراض ينبغي ان يجري ايضاً في مسألة إثبات واقعية الوجود الخارجي وحيثياته وشؤونه بطريقة الصدر الاستقرائية (راجع § ٢.٥ و § ٣.٥ و § ٤.٥).

٨.٥ العلامات الفارقة بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية

لقد ذكر الصدر ثلاث علامات فارقة يمكن استخدامها للتمييز بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية (راجع صفحة 437 من كتاب الصدر وما يليها)، وهذه العلامات هي:

- درجة وضوح القضية تبعاً لازدياد الأمثلة والشواهد عليها، بمعنى ان القضية إن ازدادت وضوحاً بزيادة الأمثلة والشواهد فهي استقرائية وإلّا فهي أولية قبلية.
- قابلية القضية لتقبل احتمال الاستثناء فيها لو افترضنا وجود شواهد للاستثناء، بمعنى ان القضية القابلة للاستثناء ـ لو وجدت شواهد على الاستثناء ـ هي قضية استقرائية وإلّا فهي قضية أولية قبلية.
- درجة صدق القضية وما إذا كان مطلقاً أو نسبياً، بمعنى ان ما كان صدقها مقتصراً على عالمنا هذا فهي قضية استقرائية وما كان صدقها مطلقاً وممتدّاً لجميع العوالم المفترضة فهي قضية أولية قبلية.

ولنا على هذه العلامات الفارقة واستخدامها وسيلة للتمييز بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية ملاحظات عدة نجملها فيما يلي من فقرات.

فأول ما نلاحظ انه لا ينبغي للصدر أن يحدد علامات فارقة بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية لأن الصدر ـ حسب متبنياته ومعتقداته ـ ليس محتاجاً إلى هذه العلامات الفارقة في المقام الأول، إذ القضية

الأولية ـ حسب الصدر ـ تستبطن الضرورة واللزوم بينما القضية الاستقرائية ليست كذلك.[١٦٦] فما دامت القضيتان تتمايزان بهذه الصفة الذاتية والخصوصية الأصيلة فلماذا نحتاج إذاً الى علامات فارقة للتمييز بينهما إذ يكفينا ان نميز بين النوعين بهذه الصفة الذاتية والخصوصية الأصيلة التي ينبغي ان تكون أشد وضوحاً وأسبق رتبةً من اي علامة فارقة مدّعاة.

ويبدو ان لموضوع العلامات الفارقة علاقة بادعاء الصدر إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية إذ يبدو الخلط بين هذين النوعين من القضايا (بتخفيف شدة الفرق بينهما مما يحوجهما لعلامات فارقة) 'منطقياً' او 'أكثر منطقية' ما دمنا نستطيع إثبات احدهما بالآخر. بعبارة أخرى، إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية يبدو أكثر انسجاماً واتساقاً ومقبولية لو خففنا من شدة الضرورة واللزوم المستبطن في القضية الأولية لنجعل الفرق بين النوعين غائماً الى حدٍّ ما مما يبرر الاحتياج لعلامات فارقة للتمييز بينهما.[١٦٧] ولا أدري إن كان الصدر قاصداً لهذا (او حتى واعياً به) ام لا.

ثم ان درجة وضوح القضية تخضع للألفة ـ كما لاحظ الصدر نفسه ذلك ـ مما يفقد هذه العلامة الفارقة قيمتها العملية وقدرتها التمييزية. فقضية استقرائية قد تبدو أولية لشدة وضوحها عند من ألفها وقضية أولية قد لا تبدو كذلك عند من لم يألفها خاصة إن أرجعنا الحكم في ذلك الى عموم الناس وسوادهم (وهو ما ينبغي أن يكون ما دمنا نبحث في الاستقراء الذي هو منهج عام ونحلل قيمة هذه العلامات الفارقة التي ينبغي ان تكون عامة النفع). مضافاً الى ذلك، درجة الوضوح تختلف باختلاف الأشخاص والجماعات والثقافات والظروف والقضايا (وإلخ) وهذا يجعل هذه العلامة عرضة للشك والترديد فلا تكون حاسمة في إثبات الفرق (الذي يراد ـ حسب الفرض ـ نسبته الى القضية لا الى المعتقِد بها). فضلاً عن ذلك، تبني علامة كهذه ينبغي ان يصحّ ـ إن صح أصلاً ـ فيما هو مشكوك فيه او لم يبلغ التصديق به درجة اليقين القطعي إذ مع اليقين القطعي لا مجال لزيادة الوضوح بازدياد الأمثلة والشواهد، وهذا يعني قصوراً في صلاحية تطبيق هذه العلامة الفارقة.

وأما قابلية القضية للاستثناء فيجري فيها معظم ما قلناه في درجة الوضوح فلا نعيد. بل يجوز لنا ان نعدّ

---

[١٦٦] يقول الصدر في صفحة 45 من كتابه: وإذا كان المبدأ الأرسطي ينفي تكرر الصدفة النسبية في عالمنا الذي نعيشه، مع الاعتراف بإمكان تكررها، فمن الطبيعي أن لا يكون هذا المبدأ من المبادئ العقلية الأولية المستقلة عن التجربة، لأن هذه المبادئ ـ حينما تنفى أو تثبت ـ تستند دائماً إلى الاستحالة والضرورة، وإذا ما أدركنا إمكان شيء ما، فكيف نستطيع أن ننفي وقوعه بصورة منفصلة عن الحس والتجربة؟. (انتهى الاقتباس) كما نحيل القارئ الى صفحة 59-60 والى قسم 'إمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية والنظرية' من كتاب الصدر (صفحة 434 وما يليها) لمزيد من الاطلاع حول هذا الموضوع.

[١٦٧] يصح لنا كذلك ان نعكس هذه الحجة فالأمران مرتبطان.

هذه العلامة شكلاً آخر من العلامة الأولى لأن قابلية الاستثناء وعدمها مظهر من مظاهر درجة وضوح القضية ولذا فهما يرجعان الى أصل واحد وحيثية متشابهة (إن لم تكن متطابقة). فضلاً عن ذلك، لا يبدو ان عدم قبول القضية للاستثناء يشمل جميع القضايا الأولية ليصلح علامة فارقة لها. فالسببية مثلاً قابلة للاستثناء في مصدر الوجود الذي يعتقد الصدر انه لا سبب له. بل ان الصدر يبدو قابلاً ـ كرهاً ـ لخرق السببية حتى في 'ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط' مما اشرنا له سابقاً (راجع مثلاً § ٨.١١.٤ وحاشية ١٣٤ في صفحة ١٨٣ من كتابنا)، ولا أقل من ان الصدر لا جواب له على ذلك.

وكذا الحال في درجة صدق القضية إذ يجري في هذه العلامة المزعومة معظم ما قلناه سابقاً في العلامتين السابقتين، كما يجوز اعتبارها شكلاً آخر من العلامة الأولى وتطبيقاً من تطبيقاتها (بل يجوز اعتبارها كذلك شكلاً آخر من العلامة الثانية وتطبيقاً من تطبيقاتها لأن نسبية الصدق تعني قبول الاستثناء في العوالم الأخرى).

والخلاصة ان هذه العلامات الثلاث لا تعدو ان تكون علامة واحدة عليها كثير من علامات الاستفهام والتساؤل ومن ثم هي قابلة للرفض والنقض. مضافاً الى ذلك انها لا تبدو جامعة مانعة لتصلح ان تكون علامات فارقة. وهذا ما يبدو واضحاً (او اشد وضوحاً) في قبول القضية للاستثناء الذي لا يبدو جامعاً ولا مانعاً لأن بعض القضايا الاستقرائية قد لا تقبل الاستثناء (بسبب الألفة و 'شدة الوضوح' مثلاً) كما ان بعض القضايا الأولية قد تقبله (لضرورات فلسفية او دينية او ثقافية مثلاً) ومن ثم لا يبدو صالحاً لما يراد منه (اي ان يكون علامة فارقة).

ثم لا أدري كيف يجوز لنا ان نحكم على عوالم اخرى مفترضة لا نعرفها اصلاً وليس لنا خبرة بها حتى نحكم ان القضية صادقة هناك ام لا. فمهما بلغت درجة وضوح القضية ومهما اشتد اعتقادنا بها فلا يمكن ان نعممها على عوالم أخرى، إذ تبقى احكامنا على العوالم الأخرى المزعومة مبنية على احكامنا وارتكازاتنا عن عالمنا هذا الذي لا نستطيع الانسلاخ عنه حتى في خيالنا وأوهامنا. وأقل ما يقال انه حتى لو جاز لنا التعميم لبعض القضايا الأولية فلا ينبغي ان يكون هذا شاملاً لكل القضايا الأولية بمختلف اشكالها وأنواعها (وهو ما يفقد العلامة قيمتها التمييزية وصفتها الفارقة) لأن القضايا الأولية تتفاوت من حيثيات عديدة. فالصدر مثلاً لا يقبل خرق مبدأ عدم التناقض (وهو قضية اولية) في اي عالم وعلى اي مستوى ولكنه يقبل خرق مبدأ السببية (وهو قضية اولية كذلك) في مصدر الوجود الذي لا سبب له.[١٦٨] وكذا الحال في كثير من القضايا الأولية

[١٦٨] كما أشرنا توّاً، يبدو الصدر قابلاً ـ كرهاً ـ لخرق السببية كذلك في 'ظواهر العالم الذري وتصرفات الجسيم البسيط' مما

التي تتفاوت في جوانب كثيرة مما يجعل إصدار حكم عام كهذا أمراً مرفوضاً.

والخلاصة، ان جميع معارفنا صالحة ـ إن صلحت ـ لعالمنا هذا ولذا لا نستطيع مدّها وتعميمها لعوالم أخرى. وهذا ينبغي ان يكون مفهوماً وواضحاً خاصة إن التزمنا بالأساس التعريفي لعلومنا ومعارفنا. بل حتى لو التزمنا بالأساس الواقعي الوجودي لعلومنا ومعارفنا يبقى ان وضوح كثير من هذه العلوم والمعارف وإطلاقها مستمدّ من الألفة والثقافة السائدة وليس تعبيراً عن ضرورات ازلية ابدية وجودية تتجاوز كل الحدود والقيود وتمتد الى كل العوالم والأكوان، ومن ثم يبدو من شبه المستحيل إصدار احكام 'صحيحة' على عوالم أخرى مفترضة ما دام من الممكن ان تكون هذه الاحكام نابعة من ثقافتنا وقيمنا ومبادئنا البشرية وليست تعبيراً عن ضرورات ازلية ابدية وجودية (راجع مثلاً § ٤.١).

فضلاً عن كل ذلك، يصح لنا ادعاء لَغوية هذه العلامة من الأساس بادعاء لَغوية الحكم على عوالم مفترضة ما دامت هذه العوالم مفترضة لأن الأحكام الصحيحة ذات المعنى والمضمون (على الأقل بالمعنى الواقعي الوجودي) لا تكون إلا على عوالم واقعية حقيقية فعلية لا على عوالم خيالية افتراضية لأن مجرد كونها خيالية افتراضية يجعلها قابلة لقبول اي افتراض وحكم إذ لا مؤونة في الافتراض[١٦٩] ولا كلفة على الخيال لأن المؤونة والكلفة انما تكون بضرورة الواقع والحقيقة.

ثم ان كل هذه العلامات الفارقة المزعومة ذاتية القيمة ولا تحظى بقيمة موضوعية لأن هذه العلامات خاضعة ـ كما اشرنا ـ لاعتبارات نسبية (شخصية ومجتمعية وثقافية ... وإلخ)، ومن ثم هي لا تثبت شيئاً على مستوى الواقع الوجودي (اي في التمييز بين القضايا بما هي) وإن كان لها قيمة تطمينية ذاتية. وهذا يعني ان علامات كهذه ليست ذات قيمة منطقية او فلسفية، وهي بهذا قد تصلح للاستخدام ـ إن صلحت ـ في مجالات الفقه والأصول وما شابهها من 'علوم' ومعارف اعتبارية وضعية الطابع. والواقع ان الصدر لو التزم بالضرورة واللزوم كعلامة فارقة بين القضايا الأولية والقضايا الاستقرائية (مما اشرنا له سابقاً) لكان خيراً وأجدر من هذه العلامات (وإن كانت هذه العلامة عرضة كذلك لتشكيك مشابه لما عرضناه في العلامات الفارقة الثلاث). بل ان هذا الالتزام كان سيجعل موقف الصدر أشد اتساقاً وأقل عرضةً للنقد والتجريح (رغم انه قد يضعه في حرج من جهة التزامه بإمكان الاستدلال استقرائياً على القضية الأولية ـ مع بعض الاستثناءات ـ وهو ما سنلامسه في الفقرة التالية).

اشرنا له سابقاً (راجع مثلاً § ٨.١١.٤ وحاشية ١٣٤ في صفحة ١٨٣). ولا أقل من ان الصدر لا جواب له على ذلك مما يضعف موقفه ونظريته.

[١٦٩] نذكّر هنا بالقول المأثور: فرض المحال غير محال.

ثم لا ادري كيف يطبق الصدر علاماته الفارقة هذه وتمييزاته المتصلة بها والمترتبة عليها على القضايا الاولية التي يمكن الحصول عليها استقرائياً بزعمه؟ فهل هذه القضايا 'الاولية' التي يراد اثباتها استقرائياً واضحة بما فيه الكفاية لتستغني عن الاستقراء. فلو كانت كذلك لما جرى فيها الاستقراء (بل لم يصح جريانه فيها) وكان واضحاً انها اولية. وإن لم تكن كذلك فلا ادري كيف سيحكم عليها ـ إن كانت استقرائية ام لا ـ بهذه العلامات الفارقة ام بغيرها من علامات وشواهد. وهل سيُبطِل هذا (اي قلة وضوحها واحتياجها الى الاستقراء) كونها اولية لأن العلامات الفارقة لم تسعفها لتكون كذلك. وباختصار، هل هي أولية ام استقرائية حسب علامات الصدر الفارقة هذه؟ بل لعلها أمرٌ بين أمرين أو أمرٌ ثالث فلا هي بالأولية ولا هي بالاستقرائية (وهو ما ينبغي ان يذكّرنا بأزمة القضية الاستقرائية من حيث كونها أولية او ثانوية التي بحثناها سابقاً؛ راجع مثلاً § ١.٧.٥).

٩.٥ تقييم نظرية الصدر في المعرفة

نلخص فيما يلي من نقاط عدداً من ملاحظاتنا حول نظرية الصدر في المعرفة:[١٧٠]

١. نلاحظ على مذهب الصدر في المعرفة قلة الاتساق فهو مذهب تلفيقي ترقيعي. إذ هو يؤمن ان بعض القضايا اولية قبلية لايمكن الحصول عليها بالاستقراء (كمبدأ عدم التناقض)،[١٧١] وان بعض القضايا اولية يمكن الحصول عليها بالاستقراء (كالسببية)، بينما قضايا اخرى هي استقرائية بحتة يُحصل عليها بالتوالد الموضوعي جزئياً والتوالد الذاتي كذلك. بل ان هذا التلفيق والترقيع ينبغي ان يمتد الى جهات وحيثيات اخرى كقابلية الاستثناء في بعض القضايا الأولية دون بعض (مما اشرنا له سابقاً). وهذا بخلاف مذهبنا التعريفي المتسق تماما حيث جميع القضايا تكتسب وجودها من التعريف والاصطلاح وتكتسب صلاحيتها وشرعيتها من الاتساق الذاتي والموضوعي (اعني من الاتساق الذاتي للقضايا الموسومة بالاولية ومن الاتساق الذاتي والموضوعي للقضايا الاخرى).

٢. ان استعراضاً بسيطاً لأمثلة الصدر وتطبيقاته لنظريته الاحتمالية الاستقرائية في المعرفة (القائمة في جوهرها

---

[١٧٠] كل هذه الملاحظات او جلها قد بحث في الأقسام السابقة من هذا الفصل، ولهذا فالغرض الأساس من هذا القسم هو التلخيص والإيجاز.

[١٧١] نكرر هنا ما أشرنا له سابقاً من غموض موقف الصدر تجاه قبلية 'بديهيات' الاستقراء وإن كان الأرجح انه ملتزم بذلك (اضطراراً كما يبدو)، وهذا يعني ان بديهيات الاستقراء هي مثال آخر لقضايا قبلية لايمكن الحصول عليها بالاستقراء.

على تراكمات احتمالية) يكشف طابع الافتعال والاختلاق الذي تتصف به هذه العملية المزعومة وبعدها عن الواقع ومجافاتها للحقيقة (وهو ما أشرنا له سابقاً). فالعملية المعرفية اسمى واذكى واكثر حيوية وتنوعاً من ان تكون مجرد تراكمات احتمالية رتيبة متكلَّفة (بل مزيفة). ويكفي ان نعود الى ذواتنا (سواء كأفراد عاديين يمارسون التفكير اليومي البسيط او كفلاسفة ومناطقة ورياضيين يمارسون ارقى اشكال التفكير واكثره تعقيداً وتجرداً وغموضاً) لنرى ان نظرية الصدر هذه لاواقع لها إطلاقاً، إذ هي لاتعدو ان تكون تنظيراً بحتاً يحلق في عالم الأوهام والخيال دون سند له من الواقع. ولا يُعتذَر للصدر بتمييزه بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي (إذ قد يدعى ان نظرية الصدر تتمحور حول تبرير المعرفة الموضوعية وتفسيرها لا المعرفة الذاتية) لأن المعرفة الموضوعية ينبغي ان تكون تبريراً وتفسيراً للمعرفة 'الذاتية' لا لمعرفة مزعومة مفترضة. وعلى الأقل، ينبغي ان يكون هناك تشابه ما بين هذا الموضوعي المزعوم ونظيره ومقابله 'الذاتي'. كما نلاحظ هنا (كما لاحظنا سابقاً في سياق دحضنا لنظرية تراكم الاحتمالات) إغفال الصدر للدور المركزي الذي يلعبه الحدس في العملية المعرفية بمختلف اشكالها وفي مختلف مراحلها.

٣. استكمالاً للنقطة السابقة واستطراداً لها، نلاحظ على المذهب الذاتي ايضاً (راجع مثلاً صفحة 334-335 من كتاب الصدر) انّ التفاوت بين الافراد في القفز من مرحلة التوالد الموضوعي الى مرحلة التوالد الذاتي تجعل ادعاء اليقين الموضوعي في الاستقراء خاضعاً لشروط ذاتية اعتباطية غير معرَّفة جيداً ومن ثَمّ تحرم هذا اليقين الموضوعي المزعوم موضوعيته. فنلاحظ ان حصول التوالد الذاتي يختلف حسب الأفراد فبعض الأفراد يسبقون بعضاً آخر في حصول التوالد الذاتي وانقلاب الرجحان الموضوعي الى قطع ويقين (آخذين بنظر الاعتبار انه لا وجود لأي محدِّد كمي في نظرية الصدر لحصول هذا التوالد الذاتي 'موضوعياً'). وهذا يعني ان التوالد الذاتي هو عملية ذاتية لا موضوعية فلا يمكن ان تكون اساساً لتصديق ويقين موضوعيين. فحتى 'المعرفة الموضوعية' المستندة الى 'تصديق موضوعي' لا تبدو كذلك بالفحص والتحليل والتمحيص.

٤. تبني الصدر للذاتية المعرفية هو اعتراف ضمني بنفي الواقعية (او الموضوعية) في المعرفة بالمعنى الواقعي الوجودي. فتبني الصدر للمذهب الذاتي يظهر عجز اي مذهب واقعي وجودي (سواء كان عقلياً او تجريبياً او ذاتياً) عن ان يكون واقعياً وجودياً (اونتولوجياً) حقاً. ولهذا حتى الصدر اضطر الى ردم الهوة بين المعرفة والواقع المزعوم باضافة هذا العنصر من التوالد الذاتي (مفترضين ان المعرفة في مرحلة التوالد الموضوعي هي موضوعية حقاً ـ بمعنى تمتعها بقيمة الكشف عن الواقع بالمعنى الوجودي ـ وهو ما لا نقبله).[١٧٢] وما

[١٧٢] كما اشرنا سابقاً، رغم ان التوالد الذاتي هو لسد ثغرة صغيرة في التصديق الموضوعي فهو في الحقيقة قفزة عملاقة من

كان اغناه عن هذا الترقيع لو انه منذ البداية اعترف بذاتية المعرفة كما يقتضيها مذهبنا التعريفي (ولكن بمعنى آخر). فمذهب الصدر في المعرفة هو مذهب نصف واقعي في أحسن احواله، بل هو مذهب ذاتي بحق (ولا أصدق من تسميته بهذا الاسم الذي سمّاه به واضعه). والخلاصة ان تبني الصدر للذاتية (ولو جزئياً) في نظريته المعرفية هو اعتراف ضمني بعجز مذاهب الواقعية الوجودية عن تقديم نظرية معرفية تامة ومتماسكة قادرة على تفسير المعرفة تفسيراً واقعياً وجودياً بردم الهوة بين المعرفة (التي هي تجربة ذاتية في جوهرها) والواقع الوجودي (الذي هو موضوعي ومستقل عن الوعي الذاتي افتراضاً) بما يجعل الأول تعبيراً أميناً وانعكاساً دقيقاً للثاني. واما على مذهبنا التعريفي فنحن لا نحتاج الا الى الواقعية المعرفية لا الوجودية وهذا يبرر تبني معتقدات تعريفية حسب مبدأ الاتساق لأن الاتساق الذاتي هو خبرة ذاتية والاتساق الموضوعي ليس سوى خبرة ذاتية مصاحبة لافتراض ابستمولوجي (اي بكونها انعكاساً لواقع خارجي مفترض) لا نحتاج فيه الى افتراض وجود خارجي حقيقي منفصل مستقل مفارق (اي بالمعنى الأونتولوجي) وهذا ما يحتاجه اي مذهب واقعي بما في ذلك المذهب الصدري في المعرفة. فالفرق بين الذاتي والموضوعي ـ حسب المذهب التعريفي ـ ليس فرقاً جوهرياً (اي من هذه الحيثية) وانما هو فرق بنوع الخبرة الذاتية (ومن ثم لا هوّة في البَين لتُردَم)، بينما حسب المذاهب الواقعية الفرق كبير واصيل وردم الهوة متعسّر بل متعذّر.

٥. معظم تطبيقات الصدر الاستقرائية مشكوك ـ على الأقل ـ في صلاحيتها إما لأن القضايا المراد إثباتها استقرائياً لا تدخل في نطاق عمل الاستقراء وحدود صلاحيته (لكونها مثلاً تجريدية فلسفية او غيبية ماورائية)، وإما لأن الدليل الاستقرائي المزعوم مبتنٍ على مفاهيم وفروض وادعاءات غير مسلمة ولا مبرهنة (كمفهومه عن السببية العدمية والسببية التجريبية)، وإما لأن الاستدلال الاستقرائي يستبطن ضمناً افتراض النتيجة او يتوقف عليها دوراً (كحاجة الاستقراء الضمنية لافتراض وجود العالم الخارجي او افتراض السببية)، وإما (على الأقل وهو ما يشمل الجميع) لأن منهج الاستقراء الصدري ومنطقه الذاتي مشكوك في سلامته وصلاحيته من حيث الأصل والمبدأ (للأسباب التي فصّلناها في الفصول السابقة). وهذا يشمل اهم تطبيقات الصدر الاستقرائية (إن لم يكن كلها) كمحاولته إثبات وجود الواقع الموضوعي للعالم الخارجي وإثبات السببية استقرائياً.

٦. معظم تطبيقات الصدر لنظريته الاستقرائية في المعرفة تمثل مغالاة في قيمة الاستقراء من حيث الوثاقة

الموضوعي الى الذاتي تقلب نظرية الصدر رأساً على عقب كنظرية واقعية موضوعية.

والاعتماد ومن حيث السعة والشمول، إذ يرفع الصدر نتائج استقراءاته الى مرتبة العلم الموضوعي اليقيني (بفضل التوالد الذاتي الذي هو درجة معطاة من التصديق 'الموضوعي') كما يمد الصدر في صلاحية منهجه الاستقرائي ليشمل انواعاً من القضايا لا ينبغي ان يقاربها او يصل اليها كالقضايا الأولية القبلية والقضايا التجريدية الفلسفية والقضايا الغيبية الماورائية. وهو بهذا وذاك قد تخطى جميع من سبقه في هذا المضمار وأتى بما لم يُسبَق اليه من قبل.

٧. تعتمد نظرية الصدر ضمنياً على اعتبار اليقين قيمة مطلقة للمعرفة، وهذا يستبطن مشاكل عديدة كما انه لا يبدو متسقاً مع التمييز بين اليقين الذاتي واليقين الموضوعي.

٨. هناك مشكلة اساسية في تصنيف القضايا الاستقرائية ـ حسب منهج الاستقراء الصدري ـ او بعض انواعها على الأقل (مثل التجريبية والحدسية) كقضايا اولية او ثانوية لتحصيلها جزئياً بالاستدلال (وفقاً للمرحلة الاستنباطية من الدليل الاستقرائي) ومن ثم هي ثانوية من هذه الجهة، وجزئياً بالقفزة الذاتية (وفقاً للمرحلة الذاتية من الدليل الاستقرائي) ومن ثم هي أولية من هذه الجهة.

٩. هناك مشاكل عديدة فيما اقترحه الصدر كعلاماتٍ فارقة بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية ومدى الحاجة اليها ومصداقيتها نظرياً وعملياً. وهذا الأمر يتضح خصوصاً عند ملاحظة القضايا الأولية التي يدّعي الصدر إمكان إثباتها بالدليل الاستقرائي ومحاولة تطبيق هذه العلامات عليها ونسبتها اليها، كما انه يقود الى غموض بشأن تصنيف هذه القضايا كقضايا اولية او كقضايا استقرائية.

١٠. هناك مشاكل عديدة في التواتر وقيمته نظرياً وعملياً ومدى قدرة منهج الاستقراء الصدري على إقامة دعائمه وتبرير حجيته معرفياً.

الفصل السادس
الاعتقاد بالخالق

الاعتقاد بوجود خالق لهذا الكون مفارق له ومنفصل عنه هو أحد اهم القضايا الفلسفية (إن لم يكن اهمها على الإطلاق) التي واجهها الانسان وعالجها منذ فجر الحضارة البشرية وظهور بوادر التفكير الفلسفي المجرد. وهذا الاعتقاد هو جوهر الأديان التوحيدية ونقطة ارتكازها الأولى وقطب رحاها. ورغم تقلب البشرية في أطوار شتى صعوداً وهبوطاً ورغم تقدمها الهائل في العلم والمعرفة وأصناف الصناعة والتكنولوجيا لم تجد هذه القضية حلاً شافياً وجواباً مقنعاً يحسم الجدل حولها. بل ظلت هذه القضية تراوح مكانها منذ ظهورها فبين مؤمن ومشكّك وجاحد وكلٌّ يجد لنفسه مبرراً ويدعم اعتقاده بحجج و 'براهين' يجترحها ويؤلفها ويركّبها لإثبات ما آمن او التزم به. بل ان معظم هذه الحجج والبراهين ظلت كما هي منذ ظهورها الأول عصيّة على التطور والتقدم والتأخر. وهذا الاعتقاد يمثل ويعكس حيرة الإنسان الكبرى الناشئة من حيرته في أصل الكون وكيف ظهر الى الوجود وخرج من العدم.

فلا غرابة بعد كل هذا ان تكون محاولةُ الصدر في كتابه عن الأسس المنطقية للاستقراء لاقتراح نظرية استقرائية معرفية منطلقةً ـ في احد اهم دوافعها ـ من رغبة في تطوير الحجج والبراهين الداعمة لموقفه ـ كمفكر مسلم ـ من هذه القضية وتدعيم اعتقاده تجاهها، اي إثبات وجود الخالق بدليل استقرائي مستند الى اساس فلسفي ومنطقي مكين يرتكز في جذوره الى الدليل 'الاستقرائي' العرفي الملخص في القول المأثور 'البَعرةُ تدل على البعير والأثَر يدل على المسير ... ألا يدل ذلك على اللطيف الخبير'. فقد ذيَّل الصدر عنوان كتابه بوصفه 'دراسة جديدة للاستقراء تستهدف اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله'. كما ختم كتابه بقوله في كلمته الأخيرة (راجع صفحة 469 من كتابه): وتبرهن هذه الدراسة في نفس الوقت، على حقيقة في غاية الأهمية من الناحية العقائدية، وهي الهدف الحقيقي الذي توخينا تحقيقه عن طريق تلك الدراسة. وهذه الحقيقة هي أن الأسس المنطقية التي تقوم عليها كل الاستدلالات العلمية المستمدة من الملاحظة والتجربة، هي نفس الأسس المنطقية التي يقوم عليها الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا

العالم، عن طريق ما يتصف به العالم من مظاهر الحكمة والتدبير، فإن هذا الاستدلال ـ كأي استدلال علمي آخر ـ استقرائي بطبيعته. وتطبيق للطريقة العامة التي حددناها للدليل الاستقرائي في كلتا مرحلتيه. (انتهى الاقتباس)

فواضح من كلام الصدر هذا ان الاستدلال على إثبات الصانع المدبر لهذا العالم هو الهدف الرئيس من كتابه والتطبيق الأهم لنظريته الاستقرائية المعرفية. وكما اشرنا في صدر الفصل السابق، يعد موضوع هذا الفصل جزءاً من موضوع الفصل السابق وامتداداً له وقد أفردناه بفصل منفصل بسبب اهميته الاستثنائية واتساعه وتشعب القول فيه (كما سيتضح فيما يلي من بحوث هذا الفصل وأقسامه).

١.٦ الاستدلال العقلي على المعتقدات الغيبية

نبتدئ هذا الفصل بتسجيل موقفنا المتمثل بنفي إمكانية المعرفة البرهانية ـ اي القائمة على اساس الاستدلال البرهاني[١٧٣] ـ على أي قضية غيبية او ماورائية. وهذا الموقف لا ينطلق فقط من التزامنا بأن الاستدلال البرهاني على طريقة مذاهب الواقعية الوجودية في المعرفة (والمذاهب العقلية منها بالخصوص) غير معترف به ـ بل غير موجود ـ في مذهبنا التعريفي (وهو ما فصّلنا القول فيه سابقاً؛ راجع مثلاً § ٣.٢)، بل لأنه توجد ـ بالإضافة الى ذلك ـ أسباب ومبررات أخرى لهذا النفي، على رأسها انعدام الخبرة والتجربة السابقة والمعرفة المباشرة ـ خاصةً الاستقرائية منها ـ بعوالم الغيب (المفترض وجودها) وقصور حدسنا المتشكل بالخبرات الماضية عن بلوغ هذه العوالم (راجع مثلاً § ٤.١).

فإذا عجزت معارفنا وخبراتنا وتجاربنا ونظرياتنا عن انتاج نظرية مفهومة عن عالم الكم[١٧٤] الذي هو عالم حسي تصله أدواتنا التجريبية واللحاظية (بطريقة مباشرة احياناً وبطريقة غير مباشرة أحياناً أخرى) رغم المحاولات الجبّارة من أجيال من كبار العلماء وفلاسفة العلم لنسج نظرية كهذه فكيف نطمع بان تمتد قابلياتنا المعرفية لتصل الى عوالم الغيب التي لا خبرة لنا بها إطلاقاً (لا حسية ولا غير حسية ولا مباشرة ولا غير مباشرة)، بل لا علم لنا حتى بأصل وجودها إذ هي لا تعدو ان تكون عوالم افتراضية تخيلها الإنسان في محاولة منه لفك

[١٧٣] نلاحظ ان 'الاستدلال البرهاني' (وما شابهه من عبارات) في كلامنا أوسع مفهوماً مما هو في المذهب الأرسطي.

[١٧٤] نشير بذلك الى انعدام تفسير مفهوم لنظرية الكم الفيزيائية (quantum physics) بسبب انعدام الخبرة والتجربة السابقة والمعرفة المباشرة وما يترتب عليها من حدس مناسب للتعرف على عالم الكم الميكروسكوبي. لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع ننصح القارئ بالرجوع الى كتابنا عن فيزياء الكم.

بعض ألغاز عالم الشهادة والحضور وتبديد حيرته تجاهها.[١٧٥] وباختصار، ان ايجاد نظرية مفهومة وموثقة بالدليل البرهاني عن عوالم الغيب (سواء كان بالدليل الاستنباطي او الاستقرائي أو بأي دليل آخر) هو أشد صعوبةً ـ بل استحالةً ـ من إنتاج نظرية مفهومة عن عوالم حسية شهودية حضورية ـ كعالم الكم ـ التي تبقى (رغم افتقارنا الى الخبرة بها وقصور حدسنا عن بلوغها) في متناول ايدينا وبمرأى ومسمع من أدوات قياسنا ورصدنا.

ومن هنا فالدليل الاستقرائي الذي يقدمه الصدر لإثبات قضايا غيبية (كوجود الخالق) لا أساس له إطلاقاً لأنه ـ على أقل تقدير ـ يعامل العوالم الغيبية الماورائية وقضاياها وأدلتها واستلزاماتها ومعطياتها ومخرجاتها معاملة العالم الحسي المشهود (بل الكلاسيكي الماكروسكوبي كذلك)، وهذا يتناقض مع محدودية المعرفة ونسبيتها وبشريتها ـ بل قصورها في صلاحيتها، مضموناً ومنهجاً، بعالمها ونطاقها الذي استقيت منه واستندت إليه ـ لا على أساس المذهب التعريفي فحسب بل حتى على اسس ومذاهب أخرى. وعلى هذا الأساس ينبغي حصر اي اساس أو دليل مدعى عن القضايا الغيبية بالإيمان القلبي ـ لا البرهان العقلي ـ الذي يمكن تبريره ـ كغيره من المعتقدات ـ على أساس تعريفي (إن احتاج الى تبرير أصلاً) لا على أساس واقعي وجودي. وباختصار، حسب رأينا (المستند الى مذهبنا التعريفي) لا توجد براهين حقيقية (اي بمغزىً واقعي وجودي) على القضايا 'البرهانية الحقيقية' المرتبطة بعالم الحس والشهود فكيف بالقضايا الغيبية الماورائية المرتبطة بعوالم افتراضية.

والخلاصة ان عوالم الغيب غير مألوفة ولا معروفة لنا إذ لا تصلها خبراتنا وتجاربنا (على افتراض وجودها) ومن ثم لا تطالها حدوسنا ومعارفنا (خاصةً ما استند منها ـ زعماً ـ إلى اساس واقعي وجودي)[١٧٦] وهذا يستلزم نفي امكان اثبات اي قضية غيبية ماورائية بالمعنى البرهاني (خاصةً الوجودي الواقعي)، فلا يبقى أمامنا ـ إن إردنا تكوين 'معارف' ومعتقدات عن هذه العوالم ـ سوى طريق الإيمان القلبي المبرَّر بـ (والمستند الى) أساس تعريفي خالص تحاكي 'معارفه' و 'حدوسه' نظائرها من العالم المحسوس المشهود (إن احتجنا الى تبرير كهذا).

---

[١٧٥] من الواضح ان الادعاءات والأدلة النقلية التي تستند اليها الأديان لا تدخل في نطاق الاستدلال البرهاني.

[١٧٦] راجع مثلاً ما تقدم في § ٤.١ عن بشرية المعرفة ونسبيتها وتحددها بنوع العالم الذي تبتني عليه المعرفة من حيث المقياس والنوع بسبب استنادها الى الخبرات الماضية.

٢.٦ الاستدلال الاستقرائي على المعتقدات الغيبية

مضافاً الى ما ذكرناه في القسم السابق من سبب عام لتبرير اعتقادنا بنفي إمكانية المعرفة البرهانية على القضايا الغيبية الماورائية (اي كونها غيبية ماورائية خارجة عن متناول خبراتنا السابقة وحدوسنا)، هناك سبب آخر لتبرير هذا النفي يخص الاستقراء بالخصوص ألا وهو ما ذكرناه في الفصل السابق (راجع § ١.٥) من قصور الاستقراء عن بلوغ القضايا الغيبية المجردة وتناولها لخروجها عن نطاق صلاحيته وعجزه عن شمولها من حيث الأصل والمبدأ لأن المنهج الاستقرائي منهج تجريبي حسي تتبّعي بطبعه ومفهومه فلا يصلح اساساً لإثبات قضايا غيبية ماورائية او نفيها. وواضح ان من هذه القضايا الغيبية المجردة ـ بل على رأسها وفي مقدمتها ـ وجود خالق مجرد مفارق لا تدركه الأبصار ولا تبلغه الحواس. وقد فصّلنا القول في ذلك هنالك فلا نعيد. وهذا السبب ينبغي ان يكون كافياً لدحض محاولة الصدر اثبات وجود الخالق بالدليل الاستقرائي الذي عرضه ونمّقه في مؤخرة كتابه (وإن كان هذا لا ينفي إمكان الإثبات 'البرهاني' المستند الى غير المنهج الاستقرائي).

٣.٦ الإيمان القلبي كأساس وحيد للمعتقدات الغيبية

وإذ انتهينا في القسمين السابقين الى ان الاستدلال العقلي البرهاني على المعتقدات الغيبية متعذر، لا يبقى أساس ـ حسب رأينا ـ للمعتقدات الغيبية (وعلى رأسها الاعتقاد بالخالق) سوى الإيمان القلبي. فالإيمان القلبي هو الأساس الوحيد الممكن لتبرير المعتقدات الغيبية، وهذا الأساس قابل للتبرير فقط على أساس تعريفي إذ الأساس الواقعي الوجودي غير ممكن مع انعدام الدليل العقلي البرهاني ـ النظري والاستقرائي ـ لأن مقولات مذاهب الواقعية الوجودية (كالمذهب العقلي والمذهب الذاتي) لا تستند إلا الى الحجة والدليل العقلي البرهاني ـ زعماً ـ بينما المذهب التعريفي قائم على أساس افتراضات تعريفية مبررة بالاتساق الذاتي والموضوعي المحقق للتكيف والإشباع والقادر على تبرير الاعتقاد بمعنى الايمان القلبي.

والخلاصة ان وجود الخالق (والدين وكل ما يتصل بعوالم الغيب) لايمكن إثباته عقلياً بل يثبت قلبياً فقط. فمحاولات عقلنة قضايا الغيب والعقائد المرتبطة به (اي على طريقة مذاهب الواقعية الوجودية ووفق المفهوم الشائع للعقل والعقلانية) أمر متعذر لأنه لا توجد نظرية عقلية برهانية ـ استنباطية او استقرائية ـ قابلة لفعل ذلك وتحقيقه. فضلاً عن ذلك، ان محاولة عقلنة الدين وما يرتبط به من معتقدات غيبية على هذه الطريقة مضرة بالدين بقدر ما هي مضرة بـ 'العقل'، فينبغي قبول الدين بما هو وكما هو ـ لمن أراد ـ دون محاولة مزج

العقل والعقلانية فيه (حسب المفهوم الشائع للعقل والعقلانية). نعم، يمكن (بالاستناد الى المذهب التعريفي) اقتراح واعتماد نوع من 'العقلنة التعريفية' التي ليست بالضرورة مطابقة ـ في مفهومها ومحتواها وأصولها وأسسها ـ لما هو معتمد في مجالات الفلسفة او العلوم الطبيعية ـ مثلاً ـ ونحوها من نظم تعريفية متمحورة اساساً وغالباً على عالم الحضور والشهادة.[١٧٧]

وكما اشرنا، تشييد المعتقدات الغيبية على أساس الإيمان القلبي وعقلنتها كذلك (اي وفق المفهوم التعريفي) متسقان مع موقف المذهب التعريفي من المعرفة البشرية كنظام تعريفي قائم على اساس تعريفات واصطلاحات مبررة بالاتساق الذاتي والموضوعي وهادفة الى التكيف والإشباع. وكل محاولة لتأسيس المعرفة البشرية على اساس واقعي وجودي تظل ادعاءاً يفتقر الى 'الدليل' و 'البرهان' ما دام الواقع بمعناه الوجودي يفتقر الى الدليل و البرهان (فضلاً عن توابعه ومتعلَّقاته)، وهذا ينطبق بشكل خاص ومن باب أَولى على 'المعرفة' المتصلة بعوالم الغيب التي أصل وجودها (حتى بمعنى الوجود المنسوب لعالم الحضور والشهادة) غير ثابت ولا مبرهن فضلاً عن أحكامها ومتعلَّقاتها.

وينبغي أن نلاحظ أخيراً ان كون الإيمان القلبي هو الأساس الوحيد للمعتقدات الغيبية قد يخرج هذه المعتقدات عن دائرة المعرفة العقلانية[١٧٨] مما يجعلها في غنىً عن العقلنة (على اسس تعريفية او غير تعريفية)، وهذا يحل المشكلة من أصلها إذ يجعلنا في حل من الالتزام بعقلنة هذه المعتقدات تعريفياً او بأي منهج آخر. وخروج هذه المعتقدات عن دائرة المعرفة العقلانية لا يعني نقصاً فيها فليست المعرفة كل شيء ولا هي اشرف او افضل من غيرها ما دام دورها وظيفياً كغيرها. فكثير من نشاطات الكائن الحي نشاطات غير معرفية، وهي لا تقل اهمية وضرورة عن نشاطاته المعرفية. كما ان نشاطات الإنسان ونتاجاته الفكرية غير العقلانية ـ كالفن والأدب ـ لا تقل في سموّها ورقيّها عن نشاطاته الفكرية العقلانية ـ كالفلسفة والعلم ـ وهذا يؤهلها لأن تؤدي دوراً في حياته لا يقل أهمية عن الدور الذي تؤديه نشاطاته الفكرية العقلانية. بل ان بعض هذه النشاطات الفكرية اللاعقلانية يمكن (إن أُحسن استخدامها وتوظيفها) ان تؤدي دوراً إيجابياً لصالح النشاطات الفكرية العقلانية بتعزيزها ورفدها وإثرائها.[١٧٩]

---

[١٧٧] كما سنلاحظ لاحقاً في الفقرة الأخيرة من هذا القسم، قد لا نحتاج أصلاً لعقلنة الدين لأن إقامته على أساس قلبي إيماني قد يخرجه عن كونه نشاطاً فكرياً عقلانياً (وبذا يكون خارج نطاق المعرفة والنظم المعرفية).

[١٧٨] راجع § ١.١ بشأن المقصود من 'العقلانية' وما شابهها من كلمات في هذا السياق.

[١٧٩] الواقع انه يمكن اقتراح وتبني اساس للدين (والمعتقدات الغيبية عموماً) اوسع من اساس الدليل العقلي او الإيمان القلبي وهو الأساس السلوكي البحت (أي باعتبار الدين نمط سلوك وطريقة حياة) مما يغنيه عن الدليل العقلي والإيمان القلبي (وإن لم يكن

٤.٦ محاولة الصدر إثبات الخالق بالدليل الاستقرائي

تحت عنوان 'إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي' (راجع صفحة 403 وما يليها من كتاب الصدر) يقدم الصدر دليلاً استقرائياً حسب زعمه على فرضية الصانع الحكيم مقابل ثلاث فرضيات أخرى.[١٨٠] ونسجل على هذا الدليل الاستقرائي المزعوم مجموعة من الملاحظات نلخصها في الفقرات التالية (مضافاً لما سجلناه عموماً على الاستدلال العقلي على المعتقدات الغيبية في § ١.٦ وعلى الاستدلال الاستقرائي على هذه المعتقدات في § ٢.٦، بل مضافاً لما سجلناه عموماً على منهج الاستقراء الصدري في الفصول السابقة وجوانب الخلل فيه كاستناده الى علوم إجمالية ذاتية الطابع وهو ما يشمل هذا الدليل الاستقرائي المدّعى).

فأول ما نلاحظ ان دليل الصدر هذا ليس بالغ التعقيد وعسير الفهم فحسب بل هو عسير الهضم والاستمراء أيضاً لتجاوزه حدود المعقول في التكلف والاصطناع، فهو مبني على سلسلة من الفرضيات والادعاءات والاحتمالات الشاذة التي تفقده قيمته المنطقية البرهانية وتجعله بعيداً كل البعد عن المنطق الاستقرائي والاستنباطي معاً.[١٨١]

ثم ان هذا الدليل مبني على سلسلة من القواعد والادعاءات اللامبرهنة التي يصطنعها الصدر ويقدمها كحقائق بينما هي لا تعدو ان تكون فبركات خالية من اي محتوىً برهاني او مضمون واقعي. فمثلاً يقول الصدر في صفحة 406 من كتابه: أولاً: أنا كلما واجهنا علمين إجماليين لا نملك فكرة عن عدد أعضاء كل منهما، وكان أي احتمال للعدد في أعضاء أحدهما يوازيه احتمال مماثل في أعضاء الآخر، كان العلمان في قوة

مناقضاً لهما بل هو متسق معهما وبدونهما). وهذا يضمن للدين ديمومة اكبر وتبريراً اشمل ويجعل الالتزام بالدين مبرَّراً (وربما مرغوباً ايضاً) حتى ممن لم يمتلك التصديق العقلي والإيمان القلبي. وعلى هذا الأساس، لا يكون الإيمان القلبي اساساً وحيداً للمعتقدات الغيبية (كما يصرح به عنوان هذا القسم) إلّا من حيثية تعريفية (احتمالاً). وعلى كل حال، هذا موضوع واسع ومتشعب ومعقد ولا يدخل في اولويات هذا الكتاب ولذا نكتفي بهذه الملاحظة الوجيزة (آملين ان تتاح لنا الفرصة لعرضه وبحثه في كتاب قادم).

[١٨٠] ينبغي ان نشير هنا الى ان هذه الفرضيات الأربع ليست جامعة ولا مانعة. بل اننا نعتقد ان بالإمكان تركيب وفبركة دليل كدليل الصدر هذا (اي محاولته إثبات فرضية الصانع الحكيم) لإثبات فرضيات اخرى ما دام تركيب واختلاق علوم إجمالية ذاتية اعتباطية (تدعم هذا الفرض او ذاك) أمراً متاحاً وميسوراً دائماً.

[١٨١] الطريف ان الصدر قد ختم كتابه بالقول (راجع صفحة 470 من كتابه): هذا إضافة إلى أن الدليل التجريبي على وجود الله ـ الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي ـ أقرب إلى الفهم البشري العام، وأقدر على ملء وجدان الانسان ـ أي انسان ـ وعقله بالايمان من البراهين الفلسفية ذات الصيغ النظرية المجردة التي يقتصر معظم تأثيرها على عقول الفلاسفة وأفكارهم. (انتهى الاقتباس) ولا أدري إن كان الصدر يقصد بالدليل التجريبي دليله هذا الذي هو أعسر فهماً وهضماً من اي برهان فلسفي قرأته في حياتي (ملاحظين ان قول الصدر 'الذي يضع هذا الكتاب أساسه المنطقي' يبدو دافعاً لهذا الاحتمال).

علمين متساويين في الأعضاء، أي أن القيمة الفعلية للعضو الواحد من أحد العلمين، والقيمة الفعلية للعضو الواحد من العلم الآخر متساويتان. (انتهى الاقتباس) ولا أدري من اين اتى الصدر بهذا القانون. نعم، هو حاول تبريره ولكن محاولته لا تقل في تكلفها وبعدها عن المنطق عن هذا القانون نفسه. وللاطلاع على مزيد من هذه القواعد التي يصطنعها الصدر دون اساس، على القارئ ان يراجع صفحة 406 وما يليها من كتاب الصدر.

ومن الواضح ان دليل الصدر هذا يستند بكامله وبجميع تفاصيله (صراحةً او ضمناً) على مبدأ السببية (متلفعاً بثوب حساب الاحتمال حسب نظرية الاحتمال الصدرية).[١٨٢] ولنفترض ان الصدر قد أثبت بدليله هذا فرضية الصانع الحكيم، ولكن وفاءاً منه للسببية كان عليه ان يستمر في احتجاجه واستدلاله باصطناع دليل استقرائي مماثل يبرر به وجود هذا الصانع الحكيم (مثلاً بإثبات صانع حكيم له). إذ ما دامت السببية قانوناً يحق لنا ان نستخدمه لإثبات الصانع الحكيم فلماذا نرضى بخرق مبدأ السببية هذا فنقبل بوجود صانع حكيم لا سبب له. فلو رضينا بخرقه لانتفت الحاجة الى البحث عن صانع حكيم لهذا الكون وحق لنا ان نقبل بوجود هذا الكون دون سبب من صانع حكيم او غيره بافتراضنا (مثلاً) انه موجود كذلك بقوانينه وآلياته منذ الأزل او انه وجد كذلك وانبثق من العدم دون سبب. والخلاصة ان تصور وجود إله قديم أزلي لا حدود لقدرته لا يقل صعوبة عن تصور وجود كون أزلي ذي قوانين ديناميكية تطورية تحدد نشوءه وارتقاءه ومسيره.[١٨٣] وعلى كل حال، سنواصل بحثنا عن إثبات وجود الخالق بمبدأ السببية في القسم التالي.

وينبغي ان نسجل أخيراً ان محاولة الصدر إثبات الصانع بالدليل الاستقرائي تظل ناقصة وعاجزة وقاصرة عن إثبات الصانع الذي يريد الصدر إثباته حتى لو سلمنا بصحة هذا الدليل الاستقرائي المزعوم. وهذا النقص والعجز والقصور يتناول جهات عديدة وحيثيات شتى نذكر اثنتين منها ايجازاً. فهذا الدليل المزعوم لا يبدو قادراً على إثبات وحدانية هذا الصانع وتفرده إذ ما المانع ان يكون هذا الصانع متعدداً كأن يكون مجموعة من الآلهة اتفقت وتآزرت على خلق هذا الكون وإخراجه بهيئته هذه. كما ان هذا الدليل المزعوم لا يبدو قادراً

---

[١٨٢] الواقع ان تقديم الصدر دليله هذا كدليل استقرائي مبني على نظرية الاحتمال وصياغته له بهذا الشكل قد تكون محاولة مقصودة منه للالتفاف على مبدأ السببية الذي يستند هذا الدليل في جوهره اليه وطمس معالمه (بالتعقيدات التقنية لنظرية الاحتمال) لما للاستدلال بالسببية صراحةً من عيوب وثغرات سنشير الى بعضها لاحقاً. ولكن هذا لا يغير شيئاً من حقيقة الأمر وجوهره وهو ان هذا الدليل ليس سوى دليل البعرة والبعير (الذي اشرنا له في مطلع هذا الفصل) مكتسياً زيّ الاستقراء ومتزيناً بحلّة حساب الاحتمال.

[١٨٣] ما قد يدعى من ان التصور الأول أسهل من التصور الثاني سببه الألفة والأنسنة. فالصعوبة والسهولة هنا ينبغي ان تفهم في سياقها ومغزاها الفلسفي لا العرفي.

على إثبات الإله الديني الذي يريد الصدر إثباته (راجع § ٣.٦.٦ لمزيد من التفاصيل عن هذا الموضوع).

٥.٦ إثبات وجود الخالق بمبدأ السببية

الصدر (وكل من يحتج بمبدأ السببية لإثبات وجود الخالق استنباطياً أو استقرائياً أو بأي منهج آخر) إنما يناقض نفسه بالاستناد الى مبدأ السببية في تفسير وجود الكون (أي حاجة الكون الى سبب هو الخالق) بينما هو يعتقد ان الخالق لا سبب لوجوده. فلو كان مبدأ السببية عاماً وغير مقيد وصالحاً للاستدلال به برهانياً (بمغزاه الواقعي الوجودي) فينبغي ان ينطبق على الخالق نفسه (وهذا يقودنا الى الدور او التسلسل)، وإذا لم يكن مبدأ السببية كذلك (اي انه قابل للتقييد والاستثناء) فلا حاجة بنا الى افتراض خالق لهذا الكون لأن الكون يمكن ان يكون موجوداً (كما هو مادةً وقوانين) دون علة او سبب. بل ان مبدأ الاقتصاد (راجع § ٤.٥.٢) قد يفرض علينا هذا الخيار (اي الاعتقاد بلامعلولية الكون) لأنه أقل مؤنةً ما دمنا نحتاج الى افتراض موجود لامعلول، ومجرد تأجيل هذا الموجود اللامعلول الى مرحلة لاحقة لا يجدي نفعاً بل يعقّد الأمر ما دمنا نحتاج الى افتراض موجود لامعلول كهذا في مرحلة ما (اي اما في مرحلة الكون او في مرحلة خالق الكون او في مرحلة خالق خالق الكون او ... إلخ) لكي لا نقع في التسلسل اللامتناهي الذي يرفضه العقل لمخالفته للحدس ومبادئ العقلانية (راجع § ٥.٢ و § ٥.٥.٢). والنتيجة ان الاستدلال بالسببية على وجود الخالق هو من أغرب الأدلة إذ هو استدلال بالسببية على نفي السببية ونقضها لأنه استدلال على وجود من لا سبب له.

وباختصار، كل مذاهب الواقعية الوجودية القائمة على الدليل والبرهان تعجز عن إثبات وجود الخالق بالدليل البرهاني خلافاً لادعاءاتها، بل هي تناقض نفسها باستخدام مبدأ السببية او العلية لإثبات وجود خالق لا سبب له. ومجرد وصف شيء ما بأنه 'واجب الوجود'[١٨٤] لايسمن ولا يغني من جوع فهو مجرد اصطلاح لا قيمة له يمكن إلصاقه بمن نشاء وبما نشاء وكيفما نشاء. فإذا كان هناك شيء واجب الوجود فليكن الكون نفسه دون ان نكلف أنفسنا (حسب مبدأ الاقتصاد) عناء الذهاب الى موجود آخر مفترض نلصق به هذا المصطلح وننعته بهذا الوصف. وكما اشرنا سابقاً (راجع § ٧.١١.٤)، 'واجب الوجود' ما هو إلا اعتراف ضمني بخرق مبدأ السببية وهو عين ما ندّعيه. كما ان الاحتجاج بأن الصانع غير مسبَّب فلا يحتاج الى سبب ليس سوى تعبير آخر عن وجوب الوجود. وعلى كل حال، يجوز لنا ان نحتج (في مقابل هذا

[١٨٤] نشير بهذا الى محاولة المتكلمين للقفز على هذا الإشكال بخرق مبدأ العلية.

الاحتجاج) ان الكون غير مسبَّب فلا يحتاج الى سبب لنبحث عن خالق له.[١٨٥]

أما بناءاً على مذهبنا التعريفي، فمبدأ السببية ليس سوى مفهوم تعريفي اصطلاحي قابل للتقييد والتخصيص والاستثناء. فإذا آمنّا بوجود خالق للكون لا علة له (مفترضين ان هذا الإيمان جزء من نظام معرفي متسق ذاتياً وموضوعياً) فلا بأس في ذلك، إذ ليست السببية إلا مفهوماً تعريفياً اصطلاحياً نعرّفه ونحدّده ونقيّده حسب حاجة النظام المعرفي المفترض ما دام هذا المفهوم لا يخرق قواعد الاتساق الذاتي والموضوعي للنظام المعرفي بكلّه ومجمله. ولو كانت لنا في ذلك أفضلية ـ أي بتحقيق اتساق وتكيف وإشباع أفضل ـ فهذا يكون سبباً كافياً لترجيح وجود خالق للكون لا علة له (اي مقابل أزلية الكون واستغنائه عن خالق)، ولا أهمية حينئذٍ لمبدأ الاقتصاد (إن التزمنا به) ونحوه من مرجحات ثانوية أخرى.

والطريف ان مفهوم 'واجب الوجود' الذي اخترعه الفلاسفة والمتكلمون للقفز على هذا الخرق لمبدأ السببية انما هو اعتراف ضمني لاشعوري بصدقية المذهب التعريفي وسلامته واتساقه حيث ان مفهوم 'واجب الوجود' ما هو إلا مفهوم تعريفي اصطلاحي يمكن ان نصطنعه ونلصقه بمن نشاء وبما نشاء وكيفما نشاء (ما دمنا نحافظ على مبدأ الاتساق المفضي للتكيف الأفضل والإشباع الأمثل) حسب المذهب التعريفي. وبعبارة أخرى، ان مفهوم 'واجب الوجود' يجد مبرره الطبيعي داخل المذهب التعريفي لا داخل مذاهب الواقعية الوجودية التي تدعيه وترفع شعاره. ومثله في ذلك حجة ان غير المسبَّب (او اللامعلول) لا يحتاج الى سبب إذ هذا مفهوم مقبول تعريفياً ما دام متسقاً ضمن مجمل النظام المعرفي ومحققاً للتكيف والإشباع.

وخلاصة القول ان الاستدلال على الخالق بمبدأ السببية هو استدلال بالسببية على نقيضها (اي اننا نستدل بالسببية لدحض السببية)، لأن المفروض ان الخالق لاسبب له، ولذا فهو استدلال باطل جملةً وتفصيلاً. وهذا يعني ضمناً ان النظم المعرفية المبتنية على مذاهب الواقعية الوجودية (كالعقلي والتجريبي والذاتي) ينبغي ان تقودنا ـ باستدلالاتها المتّسقة هذه ـ الى الإلحاد من أقصر الطرق بدل ان تقودنا الى الإيمان كما تدعي (او كما يدعي بعضها)، بينما النظم المعرفية المبتنية على أساس تعريفي قادرة ان تقودنا الى الإيمان من أقصر الطرق كذلك (كما هي قادرة ان تقودنا الى غيره ان حققت الاتساق وأدت الى التكيف والإشباع).

وأخيراً، لا يسعنا إلا ان نذكّر بما قلناه قبلاً من ان كل الاعتقادات الغيبية ـ ومنها وجود الخالق ـ إن

---

[١٨٥] باختصار، العلية بإجماع الجميع مقيدة ومخروقة لأن الجميع مجمع على وجود موجود غير معلول (اي إما الإله او الكون). وواضح ان الجميع يقبل ان خرق العلية لا يستلزم التناقض او يخرق الاتساق رغم انه صعب التصور والتصديق. والخلاصة ان الاستدلال بالسببية على وجود الإله هو استدلال بالسببية على نفي السببية ونقضها.

اعتُنقت فانما تُبرَّر بإيمان قلبي لا بدليل عقلي برهاني. فالدليل العقلي البرهاني ـ حتى لو سلمنا بوجوده وبقيمته ـ لا يمتد الى عوالم مفترضة لاخبرة لنا بها ولا اتصال لنا معها. فنحن ننفي صلاحية الاستدلال على الغيب والقضايا الغيبية عموماً وذلك لأن الاستدلال ـ بالمعنى الواقعي الوجودي ـ ان كان صعباً (وحتى متعذراً في أحيان كثيرة) في عالم الحضور والشهادة فكيف به في عالم الغيب. فالغيب وكل القضايا المرتبطة به إنما يستند الاعتقاد بها ـ إن حصل ـ على الاتباع والتسليم والإيمان القلبي (بادعاء الحدس والحس الباطني وما شابههما مثلاً مما يرجع في الحقيقة الى التلقين والتربية والتعليم والثقافة السائدة وما شاكلها). يضاف الى كل ذلك انه حتى لو سلمنا بإمكانية الاستدلال على الغيب يبقى ان نظرية الصدر في الاستقراء (التي يبغي لها الصدر ان تكون اساساً للإيمان بالله) غير صالحة اساساً للاستخدام في عالم الشهادة (كالعلوم الطبيعية التي يبغي الصدر لنظريته ان تكون اساساً لها ايضاً) فضلاً عن عالم الغيب، وذلك لكثرة خروقها وفتوقها التي استعرضنا بعضاً منها فيما مضى من فصول. والنتيجة ان محاولة الصدر إثبات وجود الخالق بالدليل الاستقرائي المستند الى مبدأ السببية تفتقر الى القيمة البرهانية التي يراد إلصاقها بها إذ هي لا تعدو ان تكون فبركة كلامية لاتصمد أمام الفحص والتمحيص.

٦.٦ أفضلية الإيمان القلبي المستند الى المذهب التعريفي

نبحث في هذا القسم أفضلية الإيمان القلبي المستند (إمكاناً) الى المذهب التعريفي ـ لو تُبني أساساً للعقائد الدينية والغيبية عموماً ـ على الاعتقاد (او التصديق) العقلي المستند ـ زعماً ـ الى الدليل المنطقي البرهاني بأشكاله المختلفة من استنباط واستقراء وما شاكلهما، حيث نلخص في الأقسام الفرعية التالية أهم ملاحظاتنا في هذا الصدد. وقبل ان ندخل في تفاصيل بحثنا هذا يجدر بنا تذكير القارئ بأن المذهب التعريفي منسجم تماماً مع مبدأ ان الإيمان القلبي هو الأساس والمبرر الوحيد لكل المعتقدات الدينية (والغيبية او الماورائية بنحو عام).[١٨٦] بل ان هذا المبدأ يمكن اشتقاقه مباشرة من موضوعات المذهب التعريفي.

ويحسن هنا ان نشير الى ما ورد في المأثور (رغم تحفظاتنا على مصادره ودلالاته) من تفضيل الإيمان القلبي الموصوف بـ 'إيمان العجائز' ومن النهي عن التفكر في الدين او في جوانب منه (كالتفكّر في ذات الله) او

[١٨٦] نكرر ما قلناه سابقاً اننا لو لم نعتبر الدين نظاماً معرفياً (لاستناده للإيمان القلبي لا التفكير العقلي) فلا حاجة الى عقلنته على اساس تعريفي او غير تعريفي.

الإفراط في ذلك (اي بما يرقى لما يمكن ان نسميه 'عقلنة الدين' او الإفراط في عقلنته).[١٨٧]

١.٦.٦ قوة الإيمان القلبي مقابل التصديق العقلي

من فضائل الإيمان القلبي وأسباب أرجحيته على التصديق العقلي المستند الى الدليل البرهاني ان 'الدليل القلبي الإيماني' أقوى من الدليل العقلي البرهاني لأنّ العقل والبرهان عرضة للشك، بينما القلب والإيمان أقل عرضةً وقابلية له. وهذا يعني ان الاعتقاد القلبي بخالق الكون (بل مجمل المعتقدات الدينية والغيبية) أقل عرضة للتزعزع والتزلزل أمام عواصف التشكيك وتقلبات الأفكار. وباختصار، إرجاع الاعتقاد بالقضايا الغيبية (وعلى رأسها وجود الإله) الى الإيمان القلبي يقوي اسس العقائد الغيبية ـ المتمثلة أساساً بالدين ـ ويجعلها أقل عرضة للتزعزع في مواجهة التقدم المعرفي. وبالمقابل، اعتماد اسلوب الاستدلال العقلي (سواء بالطريق الاستنباطي او الاستقرائي او باي طريق آخر) على المعتقدات الغيبية الماورائية يضعفها ويعرضها للنقد والطعن والتفنيد لأنه يظهر عوراتها ونواقصها (او هكذا الأمر في معظم الحالات كما رأينا ذلك واضحاً في الاستدلال بالسببية على وجود الخالق) ويجعلها عرضةً للرد والنقض والرفض (خاصةً مع التقدم المطّرد في مجال العلم والمعرفة والتطور الدائم في مناهجها وأساليبها ومعطياتها ومخرجاتها).

فهذه المعتقدات ـ بجوهرها الإيماني ـ يمكن ان تُقام على أساس تعريفي اصطلاحي متمحور حول واقع حقيقي او افتراضي اسمه الإله او عالم الغيب بنحو اعم. وبذا يمكن لهذه المعتقدات ان ترتقي على أساس تعريفي (ان التزمت بمعايير وضوابط معينة) الى مستوى اي معتقدات 'برهانية' لأنها خاضعة لنفس النظام التعريفي الاصطلاحي وهي تؤدي دوراً في النظام المعرفي لا يقل أهمية عن دور نظائرها من المعارف 'البرهانية' لأنها تحقق التكيف الأمثل مع البيئة (الواقعية او الافتراضية) وتلبي الإشباع الأكمل والأفضل للكائن الحي المدرك. وهذا يضمن لها نوعاً من 'العقلنة' إن احتاجت لذلك أصلاً.[١٨٨]

نعم، نظم معرفية مناقضة (كالإلحاد) يمكن ان تُقبَل على نفس الأساس وبنفس المعايير (إن لبّت الشروط

---

[١٨٧] نشير بهذا الى ما نُقِل في هذا المقام من قبيل 'عليكم بدين العجائز' و 'اللّهم إيماناً كإيمان العجائز' و 'تفكّروا في الخلق ولا تفكّروا في الله فإن الفكرة في الرب تقدح الشك في القلب' و 'تفكّروا في كل شيء ولا تفكّروا في ذات الله' و 'من تفكّر في ذات الله ألحد'.

[١٨٨] الواقع ان ابتناء المعتقدات الدينية (وأي معتقدات مشابهة) على الإيمان القلبي قد يخرجها عن نطاق المعرفة العقلانية، وهي بذا تدخل في نطاق الأنشطة والنتاجات الفكرية الأخرى ـ كالفن والأدب ـ المستغنية عن العقلنة (على اساس تعريفي او غير تعريفي). راجع بهذا الخصوص § ٣.٦.

المطلوبة للنظام المعرفي من اتساق وتكيف وإشباع)، ولكن هذا لايضر شيئاً فهذه طبيعة المعرفة البشرية النسبية المتنوعة (راجع مثلاً § ٤.١) لا في هذا الحقل فحسب بل حتى في أرقى وأمتن حقول المعرفة 'البرهانية' كالفلسفة. ثم انه متى كان الدليل العقلي البرهاني عاصماً من الشك والإلحاد، كما يشهد بذلك التاريخ البعيد والقريب إذ تقدم المعارف ـ بما يصاحبه من تقدم في التفكير العقلي البرهاني وحججه وأساليبه ـ غالباً ما قاد ويقود الى موجات عارمة من الشك والإلحاد.

ويبقى المنطق بما يمثله من اتساق (ولاتناقض بمعناه العام) فوق الجميع ملاحظين ان المنطق يبقى إطاراً مرناً فضفاضاً قابلاً للتكيف والتلاؤم مع نظم معرفية مختلفة بل حتى متناقضة ما دام المنطق لايتطلب إلا اتساقها الذاتي الداخلي. فما دام كل نظام معرفي متسقاً بذاته فلا ضير ان كان مناقضاً لغيره. ورغم ان هذا النوع من التعدد والتنوع هو اوسع مما يقتضيه ويتطلبه مبدأ لاوحدانية المعرفة وتعددها (راجع § ٣.٥.٢) إذ هو قد يتجاوز حدود هذا المبدأ وشروطه إلا انه ينبغي ان يُقبَل كأساس للنظام المعرفي البشري ككل ما دمنا نفتقر الى القول الفصل فيما هو 'حق' وما هو 'باطل' حتى وفق اسس رخوة ومعايير غائمة (فضلاً عن اسس صلبة ومعايير صارمة). وعلى كل حال، قبول هذا النوع من التعدد والتنوع ينبغي ان لا يضمن التعددية في الجانب النظري فحسب بل ينبغي ان يضمن التعددية في الجانب العملي كذلك حيث يبقى كل مدركٍ ملتزمٍ بالمذهب التعريفي قابلاً للآخر المختلف معه (بل حتى المناقض له) ومتعايشاً معه بسلام.

نعم، يبقى لدينا مجال واسع لتفاضل النظم المعرفية المتنوعة (سواء كان هذا التنوع ضمن حدود مبدأ تعددية المعرفة او خارجه) من جهات كثيرة لا مجال لبحثها هنا، ولكن يظل المعيار الأول والأخير لهذا التفاضل (بعد فرض الاتساق الذاتي والموضوعي) هو التكيف الأمثل والإشباع الأفضل لأن هذا المعيار فوق جميع المعايير والاعتبارات الأخرى لأنه الهدف الأساس للنظام المعرفي.

وخلاصة القول في موضوع الإيمان القلبي مقابل التصديق العقلي (الذي هو محور بحثنا في هذا القسم الفرعي) ان الاطمئنان اليقيني صعب التحصيل ـ إن لم يكن مستحيل التحصيل ـ بالدليل العقلي النظري بينما هو سهل التحصيل (ولو نسبياً) بالإيمان القلبي الدوغمائي الجازم المحصن من الشك والتردد (او الأقل عرضةً لهما). وينبغي ان نشير في هذا السياق الى ان عجز نظرية الصدر عن إثبات اليقين الاستقرائي على أساس موضوعي حقيقي (راجع § ٩.٤) يعني ان الإثبات القطعي للغيبيات ـ كوجود الله ـ متعذر (اي بالمعنى الموضوعي المستند الى الدليل الاستقرائي حسب المنهج الصدري ملاحظين تعذره كذلك بالدليل العقلي النظري الاستنباطي كما لاحظنا ذلك مثلاً في § ٥.٦ من عجز دليل السببية وقصوره)، وهذا ذو

لوازم مهمة ونتائج قد تكون هدامة او مزلزلة للمعتقدات الدينية القائمة على القطع اليقيني الجازم كالإيمان بالله ـ الذي لايرضى الدين له بأقل من القطع الجازم ـ إذا التزمنا بضرورة الدليل البرهاني كما تقتضيه مذاهب الواقعية الوجودية.[١٨٩] فاستبدال الدليل العقلي (ومنه الدليل الاستقرائي على طريقة المنهج الصدري الذي هو موضوع بحثنا) بالإيمان القلبي المستند مثلاً على أساس 'الكشف الباطني والتجلي الوجداني' (وربما المبرَّر ظاهرياً وسطحياً بـ 'أدلة' ساذجة عفوية كدليل البعرة والبعير) هو أفضل مخرج من هذا المأزق إذ هو قادر (او على الأقل أقدر من الدليل البرهاني) على تحقيق اليقين المطلوب.

والواقع ان الصدر لو قبل بالدليل 'الاستقرائي' الساذج المعبَّر عنه بقول الأعرابي 'البَعرةُ تدل على البعير والأثَر يدل على المسير ... إلخ' ولم يحاول مَنطقَتَه وفَلسفتَه لكان ذلك خيراً وأجدر لأن هذا الدليل رغم كونه 'برهانياً' الا ان سذاجته وعفويته تمنحه قوة الإيمان القلبي الراسخ وتبعده عن الاعتقاد البرهاني القائم على الصناعة والتركيب والمعرض للشك والترديد (كما هو حال دليل الصدر الذي بحثناه في § ٤.٦).

٢.٦.٦ تعزيز ثقافة التسامح

نفي وجود دليل عقلي على وجود الإله وعدمه (بل على المعتقدات الغيبية بمجملها) يساهم في نشر ثقافة التسامح وتعزيزها إذ يصبح الإيمان مسألة اختيار ذاتي خاضع للذوق والمزاج لا للقبول والإنكار بالمعنى العقدي الفلسفي بما يتضمنه هذا من تخطئة وتكفير. وخلاصة القول في هذا المجال ان إقامة الإيمان بالمعتقدات الغيبية على أساس الإيمان القلبي بدل التصديق العقلي يخفف من غلواء المعتقِد بزعم امتلاكه للحقيقة المطلقة واحتكاره لها إذ يكون الإيمان حينئذٍ تجربة شخصية لا تتسم بالعموم والإطلاق والكونية ولا تقترن (او على الأقل لا ينبغي أن تقترن) بالغرور بامتلاك الحقيقة واحتكارها وما يرافق ذلك من شعور بالاستعلاء والتفوق وشرعية قمع الآخر المخالف لأنه 'جاحد بالحقائق الواضحة المبرهنة'.

---

[١٨٩] ملخص مرادنا هنا ان الإيمان بالله الذي يريد الصدر إثباته بمنهجه الاستقرائي إنما يثبت ظنياً في المرحلة الاستنباطية 'الموضوعية الطابع' ويثبت يقينياً في المرحلة الذاتية (اي بقفزة التوالد الذاتي)، وهذا يعني اننا لا نستطيع تحصيل هذا الإيمان باليقين الموضوعي (رغم ان الصدر يدّعي ان اليقين الحاصل في المرحلة الذاتية درجة اولية موضوعية من اليقين وهو ما نرفضه بل ونشكك حتى في موضوعية التصديق الحاصل في المرحلة 'الاستنباطية'؛ راجع § ٦.٤ و § ٧.٤ و § ٨.٤ و § ٩.٤). وينبغي ان نلاحظ هنا ان 'الدليل البرهاني' وما شابهه في هذا السياق انما هو في مقابل 'الإيمان القلبي' ولذا هو اعم من الاستقراء والاستنباط (واي منهج نظري آخر إن كان).

٣.٦.٦ إثبات الإله الديني مقابل الإله العقلي

ونعني بذلك ان الإيمان القلبي قادر على إثبات الضمير الكوني ـ لا العقل الكوني فحسب ـ بخلاف الدليل العقلي العاجز عن إثبات الضمير الكوني حتى لو نجح فرضاً في إثبات العقل الكوني. والخلاصة ان معظم الآيديولوجيات الدينية تستدل بأدلة 'عقلية برهانية' لإثبات الإله الديني (أي الضمير الكوني)، بينما الواقع ان هذه الأدلة ـ لو استقامت ـ انما تثبت الهاً من نوع غير الذي تريد إثباته، اي انها تثبت الهاً عقلياً هو مصدر للوجود ونظامه لا ضميراً كونياً هو مصدر للتشريع والحاكمية (كما تريده الأديان). والواقع ان هذه الأدلة في عمومها ذات طابع تلفيقي جدلي لاتصلح مقدماتها ولا شكلها لإثبات ما يراد إثباته حتى لو سلّمنا انها من حيث المبدأ صالحة للتوظيف لإثبات الإله الديني.

وافضلية الإيمان القلبي على الاعتقاد المنطقي الفلسفي البرهاني المستند زعماً إلى الدليل العقلي هي قدرته (من حيث المبدأ على الأقل) على 'إثبات' إله ديني (أي ضمير كوني) وهو ماتحتاجه الأديان والآيديولوجيات الأخلاقية الميتافيزيقية ذات الطابع التعبدي التشريعي، بينما الدليل العقلي لا يثبت ـ إن أثبت ـ إلا إلهاً خالقاً مكوّناً باعثاً للنظام لا مصدراً للعدالة والحاكمية والسلطة الأخلاقية والتشريعية. فإن أردنا 'إثبات' إله الضمير والدين (اي الضمير الكوني لا العقل الكوني فحسب) لا إله العقل والفلسفة (الذي هو أساساً عقل كوني فحسب) فالأجدر بنا (إن لم يكن من الواجب علينا) ان نرجع الى الإيمان القلبي العاطفي لا الى الدليل العقلي البرهاني المدّعى.

٤.٦.٦ تفادي مطبات عقائدية

الإيمان القلبي المستند الى المذهب التعريفي قادر على تفادي مطبات عقائدية كعجز الإله عن تحديد واقع معين غير محدد ذاتياً أو عجزه عن فعل المحالات العقلية مما يتنافى مع كونه تام العلم وكامل القدرة. فالمذهب التعريفي لايرى في هذا جهلاً او عجزاً بل هذه الأمور إما غير معرَّفة (إن التزمنا بذلك) فلا يطالها العلم والجهل والعجز والقدرة إذ لا معنى لها إطلاقاً لتكون موضوعاً للحكم بالجهل والعجز مثلاً، وإما أن تكون أموراً معرَّفة ومبررة (اي معلومةً ومقدوراً عليها) إن استطعنا اجتراح صيغة تعريفية لها تحقق شرط الاتساق في مجمل النظام المعرفي وتؤدي الى التكيف والإشباع. بينما مذاهب الواقعية الوجودية ـ كالعقلي والذاتي ـ تضطر الى سلب العلم والقدرة عن الذات المفروض انها كاملة العلم وتامة القدرة وهو امر ليس قبيحاً في الاعتقاد

فحسب بل هو مدعاة للتناقض ايضاً لأن الذات الكاملة العلم والتامة القدرة لاينبغي ان تجهل شيئاً او تعجز عنه (ما دمنا ملتزمين بمبادئ الواقعية الوجودية ومفاهيمها ومنطقها).

فمثلاً، عجز الذات التامة القدرة عن جمع النقيضين ورفعهما يدخل في هذا الباب. فبحسب مذهبنا التعريفي، هذا العجز المزعوم ليس سوى خلل في التطبيق التعريفي يمكن استبعاده بما اشرنا له من انعدام الأساس التعريفي لهما، كما يمكن اعتناقه وقبوله (اي جواز جمع النقيضين ورفعهما) بالاتساق التعريفي (إن استطعنا طرح صيغة تعريفية تحقق ذلك). وأما حسب المذاهب الواقعية فهو عجز لايتفق مع كمال القدرة. وكذا الحال مع أمثلة كثيرة أخرى عن جهل الذات التامة العلم (مثلاً في بعض حالات العلم الإجمالي التي ذكرها الصدر) والتي نستطيع تفاديها بسهولة حسب مبادئ المذهب التعريفي وقواعده بينما لا نستطيع ذلك حسب مذاهب الواقعية الوجودية.[١٩٠]

وأما ما قد يقال من أن المذهب التعريفي لا يعترف بالوجود الخارجي أصلاً (فهو من هذا الوجه أقبح اعتقاداً لأنه إلحاد مطلق) فهذا مردود بان المذهب التعريفي ليس نافياً للوجود الخارجي بل هو نافٍ لضرورته المعرفية، وإلا فالمذهب التعريفي يتسق مع الاعتراف بالوجود الخارجي بمعناه الأونتولوجي ـ كما يتسق مع إنكار هذا الوجود ـ ولكنه لا يراه ضرورة لاستقامة النظام المعرفي بما هو كذلك لأنه يراه خياراً وجودياً أونتولوجياً منفصلاً عن الخيار المعرفي أو الضرورة المعرفية. وعلى كل حال، كل ما يدور في نطاق المعرفة وفلكها (ومن ذلك وجود الخالق فضلاً عن صفاته وأفعاله) فهو معرفي حكماً وضرورةً فلا معنى لإقحام الوجود ـ بمفهومه الأونتولوجي ـ فيه، ومن ثم لا مجال للاعتراض علينا بهذا القول.

٥.٦.٦ تبرير الدور الوظيفي للدين وديمومته

اعتماد الإيمان القلبي ـ بدل التصديق العقلي ـ أساساً للدين (والمعتقدات الغيبية عموماً) يضمن للدين دوراً وظيفياً مركزياً في حياة الفرد والمجتمع بعيداً عن زلازل العلم والمعرفة وفي مأمن من تقلبات الآيديولوجيا القائمة على الفكر النظري القابل للقبول والرفض والزيادة والنقيصة والتآكل بعوامل الحداثة والتصدع بعواصفها وزلازلها وصيحاتها. وهذا يبرر للدين وجوداً مستداماً كجزء من ثقافة الكائن البشري وممارساته النمطية

[١٩٠] طبقاً لما اوردناه في § ٣.٦، لو اعتبرنا الدين (والمعتقدات الغيبية عموماً) نشاطاً غير عقلاني فهذه المشكلة ترتفع من أصلها لأن الاعتقاد بالقدرة التامة والعلم التام يصح ان يمتد حينئذٍ حتى للمحالات العقلية (كجمع النقيضين والعلم بما هم مبهم ذاتياً) ما دمنا لانحتاج الى العقلنة والعقلانية في المعتقدات الدينية.

المبرَّرة بأساس شبه بيولوجي (إن لم يكن بأساس بيولوجي). وهذا يضمن ـ دون شك ـ كذلك ديمومة الدين او يضمن له ـ على الأقل ـ استمراريةً أكبر من الاستمرارية التي يمكن ان يكتسبها من اي أساس نظري عقلي برهاني قابل للتزعزع بعوامل التطور وزلازل العلم والمعرفة وتذبذبات الآيديولوجيا وتقلباتها. مضافاً الى كل ذلك انه يضمن شرعية أكبر للدين في جانبه السلوكي (بل والعقدي كذلك) لاستقلال هذه الشرعية عن اي مصدر آخر (قابل للتبديل والتحويل) سوى الإيمان القلبي الراسخ القائم على أساس الفطرة السليمة والوجدان النقي (كما يُزعَم).

والخلاصة ان فكّ الارتباط بين العقل والدين ـ بإخراج الدين عن كونه نظاماً معرفياً محتاجاً للعقلنة ما دام قائماً اساساً على الإيمان القلبي لا التصديق العقلي ـ قد يخدم العقل والدين معاً، فهو يحرّر العقل من قيود الدين ويحرّر الدين من قيود العقل. وهذا يضمن للدين دوراً دائماً في مستقبل البشرية المنظور إذ يكون الدين محصَّناً تماماً من اي هزات معرفية ناشئة عن التطور العلمي والتقدم المعرفي، وهو بذا يكون كالفن والأدب والتراث الاجتماعي ونحو ذلك من مناحي الحياة وأنشطة الإنسان التي لا تُزاحِم العلم والمعرفة ولا تُزاحَم بهما.

الفصل السابع
تقييم عام لكتاب الصدر

استكمالاً منا لتقييم محاولة الصدر المتضمَّنة في كتابه 'الأسس المنطقية للاستقراء'، نستعرض في هذا الفصل بإيجاز شديد بعضاً من انطباعاتنا وملاحظاتنا العامة عن هذا الكتاب تاركين كثيراً من التفاصيل الى القارئ لينظر فيها ويحكم عليها.

١.٧ الغموض والإبهام

رغم ان كتاب الصدر واضح عموماً في اسلوب عرضه ومحتواه، الا انه لا يخلو من مواضع غامضة مبهمة يعسر فهمها وهضمها. فالصدر يبدو في أجزاء أساسية من كتابه كمن يتحدث لنفسه غير عابئ او آبه بقرائه. ولهذا بعض اجزاء الكتاب المفصلية عصية على الفهم على المختصين فضلاً عن عموم القراء والمثقفين. ولا اعتقد ان الكتاب (بل بالأحرى نظرية الصدر التي يعرضها هذا الكتاب) قد فُهم بكامله حق فهمه على مدى تاريخه الطويل نسبياً الا من حفنة لاتتجاوز عدد اصابع اليد. بل ان بعض اجزاء الكتاب ربما لم تُفهم قط (لشدة غموضها او قلة اتساقها او كثرة الاخطاء فيها) فهي كالطلاسم والأحاجي لم تُكتب لتُفهم. والواقع ان ما يعقِّد فهم أجزاء مهمة من هذا الكتاب كثرةُ الاخطاء فيها ـ مطبعيةً وغيرَ مطبعية ـ وسوءُ تنضيدها فهي مكتوبة ومنضدة بشكل سيء يعسّر فهم محتواها ومغزاها.

٢.٧ المماحكة الكلامية

لا يخلو كتاب الصدر من مماحكات كلامية تصطنع مشاكل وتحلها ـ زعماً ـ بفذلكات لفظية عديمة المحتوى أو قليلة المضمون. وقد يصلح هذا اسلوباً للتحليل والنقد والتقييم في الدراسات الفقهية والاصولية والمناكفات

الكلامية القائمة اساساً على مشاكل وحلول لفظية تتضمن الكثير من البهرجة التعبيرية والزخارف الخطابية ولكنه لاينبغي ان يُتَّبع في مجال الفلسفة والمنطق والعلوم البحتة القائمة ـ افتراضاً ـ على أساس المحتوى والمضمون الحقيقي لا التزويق اللفظي والتفنن التعبيري.[١٩١]

٣.٧ الإسهاب والإطناب

نلاحظ ان الصدر يسهب احياناً اسهابا مملّاً في العرض والتحليل والنقد لقضايا وافكار ومذاهب تافهة هزيلة قليلة الجدوى لبحثه والهدف المتوخى منه. فهو يسهب ويطنب مثلا في تفنيد قبلية المبدأ الأرسطي في ان الصدفة لا تتكرر دائميا ولا اكثريا وتسطير ادلة وحجج ـ لايخلو معظمها من تكلف وتكرار ـ على بطلانها (راجع صفحة 50-66 من كتابه).[١٩٢] وهو يسهب ويطنب كذلك في عرض وتفنيد المذهب التجريبي ـ او بالاحرى المذاهب التجريبية ـ حول الاستقراء (كمدرسة ستيوارت مل ومدرسة ديفيد هيوم). وكذا الحال مع إطنابه وإسهابه في تعريف الاحتمال وهو ما أشرنا له في § ١.٣ فراجع. والواقع ان الصدر قد أغرق في التفاصيل في مواضع عدة من كتابه وكثير منها لايسمن ولا يغني من جوع وكان الاجدر به ان يقصر اهتمامه على معالجة المشاكل والقضايا المهمة والعميقة بدل إثقال الكتاب والقارئ بعبء هذا الحمل الثقيل القليل القيمة وتشتيت الاهتمام بهذه الزوائد والفضلات.

٤.٧ الاصطناع والتكلف

ومما يلاحظ على كتاب الصدر الاصطناع والتكلف في كثير من امثلته وتطبيقاته. والواقع ان محاولة طموحةً بهذا الحجم لا يجوز ان تبنى على أمثلة وتطبيقات شاذة كهذه تبلغ احياناً حد السخف والابتذال. فمن امثلة

---

[١٩١] ربما يكون من أمثلة المماحكة الكلامية (او من امثلة الاصطناع والتكلف او شيئاً آخر من هذا القبيل) كلام الصدر في صفحة 20-24 من كتابه في دحض اعتراض من اعترض على الاستقراء الكامل بانه لايصلح ان يكون دليلاً باي شكل من الأشكال. فالصدر في عرضه لوجهة نظر المنطق الأرسطي (كما يزعم هو) لا يقدم رداً مقنعاً على هذا الاعتراض بل يتكلف في عرض الموقف الأرسطي وتبريره. والواقع ان اعتراض ذلك المعترض في محله لأن اي نتيجة يراد استنباطها من الاستقراء الكامل لابدّ ان تكون عديمة القيمة ما دام المصداق المستنبَط محتوىً في نتيجة الاستقراء الكامل. راجع كذلك كلامنا عن هذا الموضوع في § ١٥.٢.

[١٩٢] الواقع ان بعض هذه الأدلة والحجج لا يبدو متسقاً كذلك (إذ لا يخلو من قصور وخلل).

التكلف والاصطناع في أمثلة الصدر وتطبيقاته ما يعرضه في قسم 'الشكل الآخر للمرحلة الاستنباطية' (راجع صفحة 301-307 من كتابه) حيث يستعرض حالات افتراضية مصطنعة وأمثلة لاتقل عنها تكلفاً واصطناعاً هي أقرب ما تكون للتحليقات الخيالية منها لنظرية علمية او منطقية او معرفية ذات مضمون حقيقي ومحتوىً واقعي. وقد ذكرنا فيما مضى أمثلة أخرى للاصطناع والتكلف في كتاب الصدر (راجع مثلاً § ٣.٥.٥ و § ٣.٥.٨) فلا نعيد.

٥.٧ مجافاة الواقع

نلاحظ ان قسماً من تحليلات الصدر وتنظيراته واستنتاجاته لاتعدو ان تكون خيالات وأوهاماً لا واقع لها إطلاقاً. فمن هذا الباب مثلاً تحليلات الصدر وتنظيراته في تكوين المعرفة الاستقرائية والوصول إلى اليقين الاستقرائي مما هو مجافٍ لما يعرفه وجدانياً كل من مارس الاستقراء ووظفه لتحصيل المعرفة.[١٩٣] وكمثال آخر في هذا السياق تحليلاته وتنظيراته حول التطبيق الأول (راجع صفحة 235 وما يليها من كتاب الصدر) حيث يغرق الصدر في طرح احتمالات ومشاكل مزعومة لا أساس لها إطلاقاً في واقع الاحتمال والاستقراء والمعرفة ويقدم لها حلولاً لا تقل خيالية عنها.

٦.٧ تضاربات وأخطاء

هناك تضاربات وأخطاء عديدة (أكيدة او محتملة) في كتاب الصدر نذكر فيما يلي من نقاط نموذجاً منها.

١. يمكن اعتبار ما أشرنا له في § ١.٣ عن التناقض في مثال الخنثى بين ادخال المعرفة الاستقرائية في الاحتمالات المبدئية وعدم إدخالها من الأمثلة المحتملة للتضارب (راجع حاشية ٥٧ في صفحة ٨٥ من كتابنا والنص المحيط بها).

٢. فيما يخص مثال الخنثى (راجع صفحة 201 وما يليها من كتاب الصدر كما راجع § ٢.٥.٣ من كتابنا هذا) نلاحظ ان الصدر يدخل الاحتمال (بصورة غير مباشرة) في تعريف الاحتمال او يحاول تفادي اللجوء الى المفهوم التكراري للاحتمال وهو ما رفضه قبلاً. وهذا يدل على ان طريقته في تعريف الاحتمال ليست سليمة تماماً.

---

[١٩٣] قد عالجنا ادعاء التمييز بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي فلا نعيد.

٣. ما أشرنا له في § ٦.٥.٣ من تضارب وتهافت من حيث ان الصدر من جهة يفترض ان احتمال الكتابة واحتمال الصورة متساويان في جميع المرات ومن جهة ثانية يعتبر احتمال ظهور الكتابة في جميع المرات اصغر من احتمال ظهور الكتابة في المرة الأولى والرابعة والتاسعة والعاشرة فقط. ومثل هذا الكلام يجري في مثال دعوة خمسين شخصاً الذي بحثناه في § ٧.٥.٣.

٤. ما أشرنا له في § ١١.٣ من اخطاء في حسابات الصدر الاحتمالية وثغرات في محاججاته بصدد الاعتراض على لابلاس.

٥. ما اشرنا له في § ٤.٤ من تهافت وخلط في التمييز بين التصديق الذاتي والتصديق الموضوعي.

٦. ما أشرنا له في الفقرة قبل الأخيرة من § ٦.٥ من تضارب ضمني محتمل بين اعتبار اليقين قيمة مطلقة من جهة وبين التمييز بين اليقين الموضوعي واليقين الذاتي من جهة أخرى.

٧. ما أشرنا له في § ١.٧.٥ من خلل محتمل في تصنيف القضية التجريبية (وانواع اخرى من القضايا الاستقرائية صدرياً) من حيث كونها اولية او ثانوية.

٨. ما أشرنا له في § ٨.٥ حول العلامات الفارقة بين القضية الاولية والقضية الاستقرائية حيث ان القضية الأولية ـ حسب الصدر ـ تستبطن الضرورة واللزوم بخلاف القضية الاستقرائية فتحديد علامات فارقة بينهما يستبطن نوعاً من التضارب لأن الالتزام بوجود علامات فارقة بينهما يستبطن ضمناً كونهما من جنس واحد، اي عدم وجود فرق ذاتي بينهما من حيث استبطان الضرورة واللزوم وعدمه وهو ما قد يقود الى صعوبة تحديد نوع القضايا الأولية التي يمكن إثباتها استقرائياً ـ حسب الصدر ـ من حيث كونها اولية او استقرائية.

٩. ربما يحتوي كلام الصدر في قسم 'هل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية' (راجع صفحة 466 من كتابه) شيئاً من التهافت إذ هو يتحدث في كتابه عموماً عن القضية الأولية كقضية شديدة الوضوح (راجع مثلاً § ٨.٥ من كتابنا هذا) ومن ثم ينبغي ان تحظى باليقين. لكنه في هذا القسم (اي قسم 'هل من الضروري أن تكون المعرفة الأولية يقينية') ينزل بالقضية (او المعرفة) الأولية عن هذه الدرجة فيجيز لها ان تكون احتمالية. والواقع ان استعمال الصدر لـ 'الأولية' لا يبدو متسقاً على طول كتابه كما لو ان الصدر متردد او مرتبك في فهمه لـ 'الأولية'. وهذا قد يصدق على مصطلحات أخرى ايضاً (كـ 'القبلية') مما لا يبدو انه واضح مفهوماً لدى الصدر (او هكذا على الأقل في كتابه) او قد يكون مفتقراً للتحديد والصرامة اللازمين من حيث الاستعمال والتوظيف. والواقع ان لدينا كثيراً من الملاحظات والتحفظات

بهذا الصدد، ليس حول هذا الموضوع فحسب بل على الكتاب عموماً إذ لا يخلو من ترهل وتسامح ـ في مواضع عديدة ـ لا يليقان بكتاب من هذا النوع. ولكننا لن نخوض في هذا الموضوع اكثر من هذا (إذ يكفينا ما بنا كما يحدّنا حجم كتابنا المقصود والغاية منه).

١٠. أما الأخطاء المطبعية والكتابية فكثيرة جداً نشير الى نموذج منها فيما يلي:

- نقصان الكسر في ذيل صفحة 158 من كتاب الصدر (حيث يبدو ان مقامه عومل كحاشية).
- هناك خطأ حول تحديد التطبيق الثالث (راجع صفحة 259 من كتاب الصدر وقارن ما فيها بما في صفحة 230).[١٩٤]
- قول الصدر في صفحة 279-280 من كتابه: 'وإذا افترضنا أن الكرات في حقيبة (ن) ...' الى نهاية الفقرة .
- أشرنا كذلك الى بعض الأخطاء الكتابية او المطبعية ضمن اقتباساتنا من كتاب الصدر حيث وضعنا التصحيح بين مزدوجين مربعين (اي [ ]).

٧.٧ ادعاءات شاذة

لايخلو كتاب الصدر من ادعاءات شاذة يصعب قبولها واستمراؤها. فمثلاً يقول الصدر في أحد المواضع (راجع صفحة 401 من كتابه): ولكن الواقع أن الكتاب بقدر ما يتصل بمبدأ السببية لايمكن أن يبرهن منطقياً ـ على أساس هذا المبدأ ـ على أن المؤلف انسان يتمتع بمعرفة منظمة. إذ كما يمكن أن يكون المؤلف لكتاب في اللغة على قدر من المعرفة باللغة أتاح له أن يكتب ذلك الكتاب، كذلك يمكن أن يكون مجنوناً تتابعت خواطر عشوائية في ذهنه فأدت إلى تكون ذلك الكتاب، وفي كلتا الحالتين يجد مبدأ السببية تطبيقه الضروري. (انتهى الاقتباس) وهذا ادعاء شاذ لأن من الواضح اننا حين نتحدث عن سببية الكاتب للكتاب فإنما نعني سببيته للكتاب ككتاب لا كمجموعة عشوائية من حروف وكلمات. وواضح ان الكتاب ككتاب لا يجد سببه

---

[١٩٤] يقول الصدر في صفحة 230 من كتابه: وفي التطبيق الثالث نفترض:
أولاً: أنه لا يوجد أي مبرر قبلي لرفض علاقة السببية بين (أ) و (ب) بالمفهوم العقلي للسببية، كما في التطبيقين السابقين.
وثانياً: العلم المسبق بامكان الصدفة المطلقة لـ (ب)، أي امكان وجود (ب) بدون سبب. (انتهى الاقتباس)
ثم يقول الصدر في صفحة 259 من كتابه:
وفي التطبيق الثالث نفترض وجود مبرر قبلي للإيمان بنفي سببية (أ) لـ (ب) بمفهومها العقلي، ونفترض إلى جانب ذلك مبرراً قبلياً للاعتقاد بإمكان الصدفة المطلقة. (انتهى الاقتباس)

الكافي في خواطر عشوائية تكونت في ذهن مجنون. وبذا لا يجد مبدأ السببية تطبيقه الضروري.

وقد يندرج في هذا الباب أيضاً ادعاء الصدر ـ فيما يبدو ـ ان بديهيات الاستقراء قضايا قبلية، إذ هو ـ إن تحقق[١٩٥] ـ ادعاء شاذ (اي بخصوص البديهيات غير الرياضية) لأن بديهيات الاستقراء هذه لا تتسم بالوضوح الكافي الذي يؤهلها لكي تكون كذلك. والحقيقة ان هذا الادعاء الشاذ يبدو متحققاً (ربما بشكل أوضح حسب فهمنا) في حالة المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي (راجع § ٩.٤ كما راجع مثلاً الفقرة 'ونحن رغم ... بصورة مباشرة' في صفحة 332 من كتاب الصدر) إذ يبدو الصدر ملتزماً بقبليتها.

كما قد يندرج في هذا الباب ما قلناه في § ١١.٣ من اعتراضه على لابلاس حيث يحاجج الصدر لابلاس مستنداً الى نظريته (اي نظرية الصدر الاحتمالية المبتنية على أساس العلم الإجمالي) وكأن هذه النظرية (بلوازمها ومتطلباتها ونتائجها) ملزمة للابلاس. كما قد يندرج في هذا الباب كلامه في صفحة 445 من كتابه (اي قوله 'فالمذهب التجريبي مضطر ... تحظى به القضية العلمية') الذي يحاول فيه إلزام المذهب التجريبي بنظريته الاستقرائية (ببديهياتها المزعومة) كما لو ان هذه النظرية وهذه البديهيات من المسلمات الواضحات التي لا بديل لها ولا عديل.

[١٩٥] نشير بهذا الى ان الصدر يبدو متردداً بشأن قبلية بديهيات الاستقراء وإن كان يبدو انه ملتزم بذلك كما يُشعر به فحوى كلامه في بعض المواضع (راجع مثلاً كلامه في صفحة 445 من كتابه 'ويمكننا الجواب ... مع المذهب التجريبي' الذي يبدو دالّاً بوضوح على التزامه بقبلية بديهيات الاستقراء). وعلى كل حال، نعتقد ان الصدر مضطر للالتزام بقبلية بديهيات الاستقراء إذ من دون الالتزام بقبليتها يصعب تبرير نظريته. بل ان وسمها بـ 'البديهيات' ينبغي ان يكون مشيراً لذلك (حسب المفهوم الارتكازي الشائع خاصةً لدى اتباع المذهب العقلي ومنهم الصدر في هذه القضية). وهنا نود الإشارة الى ما في صفحة 66 من كتاب الصدر المتعلق بنفيه حاجة الدليل الاستقرائي الى مصادرات قبلية مما قد يشير الى الالتزام بلاقبلية بديهيات الاستقراء، ولكن كلامه هذا في صفحة 66 واضح في انصرافه الى نفي الحاجة الى البديهيات او المصادرات الأرسطية الثلاث التي كان يتحدث عنها هناك (ملاحظين ان الصدر يلتزم على الأقل بحاجة الدليل الاستقرائي الى البديهيات الرياضية لأنها اساس حساب الاحتمال الذي تستند نظريته الاستقرائية عليه).

الخاتمة

● جوهر المذهب التعريفي هو اعتبار المعرفة البشرية تعبيراً عن قدرة الإنسان وموهبته في اصطناع نماذج لغوية متسقة ذاتياً وموضوعياً ـ اي قادرة على محاكاة الواقع الخارجي المفترض ـ واتخاذها وسيلة لتحقيق هدفه في التكيف والإشباع. وعلى هذا الأساس يمكننا تعريف النظام المعرفي ـ عموماً ـ كمنظومة من التعريفات والاصطلاحات المترابطة تمثل وتعكس واقعا مفترضاً وتتسم بالاتساق الذاتي (أو الداخلي أو المنطقي) والموضوعي (أو الخارجي).[١٩٦] وهذا يعني أن النظام المعرفي (في حالته المثالية او النموذجية) ينتج ويستوعب مفاهيم وقضايا متسقة تماماً ولا تقود إلى لوازم ونتائج متناقضة لا ذاتياً ولا موضوعياً. والهدف النهائي لأي نظام معرفي هو تحقيق التكيف الأمثل للأفراد والجماعات مع بيئتهم (أي الواقع المفترض) وتلبية احتياجاتهم.[١٩٧] وباختصار، النظام المعرفي ـ أيّ نظام معرفي ـ ليس سوى لغة راقية سامية اصطُنِعَت لتعبر عن ـ او تصف ـ واقعاً مفترضاً سواء كان هذا الواقع 'حقيقياً' أم افتراضياً. وكل مذاهب الواقعية الوجودية (عقلية او تجريبية او ذاتية او غيرها) القائمة على اساس فرضية المطابقة 'الحقيقية' بين المعرفة و 'الواقع' كوجود خارجي أونتولوجي مستقل ـ تمثل المعرفة انعكاساً دقيقاً له ـ ليست سوى ادعاءات غير مبرهنة بل غير قابلة للبرهان (بل ومدحوضة كذلك بما بيّنّاه وفصّلناه).

● هناك الكثير من جوانب الخلل والقصور في نظرية الصدر سواء في جانبها الاحتمالي او جانبها الاستقرائي او جانبها المعرفي. وعلى كل حال، حتى لو سلمنا ان نظرية الصدر صالحة إجمالاً فهي إنما قد تكون كذلك في استقراءات ومعارف عرفية مرتبطة بالحياة اليومية وما يتصل بها ويشابهها من مواضيع ومجالات (كالاجتماع والسياسة والفقه) مما لنا به خبرة ماضية طويلة وحدس يعتمد عليه عموماً. وأما في القضايا والمجالات العالية التخصص (كالمستويات المتقدمة من العلوم الطبيعية الحديثة) فهذه النظرية لا تتسم بالصلابة الكافية والمتانة المطلوبة لتكون أساساً لهذا النوع من الاستقراءات والمعارف. ففي هذه المجالات العالية التخصص والفائقة التعقيد والتي لا نملك فيها حدوساً وخبرات ماضية تؤهلنا لسد ثغرات الاستقراء وردم فجواته والقفز على مطباته، لا تبدو نظرية الصدر قادرة على مجابهة التحديات والمصاعب التي تطرحها هذه المجالات في وجه

---

[١٩٦] في الواقع، ينبغي ان يعد هذا تعريفاً للنظام المعرفي الذي يتصف بالمقبولية (أو الصحة والسلامة) آخذين بعين الاعتبار أن النظام المعرفي يجب أن يكون معرفياً حقاً لا زعماً.

[١٩٧] نلاحظ أن الاحتياجات يجب أن تشمل الاحتياجات البيولوجية (أو الفيزيائية) والاحتياجات غير البيولوجية رغم أن احتياجات الكائن الحي هي بيولوجية بشكل عام في جذورها وأصولها.

المستقرئ الباحث عن المعرفة. وكذا الحال مع القضايا الفلسفية المجردة والقضايا الغيبية الماورائية مما لا تصل له يد الاستقراء (لا بشكله الصدري ولا بغير ذلك). والخلاصة ان نظرية الصدر لا هي صالحة للعلوم الطبيعية ولا هي صالحة للمعتقدات الغيبية (كإثبات وجود الخالق) كما أراد لها الصدر إذ جعل هدفها اكتشاف الأساس المنطقي المشترك للعلوم الطبيعية وللإيمان بالله.

● اي اساس مستدام للدين ـ والمعتقدات الغيبية عموماً ـ ينبغي ان يستند الى الإيمان الذي مصدره القلب لا التصديق الذي مصدره العقل، لا لأن العقل عاجز عن توفير هذا الأساس فقط بل لأن الأساس الإيماني العاطفي أقدر على الصمود أمام الهزات والتقلبات التي عادةً ما تتعرض لها المعتقدات الدينية المبنية على أساس نظري عقلي خاصةً مع تقدم العلوم والمعارف (مضافاً الى عوامل وأسباب أخرى استعرضناها سابقاً). ويحسن في هذا السياق أن نتذكر أن المذهب التعريفي منسجم تماماً مع مبدأ ان الإيمان القلبي هو الأساس والمبرر الأقوى ـ إن لم يكن الوحيد ـ لكل المعتقدات الدينية. بل ان هذا المبدأ يمكن اشتقاقه مباشرة من موضوعات المذهب التعريفي.[١٩٨]

● المذهب التعريفي يخفف من غلواء الإنسان لأنه ينزل بمعرفته من برجها العالي إذ يجعلها تعريفية اصطلاحية في جوهرها (ومن ثم هي تعبر عن حقيقة نسبية من جوانب عديدة) بدل ان تكون انعكاساً دقيقاً عن واقع وجودي محدد (ومن ثم هي تعبر عن حقيقة مطلقة). كما انه يجعل هذه المعرفة وظيفية الطابع والمضمون ونفعية الهدف والغرض ومن ثم هي تشبه ـ في صيرورتها ـ سائر الوظائف البيولوجية (كالأكل والنوم و ...) من هذه الجهة. والمصداق الأبرز والأهم لذلك يتعلق بموضوع الدين والآيديولوجات المبتنية عليه لأن تبرير الدين والمعتقدات الغيبية عموماً بالإيمان القلبي (المبرَّر تماماً بالمذهب التعريفي إن احتاج الى تبرير كهذا) بدل الدليل العقلي ينبغي ان يخفف من غلواء المذاهب الإطلاقية (المستندة عموماً الى الواقعية الوجودية) التي تستند زعماً الى ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، إذ مع غياب الدليل العقلي والأساس البرهاني لا حقيقة مطلقة تبرر هذا الغرور والاستعلاء ما دام المعتقد الديني والغيبي ليس إلا خياراً يستند الى الإيمان القلبي

---

[١٩٨] كما اشرنا سابقاً، هذا مبتنٍ على افتراض الحاجة الى عقلنة الدين (والمعتقدات الغيبية عموماً) كنشاط فكري عقلاني وكنظام معرفي. أما لو لم نصنّفه كذلك (لاستناده ـ مثلاً ـ للإيمان القلبي المجرّد ومن ثم هو خارج نطاق المعرفة المحتاجة للعقلنة) فلا نحتاج حينئذٍ لكل هذا العناء لأنه لا يدخل حينذاك في دائرة النظم المعرفية المحتاجة الى العقلنة (على اساس تعريفي او غير تعريفي) لكونه نشاطاً غير معرفي ومن ثم هو خارج نطاق صلاحية واهتمام نظرية المعرفة والنظم المعرفية. فهو إن قُبِل فينبغي ان يُقبَل كما هو على أساس الإيمان القلبي لا الدليل العقلي (لا بمعناه الواقعي الوجودي ولا بمعناه الواقعي المعرفي او التعريفي)، وهو بذا يكون كالفن والأدب والتراث وما شابهها من انشطة وسلوكيات وانماط حياتية انسانية غير معرفية.

والاطمئنان الوجداني الذاتي (المبرَّر بالمذهب التعريفي إن احتيج لذلك). وهذا ينبغي ان يكون عاملاً إيجابياً وعنصراً فاعلاً لنبذ التعصب والصراع وتحقيق التصالح والتعايش بين المعتقدات والآيديولوجيات المتباينة (بل المتناقضة) وأساساً لاحترام الرأي الآخر.

● الاستدلال على وجود الإله بمبدأ السببية (كما حاول الصدر إثبات ذلك بدليله الاستقرائي الذي هو الهدف الحقيقي من نظريته) هو من أغرب الأدلة لأنه استدلال بالسببية على نقض السببية ونفيها لأن الإله الذي يراد إثباته لا سبب له. فلو قبلنا ان الإله لاسبب له فلِمَ لا نقبل ان الكون لاسبب له، وإن لم نقبل ان الكون لا سبب له فلِمَ نقبل ان الإله لاسبب له. وبعبارة أخرى، إن كانت السببية قابلة للاستثناء والتقييد فلنستثنها ونقيدها في الكون دون الحاجة الى تكلف الذهاب الى مستوى أعلى (اي خالق الكون)، وإن لم تكن السببية قابلة للاستثناء والتقييد فكيف يحق لنا أن نستثنيها ونقيدها في إله الكون الذي يفترض انه لا سبب له.

● تتسم نظرية الصدر بالهجانة وقلة الاتساق والترقيع فهي تجمع مثلاً بين التوالد الموضوعي والتوالد الذاتي (الذي تزعم له قيمة موضوعية حسب المصادرة الأساسية للمذهب الذاتي)، كما تجمع بين قابلية إثبات بعض القضايا القبلية بالاستقراء بينما تنفي ذلك عن بعض آخر (ومنها ـ حسب ما يبدو وينبغي ـ المصادرات التي يحتاجها الدليل الاستقرائي علماً ان هذه المصادرات اقل وضوحاً بكثير من قضايا قبلية يُزعم إمكان اثباتها استقرائياً كالسببية). وهذه الهجانة وقلة الاتساق والترقيع لاتعطي قدراً عالياً من الثقة بهذه النظرية إذ تقلّل من حدسيتها ومقبوليتها.

● لقد ابتدأ الصدر مسيرته الفلسفية عقلياً أرسطياً وانتهى 'عقلياً' ذاتياً. والواقع ان الصدر باقتراحه وتبنيه المذهب الذاتي قد 'ضيّع الطريقتين' فلا هو بالعقلي الأرسطي (كما كان في مبدأ مسيرته) ولا هو بالتجريبي او المثالي (او اي شيء آخر من هذا القبيل مما يتسم بقدر من الاتساق والمعقولية). فمذهبه هذا في الحقيقة خلط غير موفق ولا يستند الى منطق متسق (كما لو كان عقلياً بحتاً او تجريبياً بحتاً او اي شيء بحت آخر).

● أخيراً، لا يسعنا إلا ان نترحم على الصدر الذي ـ رغم خلافنا الفكري معه ـ يبقى محطاً لاحترامنا و إجلالنا لا لكونه فقيهاً وأصولياً ومفكراً فحسب بل لكونه رجلاً صادقاً ملتزماً شريفاً عفيفاً مترفعاً عن الدنيا وحطامها فقد عاش حياته ـ التي كرسها للعلم والعمل ـ من أجل مبادئه وقيمه وفارقها شهيداً كذلك في موقف بطولي تحدى فيه اعتى الأنظمة الهمجية الدموية التي عرفها العراق وأوغلها في الجهل والنذالة والخسة والإجرام. فسلامٌ عليه يوم وُلد ويوم استُشهد ويوم يُبعث حياً.

ملاحظات المؤلف

- جميع حقوق التأليف والنشر لهذا الكتاب محفوظة للمؤلف.
- هذا الكتاب ـ كأي وثيقة أكاديمية أخرى ـ محمي بموجب حقوق الملكية الفكرية وشروطها وأحكامها وضوابطها المعترف بها عالمياً. ولذا يجب الاعتراف بأي اقتباس أو استخدام لأي جزء من الكتاب والإرجاع إليه وفقاً للتقاليد المعتمدة علمياً.
- تم إعداد هذا الكتاب بالكامل من قبل المؤلف بما في ذلك التنضيد وغلاف الكتاب والتصميم العام.